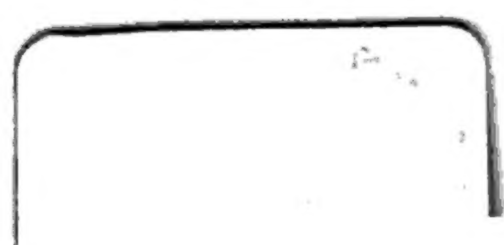


Zeitschrift
für die gesammte
katholische Theologie.

Herausgegeben
von der
theologischen Facultät
zu **Wien**.

Verantwortliche Redaction:

Dr. J. Scheiner
Mitglied des Professoren-Collegiums.

Dr. J. M. Häusle
Mitglied des Doctoren-Collegiums.

Siebenter Band.



Wien, 1855.
Wilhelm Braumüller,
k. k. Hofbuchhändler.

Druck von L. C. Zamarski, Univ.-Buchdruckerei (vorm. J. P. Sollinger).

Inhalt des siebenten Bandes.

Abhandlungen und kleinere Aufsätze.

Inhalt.

Literarische Anzeigen und Uebersichten.

Inhalt.

Mittheilungen aus dem kirchlichen Leben.

Facultäts-Archiv.

Druckfehler:

S. 380 statt 9 lies 10; S. 414 statt 9 lies 11; im Aufsatze Nr. 11 lies S. 434 Z. 5 von Oben „als Theil der lebendigen Natursubstanz“ statt „für sich;“ S. 436 Z. 11 von Oben „Repräsentanz des Menschensohnes“ statt „Repräsentanz Gottes,“ und S. 437 Z. 7 von Unten im Texte „außerstaatliche“ statt „überstaatliche.“

Zeitschrift

für die gesammte

katholische Theologie.

Herausgegeben

von der

theologischen Facultät

zu Wien.

Verantwortliche Redaction:

Dr. J. Scheiner
Mitglied des Professoren-Collegiums.

Dr. J. M. Häusle
Mitglied des Doctoren-Collegiums.

Siebenter Band. 1. Heft.

Wien, 1855.
Wilhelm Braumüller,
k. k. Hofbuchhändler.

Druck von L. C. Zamarski's, Universitäts-Buchdruckerei
(vormals J. P. Sollinger).

Abhandlungen und kleinere Aufsätze.

1.

Zur Geschichte des Büchleins, welches man gewöhnlich die „Nachfolge Christi“ nennt, nebst dem nach zwei bisher nicht benützten Handschriften mitgetheilten Texte des von Liebner 1842 herausgegebenen sogenannten zweiten Buches der „Nachfolge Christi,“ dessen wahrer Verfasser angegeben wird.

§. 1. Einleitung.

„Longum est et multi erroris opus e variis libris colligere, quae prodiderunt auctores longe celeberrimi. Veritas ipsa e rebus ipsis est.“ So ungefähr lauten, trügt uns unser Gedächtniß nicht, die Worte eines der größten, scharfsinnigsten, reichstbegabten Geister vergangener Zeiten — des tiefgelehrten Joseph Scaliger. „Veritas ipsa e rebus ipsis est.“ Dieses Wort findet auch im vollsten Maße seine Anwendung auf die, seit dem Jahre 1616 [1]), so oft in Untersuchung genommene Frage: „Wer ist der wahre Verfasser des goldenen Büchleins der „„Nachfolge Christi?““ Denn dem vorurtheilsfreien, der Sache kundigen Gelehrten stehen in Bezug auf den Autor des genannten Werkchens folgende zwei Stücke unumstößlich fest. Erstens: Der Verfasser der „Nachfolge“ war jedenfalls ein Deutscher. Das beweist sonnenklar sein von Germanismen wimmelndes La-

---

[1]) So Amort in seiner: „Plena ac succincta informatio de statu totius controversiae, quae de authore libelli de Imitatione Christi agitatur.“ Augsburg. 1725. in 8. S. 198. Argum. 4.

tein. Dies ist auch schon von dem Jesuiten Heribert Rosweijd [2]) (sprich: Rosweid), von Leibnitz [3]), von dem in den Streit über den Verfasser unseres Büchleins so ganz und gar verwickelten, aber aus demselben als Sieger hervorgegangenen Eusebius Amort [4]), von

---

[2]) In den, seiner schönen in der Plantinianischen Buchdruckerei 1617 in 12. erschienenen Ausgabe der „Nachfolge" angehängten „Vindiciis Kempensibus." S. 386 u. ff. Diese „Vindiciae" sind gegen Dom Cajetan gerichtet, welcher „der Erste" ex professo dem Thomas die Vaterschaft der „Nachfolge" streitig machte. Er gab nemlich, gestützt auf den von dem Jesuiten Rossignoli in dem damaligen Jesuitenkloster, welches früher den Benedictinern angehört hatte, vermeintlich entdeckten Codex, im J. 1616 die „Nachfolge Christi" unter folgendem Titel heraus: „Venerabilis viri, Joannis Gessen, Abbatis ordinis sancti Benedicti, de Imitatione Christi libri, quatuor etc." Indessen mußte man bald, wenigstens in Bezug auf die Behauptung oder Vermuthung, daß dieser Codex der alten Benedictinerbibliothek dieses Ordens angehört habe, eine Palinodie singen. Denn der Jesuit Majolus erklärte, daß er bei seiner Abreise von Genua nach Arona, um dort als Noviz in den Jesuitenorden einzutreten, aus dem väterlichen Hause diesen Codex der „Nachfolge" unter dem Namen eines „Johannes, Abtes von Gessen oder Gersen" mitgebracht habe; woher dieser Codex stamme, vermöge er nicht zu sagen. Vgl. Amort: „Moralis certitudo etc." Augsburg. 1764. in 4. S. 73 u. ff.; „Deductio critica u. s. f." Augsburg 1761. in 4., wo er Facsimile's von diesem Codex mittheilt und in seiner, Note 4 zu nennenden Schrift: „Scutum etc." S. 15 u. ff.; ferner Gence S. LXXI — LXXVIII in dem Werke, dessen Titel Note 23 angibt und Rosweijd l. l. S. 438 u. ff., 460 u. ff. Ueber diesen fabelhaften Gersen vergleiche Amort: Ded. crit. S. 252 u. ff. und seine im köstlichsten Humor geschriebene, unter dem Namen eines Canonici regularis s. Augustini congreg. Lateranens. erschienene Abhandlung: „Joannes de Canabaco u. s. f." Augsburg. 1760. in 8. Dieses Werk ist ein Meisterstück einer Deductio ad absurdum.

[3]) Scriptor. Rer. Brunswic. II. S. 43.

[4]) Plena ac succincta inform. S. 124 u. ff; „Scutum Kempense u. s. f." Cöln. 1728. in 8. S. 19. Diese letztere Streitschrift findet sich in dem von Amort besorgten und revidirten Abdrucke der vom Jesuiten Heinrich Sommalius besorgten Ausgabe aller Werke des Thomas. Dieser Abdruck erlebte 1759 eine neue Auflage.

H. van Rhijn [5]) (sprich: Rhein) und, um Andere zu übergehen, von dem ehemaligen Professor an der Löwener Universität, dem jetzigen Bischofe von Brügge, dem hochwürdigsten Herrn Dr. Malou [6]) erwiesen. Es hat sich sogar der Jesuit Georg Heser, welcher in verschiedenen Streitschriften mit Erfolg für die Rechte des Thomas á Kempis aufgetreten war, veranlaßt gefunden, zu Ingolstadt 1651 ein kleines, aber sehr merkwürdiges „Lexicon Germanico-Thomaeum" herauszugeben. Zweitens: Der Verfasser des genannten Werkchens gehörte unläugbar der von Gerhard Groote und Florentius Radewijns (sprich: Radeweins) [7]) gestifteten **Genossenschaft der Brüder** der vita

[5]) In den von ihm aus dem Lateinischen ins Niederdeutsche übertragenen und von ihm mit vielen schätzenswerthen, aber auch eben so vielen schlechten, weil im Jansenistischen Geiste geschriebenen Anmerkungen bereicherten: „Outheden (sprich: Autheden) van Deventer u. s. f." seines Freundes und Gesinnungsgenossen Hugo van Heussen (sprich: Hössen) Leiden. 1726. S. 634 u. ff. der Ausgabe in folio.

[6]) In der zweiten Ausgabe seiner „Recherches historiques et critiques sur le véritable auteur du livre de l'imitation de Jésus Christ u. s. f." Löwen. 1849. S. 41 u. ff. Das Hauptverdienst des Verfassers besteht darin, daß er das, in den verschiedenen Streitschriften über diese Frage, insbesondere in denen von Amort vorhandene Material kurz und übersichtlich ordnet und die Geschichte dieses Streites, wie sie von Amort's letztem Werke bis auf unsere Tage herab verlaufen ist, in einer seinem Zwecke entsprechenden Weise erzählt, die Gründe der Gegner bündig und deutlich vorträgt und widerlegt. Er hat seinem Werke eine sehr kurze, unedirte Biographie des Thomas, nebst einem Epitaphium auf ihn, und ein kurzes, im niederdeutschen Dialecte geschriebenes, gleichfalls inedirtes Tractätchen von unserm Thomas beigegeben. Ueber ein anderes von Malou mitgetheiltes, vorgebliches Ineditum werden wir §. 6. handeln.

[7]) Ueber diese zwei ausgezeichneten Männer vergleiche die vita derselben von Thomas in der Ausgabe seiner sämmtlichen Werke; Rudolph Dier de Muden: Scriptum de magistro Gerhardo Grote, Domino Florencio etc. in Dumbar's: Analecta u. s. f. Deventer. 1719. in 8. im 1. Bd. S. 1 u. ff. Daselbst S. 224 befindet sich auch ein interessantes Registrum Bonorum Domini Florencii etc.; Delprat verhandeling over de broederschap (sprich: Bruderschap) van G. Groote etc. Utrecht. 1830. S. 14 u. ff., S. 273 u. ff.

communis oder der mit dieser in engster Verbindung stehenden Windesheimer Congregatio Canonicorum Regularium Sancti Augustini an. Das beweist ja unwiderleglich der in der „Nachfolge" herrschende Geist, welcher derselbe ist, wie derjenige, welcher in den übrigen gedruckten oder noch nicht gedruckten Werken dieser Schule sich kundgibt. Das beweisen die Gedanken, die Ausdrücke, welche den Gliedern dieses Bundes wie eigenthümlich, so auch ganz geläufig sind, und die, wie man denselben in den echten, noch von Keinem angefochtenen Werken dieser Schule fort und fort begegnet, so auch in der „Nachfolge" stets und überall wiederkehren. Von Thomas Carräus [8]), Amort [9]) und Malou [10]) ist das bereits ins hellste Licht gesetzt. Wer vor diesen unläugbaren Thatsachen seine Augen verschließen, wer gegen diese noch als ihr Bestreiter aufzutreten den Muth hat, von dem kann man in Wahrheit sagen: „Oculos habet et non videt."

So willkommen nun auch dem Forscher diese Thatsachen sein mögen; sein Geist kann bei denselben nicht stehen bleiben, kann mit diesen Ergebnissen seinen Forschungstrieb nicht zufrieden stellen. Eine neue Frage ist es, die mit Ungestüm an ihn herantritt, an deren Lösung er jetzt seine Kräfte versucht. Wer ist dieser Deutsche?

---

[8]) In seiner schönen Schrift: „Thomas á Kempis a se ipso restitutus" u. s. f. Paris. 1651. S. 15 u. ff.; S. 1 u. ff.; S. 4 ff.; S. 12 ff.; S. 21 ff.

[9]) Plena ac succ. inf. S. 202 u. ff.; Scut. S. 39. ff.; Ded. crit. S. 162 bis 251; Moral. certit. S. 122 — 126 durch eine sehr interessante Vergleichung der Lehre des Thomas mit jener des „Joannis de Huesden (sprich: Hüsden) Abbatis generalis congregat. Windesheimensis" nach Anleitung eines und leider des einzigen schönen Briefes des Letztern, den Buschius uns mittheilt in dem von ihm verfaßten und durch seine Einfachheit, naive Treuherzigkeit und frommen Sinn so lieblichen Chronic. Windesh. (ed. Rosweijd. Antwerp. 1621. in 8.) S. 217 u. ff. Vgl. auch noch in Amort's letzter Schrift das Document. II. von S. 126—131 und Scut. S. 64 Nr. XXIV.

[10]) L. l. S. 66.

Wer war dieser Zögling der Deventer Schule, welcher die „Nachfolge Christi" geschrieben, das will sagen, verfaßt hat? Wer ist dieser seltsame, dieser wunderbare Geist, der überall ein solches Staunen erregt, sich in so hohem Maße aller Orten die Zuneigung aller Menschen, aller Stände, aller Richtungen, aller Zeiten gewonnen und stets so ungeschwächt bewahrt hat? Wer ist er, nach directen oder indirecten Zeugnissen der wahrhaftigen Geschichte?

„**Thomas von Kempen**" rufen uns, wie aus einem Munde, laut Jene zu, die seine Ordensbrüder, die seine Zeitgenossen waren, die unmittelbar nach ihm lebten, und im treuen Gedächtnisse die unverfälschte Ueberlieferung von nur **drei Wörtern** bewahrten und sie der Nachwelt beantwortet haben. Ihre Zeugnisse, die wir unten mit zwei bis jetzt noch unbekannten vermehren wollen, haben unter Andern Heser [11]), Carräus [12]), Amort [13]), Malou [14]) in extenso mitgetheilt.

„**Thomas von Kempen**" ist es, wie uns die ältesten Ausgaben der „Nachfolge" bezeugen, die Heser [15]), Carräus [16]), Amort [17]) und Malou [18]) aufzählen.

„**Thomas von Kempen**" lautet sein Name, sagen uns die ältesten Handschriften, die auch Rosweijd [19]), Carräus [20]), Amort [21]),

---

11) Dioptra Kemp. u. s. f. Ingolstadt. 1650. in 12. S. 155 u. ff. Die unedirten Streitschriften dieses gelehrten Jesuiten hatte der Praepositus Canoniae Diessensis Amort zugesandt, der sie fleißig benützte. Vgl. dessen Vorrede: „Ad Lectorem" in s. Plen. ac succ. inf. S. X u. das. S. 40.

12) L. l. S. 57 u. ff.

13) Plen. ac succ. inf. S. 187—192; Scut. Kemp. S. 34—38; Deduct. critic. S. 94—119; Moral. certit. S. 43 u. ff. und S. 142.

14) L. l. S. 37 u. ff.

15) L. l. der ganze erste Theil, wo jedoch die Manuscripte, Ausgaben und Uebersetzungen durch einander gemengt werden.

16) L. l. S. 43 u. ff.

17) Plena ac succ. inf. S. 198 u. ff.

18) L. l. S. 62 u. ff.

19) L. l. S. 391 u. ff.

20) L. l. S. 79 u. ff.

21) Plena ac succ. inf. S. 192—198; Scut. Kemp. S. 24 u. ff. und in

Malou[22]) u. s. f. für die Vaterschaft des Thomas von Kempen als Zeugen angerufen haben.

Auf dieses Ergebniß unserer Untersuchungen können wir mit vollem Fuge in Bezug auf den wahren Verfasser der „Nachfolge" die Worte Tertullians („De praescriptione" u. s. f. Cap. 28) anwenden: „**Quod apud multos unum invenitur, non est erratum, sed traditum.**"

§. 2. Gegenstand und Zweck dieser Abhandlung.

Unsere Absicht nun ist es, die Handschriften, welche die Brüssler Bibliothek, die man bald die „königliche," bald die „burgundische" nennt, von unserm Werkchen besitzt, zu beschreiben, das von Andern Uebersehene zu ergänzen, das Verkehrte zu berichtigen, hier und da zur Sache gehörende nothwendige, wie nützliche Winke in den Lauf unserer Untersuchung einzuflechten, so des Thomas Anrechte auf die Vaterschaft der „Nachfolge Christi" noch mehr zu begründen, und zur Geschichte der Deventer'schen Schule der „modernae devotionis," oder der „devoti" schlechthin, einige Beiträge zu liefern.

§. 3. Die Kirchheim'sche Handschrift.

Die erste Handschrift, welche wir hier zu beschreiben haben, ist auch die älteste, welche man unter den mit dem Namen des Verfassers, des Ortes und Jahres der Abschrift versehenen jetzt kennt. Sie trägt in der Bibliothek die Nummer 15137. Es ist ein codex chartaceus und enthält auf 77 Blätter in kl. 4., von denen die Seiten 28, 29, 30 Reihen enthalten, die drei ersten Bücher der „Nachfolge Christi" in der schon früh angenommenen, jetzigen Folgenreihe. Auf Fol. 1ᵃ steht oben in zwei Reihen Folgendes: „Incipit libellus de imitacione Christi et contemptu omnium vanitatum mundi." Beim Einbinden dieses Coder haben durch die Be-

der Deduct. crit. S. 119 u. ff. werden die codices manuscripti und impressi durch einander gemengt. Einzelne Handschriften bespricht er eingehender in der Moral. certit., welcher er drei große Tafeln mit Facsimile's beigefügt hat.

[22]) L. l. S. 54 u. ff.

schneidung desselben nur die Buchstaben der obersten Reihe eine kleine Einbuße erlitten. Mit geringer Ausnahme sind die Ueberschriften der einzelnen Capitel oder Bücher mit rother Dinte geschrieben. Hier und da befinden sich am Seiten- oder am untern Rande werthlose Bemerkungen einer viel spätern Hand. Die im Texte vorkommenden Abkürzungen können zur Bestreitung seines Alters, wenigstens seines Werthes, nicht angerufen werden, wie das Gence [23]) thun will. Sind es doch dieselben wie in andern Handschriften aus dieser Zeit.

Das erste Buch geht von Fol. 1ᵃ init. — Fol. 19ᵃ med. mit Einschluß der Inhaltsangaben der Capitel des ersten Buches. Jedoch fehlt Alles, was im §. 2 des 12. Capitels nach den Worten: „ideo deberet se homo totaliter in deo firmare" folgt, bis zu den Worten: „deinde fortis imaginacio" u. s. f., im §. 5 des 13. Capitels, ohne daß irgendwie diese Auslassung von der ersten Hand bemerkt wäre. Die Inhaltsangabe des 13. Capitels, die im Werke selbst unter solchen Umständen fehlen mußte, findet sich jedoch im Index Fol. 19ᵃ mit den Worten: „De temptacionibus resistendis." Diese Auslassung findet ihre Erklärung in der Eile des Abschreibers, der etwa ein Blatt zu viel umschlug. Daß diese Handschrift in Hast muß gefertigt sein, werden wir in der Note bei der Erklärung der Worte: „in sociatu provincialatus" sehen. Das zweite Buch betitelt: „Incipiunt admoniciones ad internam inspirationem" geht von Fol. 19ᵃ med. — 30ᵇ med.; am Ende steht Folgendes mit rother Dinte geschrieben: „Expliciunt admoniciones ad interna trahentes." Unmittelbar darauf folgen in einer neuen Reihe die gleichfalls mit rother Dinte geschriebenen Worte: „Incipit tertia pars huius libri qui est de interna consolacione." Dieser dritte Theil, welcher 64 Capitel zählt, weil einige, etlichen Capiteln von Thomas angehängte Gebete als Capitel gezählt sind, nimmt Fol. 30ᵇ med. — Fol. 77ᵇ fin. ein, wo die letzten Worte sind: „. . . .

[23]) In seiner dicken, aber werthlosen Ausgabe der Bücher: „de Imitatione Christi" u. s. f. Paris. 1826. in 8. S. XXXII u. ff. Es scheint mir ein lächerliches Unternehmen zu sein, die „Nachfolge" mit den Varianten der Handschriften herauszugeben. Wir haben ja das Antwerpener Autographon des Thomas. Das genügt aber den Antithomisten nicht!

perpetue claritatis. Amen." Eine Unterschrift fehlt. Falsch ist es, wenn Herr Gence a. a. O. S. XXXII sagt: „tertius (sc. liber) tantum caret indice." Nein, auch dem zweiten Buche geht ein Index, d. h. eine Inhaltsangabe der einzelnen Capitel ab. Unbegreiflich ist es, wie er diesen Irrthum begehen konnte, da man ihm ja die Handschrift zur Benützung nach Paris übersandt hatte.

Was nun die Zeit, welcher diese Handschrift angehört, was den Ort, an welchem sie gefertigt ist, betrifft: so gibt uns darüber eine Notiz, welche sich am untern Rande von Fol. 1ᵃ befindet, hinlänglichen Aufschluß. Wir lesen da: „Notandum quod iste Tractatus editus est a probo et egregio viro, Magistro thoma de monte Sancte Agnetis et canonico regulari in traiecto [24]). Tho-

---

[24]) Die Worte: „in traiecto" und: „in sociatu provincialatus" hat Malou S. 55 und 56 ganz falsch verstanden. Die richtige Erklärung hat der Vater Ghesquiere in seiner gleich zu nennenden Schrift S. 27—29. „In traiecto" das ist nicht „in der Stadt Utrecht," sondern dem Sprachgebrauche damaliger Zeit gemäß (vgl. Amort Ded. crit. §. 157, §. 158 und §. 173) „in der Diöcese von Utrecht." — „In sociatu provincialatus" — — „c'est à dire (sind Gh's. Worte), comme je crois pouvoir l'expliquer, dans cette Maison Canoniale de la Congregation de Windesheim, au Dioecèse d'Utrecht, dans la quelle on tenoit chaque année le Chapitre Provincial et où résidoit aussi le Compagnon au Secrétaire du Supérieur de la Province, lorsqu'il n'étoit pas obligé à le suivre dans la visite des Maisons Canoniales de la même Congrégation dont le pieux Chanoine du Mont-Sainte Agnès étoit Membre." — Ducange in seinem Lexic. latin. med. et infim. etc. in h. v.: „Provincialatus est dignitas et munus Provincialis seu provinciae praefecti apud religiosos." Bezeichnet nun etwa: „in sociatu Provincialatus" — auf oder bei einer Vereinigung des Provinzialates, wie sie z. B. Nicolaus von Cusa — vgl. van Rhijn l. l. S. 607 — verordnete, wo alle Provinziale der verschiedenen Ordensprovinzen, die ein Ganzes ausmachten, vereinigt waren, so daß, während der Dauer einer solchen Zusammenkunft (vgl. Amort: Scut. S. 35, Nr. LIX) aller Provinziale, von diesem oder Jenem, der seinen Provinzial begleitete, diese drei Bücher abgeschrieben wurden. Möglich, ja wahrscheinlicher dürfte es sein, daß unter der Bezeichnung „Provincialatus" Diejenigen zu verstehen sind, welche die oberste Behörde der Provinz von Windesheim bil-

mas de Kempis dictus, descriptus ex manu autoris in traiecto anno 1425 [25]) in sociatu provincialatus [24]). Diese Worte sind freilich von einer andern Hand, mit einer andern Dinte geschrieben, deren Farbe viel lebhafter ist, als die jener, mit welcher das Werk selbst geschrieben wurde; während die Farbe der rothen Dinte, mit welcher die einzelnen Linien unter jener Notiz gezogen sind, viel dunkler ist, als die jener, mit welcher die Inhaltsangaben über den einzelnen Capiteln geschrieben wurden. Was folgt aber daraus? Nichts wahrlich gegen die Echtheit jener Notiz in Bezug auf die Zeit, in der sie geschrieben wurde. Es folgt einfach nur Dieses daraus, daß diese Notiz einer andern Hand, z. B. der des Definitors oder des Secretärs, oder eines wie auch immer Betitelten, der seinen Prior auf der Reise zu einer Provincialversammlung des Ordens beglei-

---

deten und die ja bekanntlich in verschiedenen Häusern sich befanden. Wie dieser seltsame Ausdruck auch zu erklären sein mag, man kann ihn mit Malou l. l. S. 55 nicht: „dans la maison-mère à Utrecht" erklären. Denn die Canonici regulares von Windesheim hatten ja „in der Stadt Utrecht" kein Haus. Wohl wurde das Frauenkloster „Jerusalem" prope Traiectum im J. 1424 der Windesheimer Congregation incorporirt, vgl. Chronic. Windeshem. S. 195 — 197. Das Kloster „beatae Mariae Virg. et duodecim apostol." in Utrecht vereinigte sich ja erst 1430 mit Windesheim, vgl. van Rhijn l. l. S 610 Nr. 6. Wohl hatte sich schon 1419 das Kloster „vallis pacis," dessen Chronic. Windesh. S. 177 und van Rhijn l. l. S. 614 Nr. 28 gedenken, mit Windesheim vereinigt; allein auch dieses lag nach Chron. Windesh. l. l. prope Traiectum. Mit sich selbst aber im Widerspruch erklärt Malou l. l. S. 103, ohne ein Wort darüber zu sagen: „dans la maison provinciale des Frères de la vie commune à Utrecht." Das ist grundfalsch; denn erst 1474 erhielten die Brüder der vitae communis in Utrecht ein Haus. Falsch ist es auch, wenn er S. 67 die Brüder der vitae communis und die Canonici regulares Scti Augustini für identisch ansieht.

[25]) Der Leser, welcher mit den alten Zahlzeichen nicht bekannt ist, muß wissen, daß in der Zeit, wo unsere Handschrift geschrieben wurde, das Zahlzeichen von 5 der Form unseres jetzigen Zahlzeichens für 4 sehr ähnlich ist. Weil Feller dieses übersah, las er unrichtig: 1424. Vgl. Malou l. l. S. 55 Note 3.

tete, oder des Bibliothekars daheim, oder wessen es auch sein möge, angehört, als der Desjenigen, welcher die Abschrift machte; einer Hand, welche, wie van Hulthem (sprich: Hülthem) meinte, auch dem Lande angehörte, in dem Thomas lebte. Der Verfasser jener Notiz berichtet einfach eine Thatsache, die er weiß, von der er Augenzeuge war, die er, betrüge ich mich nicht, als persona qualificata durch jene Worte als wahr bezeugte; mochte er immerhin gegen die lateinische Grammatik sündigen, mit der es ja die „devoti" eben nicht genau nahmen; viel weniger noch scheint der Verfasser jener Notiz es für nöthig gehalten zu haben, seinen Namen, Tag und Stunde der Anfertigung jener Notiz beizufügen. Jene Aeußerung aber von Gence l. l. S. XXXII; „. . . . (adnotatio) . . ad Tractatum magis De Imitatione Christi vel ad codicem quemcumque alium vetuste exscriptum, quam ad peculiarem istum refertur" verfällt in Nichts, da seine Gründe dafür Nichts beweisen.

Um die Geschichte dieser Handschrift zu geben, so sagt Amort [26]) also: „Codex manuscriptus Kirchemianus, qui nunc (also 1761, wo er dieses schrieb) extat Antwerpiae, scriptus est anno 1425. Est autem Kirchemium oppidum in Wirtenbergia iuxta Teccum flumen. Ad id locorum David Ehingerus vitam degebat, qui chirographo suo contestatum offert nobis codicem trium librorum: Primi, Secundi et Tertii de Imitatione Christi, et tria de eo, fide publica interposita, sancte asseverat. Primum, Nomen prae se ferre Authoris, Thomae de Kempis, Canonici Regularis in Trajecto. Alterum, ex ipsomet authographo Thomaeo transscriptum esse exemplum istud. Postremum annos numerasse librarium ab ortu Christi Servatoris mille quadringentos quinque et vicenos. Hunc demum Antwerpiam delatum esse codicem, Prosper Farraudus memoriae prodidit Testim. §. 2. n. 1. Ita Heserus in Hecatompylo [27]). Quis porro fuerit Ehingerus, quam in omni scientia-

[26]) Deduct. crit. S. 119 und 120.

[27]) Ein opus ineditum, das man Amort zur Benützung übersandt hatte, wie Note 11 bemerkt wurde.

rum genere, linguis et Manuscriptis dijudicandis peritus, videri potest in vita Davidis Ehingeri, Bibliothecarii quondam Bibliothecae Augustanae, á viro doctissimo Jacobo Brucker conscripta et typis edita. Supersunt etiamnum in manibus Clar. viri Biographi plurima Ehingeri anecdota [28])."

Vernehmen wir nun, was der Vater Ghesquiere [29]) über eine von ihm entdeckte Handschrift uns mittheilt. Unsere Handschrift wurde um 1628 von Kirchheim nach Antwerpen an Rosweijd gesandt. Indessen fand man sie seit dem Jahre 1641 nicht mehr in Antwerpen; sei es, daß Rosweijd dieselbe ihrem Herrn zurück gesandt, sei es, daß, wie Ghesquiere sich ausdrückt, eine auf den Ruhm des Thomas eifersüchtige Hand sie ihm entwendet hatte [30]). Bis auf Ehinger's Zeugniß war Alles von dieser Handschrift verschwunden. Ich unternahm, fährt er weiter fort, vor nicht gar langer Zeit eine wissenschaftliche Reise nach Holland und andern Provinzen der vereinigten Niederlande. In einem vernachlässigten Winkel einer gewissen Bibliothek fand ich einen kleinen Codex in 4., dessen Umschlag von Pergament war, das aus einem liturgischen Buche gerissen zu sein scheint. Unten auf der äußern Seite des Umschlages las ich die mit grüner Dinte geschriebenen Worte: „De imitatione Christi et contemptu omnium vanitatum mundi." Hastig öffnete ich den Codex, in dem ich bald die drei ersten Bücher der „Nachfolge Christi" erkannte. Diese Handschrift, welche wir oben genauer, als Ghesquiere, beschrieben haben, gestattete man ihm, zum beliebigen Gebrauche, mit sich zu nehmen. Er verglich sie mit Thomas' Autographon von 1441 bei den Bollandisten in Antwerpen, fertigte eine Beschreibung seiner

[28]) Vgl. noch Amort: Plena ac succ. inf. S. 192; Scut. Kemp. S. 24; Carräus a. a. O. S. 91 Nr. 3; Malou l. l. S. 55.

[29]) In seiner: „Dissertation sur l'auteur du livre intitulé: De l'imitation de Jésus-Christ. À Verceil (et à Paris) 1775. Aus einer Notiz, die sich auf einem losen Blatte in dem der königlichen Bibliothek zu Brüssel gehörenden Exemplare befindet, ersehe ich, daß Monsieur Mercièr, Abbé de st. Léger, diese Dissertation veröffentlichte. Jene Notiz ist von van Hulthems Hand.

[30]) Hiermit stimmt das aus Amort Mitgetheilte nicht überein.

Entdeckung an, die er mit dem Facsimile der ersten fünf Reihen und der historischen Notiz am untern Rande auf Fol. 1[a] bereicherte. Diese Beschreibung ist eben das in der Note genannte Schriftchen. Es gehört eine französische Oberflächlichkeit, oder ein mit vollkommener Blindheit geschlagener Jansenistenkopf dazu, um nicht zu erkennen, daß diese von Ghesquiere aufgefundene Handschrift keine andere, als die Kirchheim'sche ist. Ghesquiere scheint diesen Codex später als Eigenthum besessen zu haben; da van Hulthem denselben auf der Versteigerung der Bücher jenes Paters zu Gent am 25. Juni 1810 für sich erwarb. Van Hulthem's ganze Bibliothek aber wurde von der königlichen zu Brüssel angekauft.

§. 4. Die Osnabrücker Handschrift.

Die zweite Handschrift, welcher unsere Untersuchung sich jetzt zuwenden soll, ist die Nummer 1020. Sie ist mit andern in einem Bande vereinigt. Die ihr vorangehenden Nummern 1018 und 1019 sind jedoch auf anderm Papiere und dazu auch von einer andern Hand geschrieben. Auf Fol. 4 avers. von 1019 lesen wir: „Liber iste pertinet Monasterio beatae Mariae virginis in Knegtstede ordinis Praemonstratensium [31])." Die auf 1020 folgende Nummer 1021 ist von derselben Hand geschrieben, wie jene. Ja, der Anfang von 1021 steht auf derselben Seite, auf welcher wir das Ende unserer Nummer lesen, freilich in der zweiten Colonne; denn jede Seite dieser beiden Nummern ist in zwei Colonnen getheilt. Auf Fol. 1[a] von 1020 lesen wir oben: „Incipit libellus humilis ac devotus dictus liber de imitatione Christi in alio folio, verte folium. Auf Fol. 1[a] und 1[b] steht eine Abhandlung: „De quatuor novissimis," der man unzählige Male in Handschriften begegnet [32]).

[31]) Dieses Kloster lag, wenn ich nicht irre, in der Nähe von Cöln.

[32]) Ich habe dieselbe in mehr als zwanzig Handschriften in verschiedenen Bibliotheken angetroffen, jedoch stets ohne den Namen des Verfassers. Vgl. über sie: Hain, Repertor. Bibliogr. Stuttgartiae. 1827. Vol. I. P. II. S. 197 u. ff., und Clarisse in Kitt's und Roijaard's Archief voor Kerkelyke (sprich: Kerkeleike) Geschiedenis etc. Bylagen (sprich: Beilagen) en aanteekeningen behoorende tot de verhandeling over Geert Groote. Thl. 3, S. 41 u. ff.

Sodann folgt auf Fol. 2ᵃ — Fol. 6ᵇ und auf einem Fünftel der ersten Colonne von Fol. 7ᵃ das erste Buch der „Nachfolge" mit der Ueberschrift: „Incipit libellus humilis ac devotus dictus liber de ymitatione Jesu Christi." Zwischen den einzelnen Capiteln ist einiger Raum gelassen, wahrscheinlich, um später mit rother Dinte die Inhaltsangabe einzufügen. Diese Handschrift ist sehr schlecht und fehlerhaft, weil, dem Anscheine nach, in großer Hast gefertigt und zwar nach einem Exemplare, welches entweder sehr schlecht geschrieben und sohin unleserlich war, oder welches der Abschreiber wenigstens nicht lesen konnte, wie das z. B. aus Capitel 13 hervorgeht, wo nach dem Citate aus Ovid ein leerer Raum für einige Wörter gelassen ist, die jedoch nicht ergänzt sind. Am Schlusse unserer Nummer auf Fol. 7ᵃ gibt der Abschreiber sogar an, in welcher Stunde er am Tage der heiligen drei Könige zu Osnabrück [33]) diese Arbeit beendigt habe. Aber von wem ist diese Handschrift in Osnabrück angefertigt? Wir erlauben uns hier, darüber diese Vermuthung auszusprechen. Der ehemalige Vicarius an der Domkirche zu Münster, Heinrich Ahuys, ließ sich unter die Zahl der „Devoti" zu Deventer aufnehmen und verblieb dort ein Jahr. Er wurde der Gründer der Fraterhäuser zu Münster, Wesel, Cöln und Osnabrück. Im Hause der letztern Stadt ertheilte ein Bruder aus dem Deventer Stammhause, Alexander Cubbert aus Meppel, Unterricht. Indessen bestand das Haus nur kurze Zeit [34]). Die Brüder siedelten anderswo-

---

[33]) Denn Osnaburgis kann nur Osnabrück sein. Vgl. Chronic. Windesh. S. 84: Postremo (sc. investitus est in Windesheim) Henricus de Loder de prope Osnaburgis und S. 568. — „Est autem Osnabrugum sive Osnaburgum etc." sagt Bollandus in vita Sct. Adolphi am 9. Febr. im Tom. II. der Act. Sanctor. Mens. Febr. S. 571 Nr. 3.

[34]) Ob auch hier die Bettelmönche, denen der Wachsthum und die Blüthe dieser Bruderschaft, wie der Windesheimer Congregation, ein Dorn im Auge war, ihre Hände mit im Spiele gehabt und Alles aufgeboten haben, das Aufkommen des Fraterhauses zu hemmen? Dabei kam ihnen der Charakter des niedersächsischen Volksstammes durch seine Voreingenommenheit gegen alles Neue, durch seine übermächtige Liebe zum Alten — selbst zum Schlen-

hin über; das Jahr ihres Abzuges findet sich jedoch nirgends angegeben [35]).

Ist nun vielleicht von einem Mitgliede dieses Fraterhauses zu Osnabrück diese Abschrift des ersten Buches von der „Nachfolge" angefertigt? Woher und wie diese Handschrift nach Brüssel gekommen ist, habe ich nicht ermitteln können; wie denn auch der Katalog derselben in dieser, wie in vielen andern Beziehungen gar viele Wünsche unbefriedigt läßt. Ein Lambeccius wäre dieser Bibliothek sehr zu wünschen.

§. 5. Das Antwerpener Autographon des Thomas. Geschichte dieser Handschrift. Widerlegung der aus dieser Handschrift entlehnten Einwendungen gegen die Abfassung der „Nachfolge" durch Thomas. Zeitbestimmung der Bearbeitung und Vollendung der einzelnen Bücher der „Nachfolge."

Wir kommen jetzt zu der Beschreibung der wichtigsten und merkwürdigsten aller Handschriften, zu dem so berühmt gewordenen Antwerpen'schen Autographon. Von den in einem Sedez-Bande unter den Nummern 5855—5861 vereinigten, von ihm selbst geschriebenen Werken unseres Thomas bilden die Nummern 5855—5858 [36]) die

brian — trefflich zu Statten. Wir werden tiefer unten das Auftreten dieser Orden gegen Gerhard Groote kennen lernen.

[35]) Hammelman. Oper. Tom. I. S. 211; Delprat l. l. S. 150 u. ff. und van Rhijn l. l. S. 485, welcher dort das Chronic. Monast. Nemoris B. Mar. virg. in Vrendeswede (bei Nordhorn) anführt.

[36]) Nach dem von Thomas selbst Fol. 2b. gegebenen Verzeichnisse enthält dieses Volumen dreizehn Werkchen. „In hoc volumine hi libri continentur:

Qui sequitur me non ambulat in tenebris	(I. Buch	der Nachfolge Christi.
Regnum dei intra vos est dicit Dominus	(II. Buch	
De sacramento. Venite ad me omnes qui laboratis	(IV. Buch	
Audiam quid loquatur in me Dominus Deus	(III. Buch	

De disciplina claustralium. Apprehendite disciplinam.
Epistola devota ad quendam regularem.
Renovamini autem spiritu mentis vestrae.
Cognovi Domine quia equitas iudicia tua.

vier Bücher von der „Nachfolge Christi" auf 118, oder richtiger jetzt 116, ehemals nur 115 Blättern, theils von Papier, theils von Pergament. Auf Fol. 3[b] nun lesen wir diese Notiz (die, wie sämmtliche Ueberschriften der einzelnen Capitel oder Bücher oder Unterschriften der letztern sammt den Ziffern, welche den einzelnen Capiteln vor jedem Buche ihre Stelle unter dem Ganzen anweisen, mit rother Dinte geschrieben ist): „Incipiunt capitula." Am Schlusse der Inhalts-Angabe dieser Capitel stehen diese Worte: „Incipiunt ammoniciones ad spiritualem vitam utiles." Von Fol. 4[a]—24[b] geht das erste Buch, an dessen Schluß steht: „Expliciunt ammoniciones ad spiritualem vitam utiles." Es folgen auf Fol. 25[a] die Worte: „Incipiunt capitula," nach deren Inhalts-Angabe wir lesen: „Incipiunt ammoniciones ad interna trahentes." Fol. 25[a]—39[a] enthalten das zweite Buch, an dessen Ende es heißt: „Expliciunt ammoniciones ad interna trahentes." Auf Fol. 39[b] steht: „Incipiunt capitula libri de sacramento;" am Schlusse der Inhaltsangaben der einzelnen Capitel schreibt der Verfasser: „Incipit devota exhortatio ad sacram communionem." Diese Exhortation erstreckt sich von Fol. 40[a]—59[a]. Die Fol. 59[b]—61[b] sind unbeschrieben. Fol. 62[a] beginnt mit den Worten: „Capitula libri sequentis." Auf die Inhalts-Angabe der einzelnen Capitel läßt Thomas unten auf Fol. 63[b] die Worte folgen: „Incipit liber internae consolationis," welches Buch Fol. 64[a]—118[b] einnimmt; jedoch sind Fol. 99[a]—100[b] gar lange Zeit nach Thomas eingeschaltet. Es ist wohl gewiß, daß das von Thomas geschriebene Folium (denn nur ein Folium beträgt nach Thomas' Schreibweise das Ausgefallene, welches Cap. 44 und Cap. 45 bis §. 3 inclusive enthält) in Folge vielen Gebrauches lose geworden, ausgefallen und verloren gegangen ist. Die einzelnen

---

Recommendacio humilitatis. Discite a me.
De mortificata vita. Gloriosus apostolus Paulus.
De bona pacifica vita. Si vis deo digne.
De devotione mentis. Vacate et videte cum ceteris
Brevis ammonicio. Ab exterioribus etc.

Wie männiglich bekannt ist, dienten die Anfangsworte einer Schrift vielfach als deren Titel. Vgl. Rosweijd S. 454.

Seiten enthalten 25—26—27 Reihen. Daß nicht von Thomas Hand die Nummerirung der Blätter herrühre, ist klar genug. Der Coder ist gut geschrieben, jedoch finden sich hier und da Auslassungen von Wörtern, die zwischen den Linien, oder am Seiten- oder am untern Rande von Thomas selbst oder von den spätern Besitzern dieser Handschrift ergänzt sind[37]); es finden sich Lituren, Fehler u. s. f. — Dinge, auf welche wir unten wieder zurückkommen müssen.

Was die Zeit betrifft, in welcher dieser Coder von Thomas[38])

---

[37]) Ersteres findet z. B. Statt Lib. I. cap. I. §. 4 mit dem Worte: „statum," das Thomas selbst mit rother Dinte als ein zwischen die Worte: altum und se einzuschiebendes beigeschrieben hat. Das Letztere findet sich z. B. l. l., wenn er mit einem rothen Striche bezeichnet, daß die von ihm am untern Rande beigeschriebenen Worte: „Vanitas igitur est divicias perituras quaerere et in illis sperare" hinter dem Satze: „Ista est . . . . ad regna coelestia" ihre Stelle einzunehmen haben. Am Seitenrande hat er z. B. Lib. I. cap. IV §. 1 die Worte: „quam bonum" beigefügt, als welche auf: facilius folgen zu lassen seien.

[38]) In der königlichen Bibliothek findet sich ein Volumen in kl. 8., welches die Nummer 4585 — 4587 führt und gleichfalls mehrere von unserm Thomas verfaßte und von seiner eigenen Hand geschriebene Werke enthält; jedoch ist die Numeration der Blätter eine durchlaufende, so daß also jede Nummer nicht wieder mit Fol. 1 beginnt. Dieses Volumen stammt aus der ehemaligen Jesuitenbibliothek zu Kortrijk (sprich: Kortreik). „Dono dedit anno 1755 R. P. Rumoldus Weymants Museo nostro, praesente et consentiente R. P. Provinciale," heißt es auf der innern Seite des Umschlages. Aus diesem Volumen hat Malou l. l. S. 214—215 ein bis dahin ungedrucktes, in niederdeutscher Sprache verfaßtes Tractätchen herausgegeben. Es haben sich aber bei Malou einige Fehler eingeschlichen, die wir hier verbessern wollen. S. 214 Lin. 3 v. U. lies: ende dat bewaren. S. 215 L. 4 v. O. l.: die vrende; L. 9 l. sal men; L. 14 l. hope in God alleen; L. 28 l. lyeve. Die Sprache dieses Stückes ist fast ganz dieselbe, wie sie in der Heimat unseres Thomas noch heutzutage im Munde der niedern Volksclasse lebt. Malou behauptet, l. l. S. 58 Nr. 4, daß dieses Volumen mit Autographen von Thomas ohne Datum sei. Allein auf Fol. 116. fin. stehen die Worte: Anno Domini M⁰. CCCC⁰. LVI⁰. finitus et scriptus per manus fratris thome Kempensis. Malou scheint nach S. 215 fin. also der Ansicht zu sein, daß jenes Datum blos auf das einzige niederdeutsche Tractätchen zu beziehen sei. Allein das ist falsch. Denn: 1. das Fol. 116, welches das besagte Tractätchen

vollendet ist, so findet sich darüber am Schlusse der letzten Abhandlung in demselben auf Fol. 192[b] diese mit rother Dinte geschriebene Notiz: „Finitus et completus anno Domini M°. CCCC°. XLI°. per manus fratris thome Kempensis In monte s. Agnetis prope zwollis.“ [39]). Ob er nun auch in demselben Jahre den Theil desselben, der uns hier beschäftigt, begonnen habe, oder schon früher, darüber kann Mangels aller Beweise Nichts ausgemacht werden, und das zu wissen, ist auch ohne Bedeutung für die obschwebende Streitfrage. Mich dünkt indessen das Erstere wahrscheinlicher. Diese Handschrift kam vom Kloster der h. Agnes bei Zwolle in die Hände des Buchdruckers Johannes Bellerus, und wurde später Eigenthum der Jesuiten in Antwerpen [40]). Als Gegengeschenk erbat sich Bellerus dafür eine Abschrift derselben, welche man ihm auch besorgte [41]). Dieses Apogra-

---

enthält, hängt mit Fol. 113 von Haus aus zusammen; 2. wenn die Unterschrift unter Nr. 5861 auch auf alle übrigen Nummern, welche mit jener Nr. 5861 ein Ganzes bilden, auch nach Malou l. l. S. 57 zu beziehen ist, warum denn nicht auch bei unserer Nummer ein Gleiches gethan?

[39]) Malou liest l. l. S. 57 falsch, zwollas. Die Handschrift hat zwoll': d. i. zwoll'is. Rosweijd l. l. S. 394 hat richtig gelesen. Das Facsimile dieser Unterschrift bei Amort: „Moralis certit. u. s. f. sub Nr. 3 taugt Nichts.

[40]) Die hierauf bezüglichen Zeilen: Fol. 1[a] und Fol. 1. avers. der Nummer 5855 lauten: Liber Monasterii Canonicorum regularium in monte scte. Agnetis virginis ac martyris prope Swollis — quem F. Joann. Latomus professus ord. Regularium in Throno B. Mariae prope Hexentals, ejusdem Ordinis Generalis Minister, facta visitatione Monasterii B. Agnetis prope Swollam ejusdem Monasterii ruinis ereptum, ne penitus interiret, Antwerpiam allatum Joanni Bellero amico veteri et fideli DD. anno Salutis 1577 — porro Joann. Bellerus P. P. Societatis Jesu, in gratiam suorum filiorum, quos eadem Societas religiosos fovet, lubens donavit Kalendis Junii 1590. Ueber den hier erwähnten Johannes Latomus, der am 1. August 1578 starb, vergleiche: Toppens Biblioth. Belgic. I. S. 520—521, wo seine Werke angeführt werden. Man muß sich hüten, ihn mit Jacobus Latomus (eigentlich Jacques Masson) zu verwechseln, über den man Pacquot in dem unten anzugebenden Werke Tom. 13 S. 58—62 nachsehen kann.

[41]) Rosweijd l. l. S. 395 und 473.

phon, welches jedoch sehr fehlerhaft [42]) gewesen zu sein scheint, gab der Sohn von Johannes Bellerus, Caspar, 1616 zu Antwerpen heraus. Unsere Handschrift benützte in seiner Ausgabe aller Werke unseres ehrwürdigen Thomas auch der Vater Heinrich Sommalius, welcher der Erste die einzelnen Capitel in Paragraphe abtheilte [43]). Rosweijd's schöne, schon oben genannte Ausgabe ist ein ganz genauer, fast fehlerloser Abdruck unserer Handschrift. Sein allbekannter Ordensbruder, Bollandus, besorgte die dritte Rosweijd'sche Ausgabe [44]).

Im Monat Mai 1652 sandte Bollandus unsere Handschrift den Canonicis regularibus sanctae Genovefae in Paris zu, welche mit ihr und noch andern Codicibus in der Hand die Rechte ihres Confraters bewiesen. Achtzehn Jahre später, 1670 nämlich, sandten Henschenius und Papenbrochius dieselbe den Mönchen sancti Germani a Pratis gleichfalls in Paris zu [45]). In der am 14. August 1671 [46]) im erzbischöflichen Palaste gehaltenen Zusammenkunft einiger Gelehrten (unter ihnen finden wir auch Cotelier), um Codices der „Nachfolge Christi" behufs der Entscheidung des so heftig entbrannten Streites über den Verfasser dieses Werkchens zu untersuchen, wurde außer zwölf andern auch unserer untersucht. Der Streit wurde nicht geschlichtet; ein „Non liquet" war das einzige Ergebniß. Das Urtheil dieser Untersuchungs-Commission über unsern Codex haben die Antithomisten für ihre Sache auszubeuten gesucht, nachdem dasselbe natürlich in das Prokrustes-Bett ihrer Willkür eingerückt war. Auf dasselbe werden wir gleich wieder zurückkommen; beeilen wir uns, die Geschichte unserer Handschrift zu Ende zu bringen. Von Paris nach Antwerpen zurückgebracht, verblieb sie dort, bis sie später nach manchen Wechselfällen seit der verhängnißvollen Zeit von 1774 in die Abtei von Tongerloo mit noch vielen

---

[42]) Ibid. S. 473.

[43]) Ibid. S. 472 u. ff.

[44]) Hefer: Diopt. S. 97.

[45]) Gence l. l. S. XXXVIII.

[46]) Amort: Plena ac succ. inf. S. 35 u. ff. und S. 241—251; Mor. certit. S. 27 u. ff.

andern Sachen der alten Bollandisten kam [47]). Aus Geldmangel verkaufte jene Abtei den genannten Vorrath von codicibus manuscriptis et impressis dem Könige Wilhelm I. der Niederlande. Dieser verleibte die schönsten und werthvollsten Bücher der königlichen Bibliothek in's Gravenhaag ein, während er den Rest sammt den Handschriften jener zu Brüssel überwies. Ueber diesen Codex haben auch Einiges Heser [48]), Carräus [49]), Gence [50]), Malou [51]) gesagt; mehr findet sich jedoch über ihn bei Rosweijd [52]) und Amort [53]).

Um indessen das Gewicht, welches diese Handschrift auf die endliche Entscheidung der Frage nach dem wahren Verfasser der „Nachfolge Christi" zu Gunsten des Reguliéren vom Nemelberge [54]) in die Wagschale werfen mußte, zu vermindern, wenn nicht ganz und gar wegzunehmen, haben unsere Gegner, sich stets und überall gleich, allen Aberwitz ihres leidenschaftlichen Geistes aufgeboten. Mit einer Dummdreistigkeit, wie man sie sonst und gewöhnlich nur bei gar schalen Köpfen antrifft, haben sie, freilich in einer oft höchst ernsthaften Form, mit einem großen Aufwande von Flittergelehrsamkeit, höchst kindische Einwendungen, Bedenken, Gegengründe und, weiß Gott, was sonst noch gegen das Anrecht des Thomas auf die Vaterschaft der „Nachfolge" vorgetragen, die sie dem oben erwähnten, von ihnen verzerrten Urtheile des Pariser Vereines über unsere Handschrift entlehnten. Untersuchen wir dieselben.

1. Zu den Erratis, die man in unserer Handschrift bemerkt hat,

---

[47]) Vgl. Bibliotheca Hulthemiana etc. Gandavi 1837. Vol. VI. Manuscrits, S IV—VII.

[48]) Diopt. S. 10.

[49]) L. l. S, 79.

[50]) L. l. S. XXXVII.

[51]) L. l. S. 55.

[52]) L. l. S. 395.

[53]) Plena ac succ. inf. S. 241 u. ff.; Deduct. crit. S, 320 u. ff.; Moral. certit. S. 4—5.

[54]) Das ist der Name des Berges, auf welchem das Kloster der heiligen Agnes lag. Vgl. Chronicon Canon. regul. mont. b. Agnetis (ed. Rosweijd. Antwerp. 1621) S. 2.

und die, man verliere das nie aus dem Auge, gegen Thomas' Autorschaft zeugen sollen, gehört der Umstand, daß das vierte Buch die Stelle des dritten und dieses die jener einnimmt. Diesen vorgeblichen Irrthum indessen theilt unsere Handschrift mit noch andern, welche gleichfalls die jetzt gewöhnliche Reihenfolge der Bücher nicht haben, mit jener Löwener, die Amort nicht blos als Autographon, sondern auch als Protographon, aus dem unsere Antwerpener Handschrift nur ein Apographon-Autographon [55]) sei, ansieht, mit noch einer andern Löwener [56]) Handschrift. Derselbe Irrthum, nämlich die jetzt gewöhnliche Reihenfolge der Bücher nicht zu haben, findet sich auch in der Cölner [57]), der Düner [58]), der Rebdor-

[55]) Plena ac succ. inf. S. 238—239; Moral. cert. S. 4, 5, 19; Deduct. crit. S. 137; Scut. S. 32. Wie dieser Codex nach Löwen gekommen ist, lehrt Amort: Moral. cert. S. 4. Ueber den dort erwähnten Joannes Vlimerius vgl. ibid. S. 21 u. ff. Der Codex scheint jetzt nicht mehr zu existiren. Der in der belgischen Geschichte so bewanderte letzte Bischof von Antwerpen, Corn. Franz Nelis, hatte theils mit eigener Hand, theils durch Andere Cataloge anfertigen lassen über alle in den belgischen Klöstern u. s. f. sich befindenden Handschriften, die auf Belgien bezügliche Sachen enthielten. Diese Cataloge sind jetzt auf der Brüsseler Bibliothek sub 11915—11918. Unter diesen Catalogen befindet sich einer von einer nicht genannten Bibliothek. Weil er indessen S. 83 fin. und S. 84 init. Opuscula propria ipsius (sc. Thomae Kemp.) manu scripta aufzählt, unter denen sich ein Missale secundum antiquum ritum Canon. Regul. Windesh. und eine vita Ledwigis virginis findet, vermuthe ich, daß er die Bücher des Klosters B. Martini der Canonic. regul. zu Löwen enthalte. Es wird noch ein Codex erwähnt, welcher enthält: Soliloquium, Lib. I. de imit., Lib. II. de im., tract. de elevat. mentis u. s. f., Lib. III de imit. Das vierte Buch wird nicht erwähnt, was indessen aus Nachlässigkeit ausgelassen sein wird. Die Reihenfolge der Stücke ist in diesem Codex dieselbe, wie in dem, welcher zu Amort's Zeit in Löwen war; ein Missale von Thomas war gleichfalls dort. Vgl. Deduct. crit. S. 319 u. ff. Sollte es also nicht eben unser Lovaniensis sein? — Ueber „Nelis" vgl. das in der 47. Note genannte Werk S. XXIII—XXIV.

[56]) Amort: Deduct. crit. S. 144; Scut. S. 28.

[57]) Ded. crit. S. 130; Scut. S. 25.

[58]) Deduct. crit. §. 134; Scut. S. 27. Nr. X. In Bezug auf diesen Codex

ser [59]) und in zwei von uns noch näher zu beschreibenden Handschriften. Folgt nun aus dieser vorgeblich invertirten Reihenfolge der Bücher Etwas, was dem Werthe unserer Handschrift irgendwie Abbruch thun könnte?

Aber, frage ich, woher weiß man denn doch, daß Thomas je ein Werk von der „Nachfolge Christi" in vier Büchern in einer solchen Reihenfolge, wie sie jetzt allgemein angenommen ist, habe schreiben wollen? [60]) Welcher innere, welcher nothwendige Zusammenhang besteht denn doch zwischen diesen vier Büchern, der sie als ein Ganzes verbindet? Denkt man denn nicht daran, daß Thomas nur dem ersten Capitel des jetzigen ersten Buches die Ueberschrift: „De imitatione Christi et contemptu omnium vanitatum mundi" gegeben habe? [61]) Ist es seine Schuld, daß Andere **die eine Hälfte der Ueberschrift eines Capitels eines Buches vier verschiedenen, zu verschiedenen Zeiten**

---

hat Malou S. 61 Note 8 einen gar groben Irrthum begangen. Er meint nemlich, daß dieser Codex, den Amort „Dunensis" nennt, dem ehemaligen sogenannten Monasterio Dunensi in Brügge, dem jetzigen Priesterseminar der Diöcese von Brügge angehört habe, und sich auf der Bibliothek des Seminars befinde. Allein hätte er den Bericht bei Amort an beiden Stellen mit einer nur gewöhnlichen Aufmerksamkeit gelesen, so hätte er sehen müssen, daß nicht von dem „Monasterium Dunense in Brügge," sondern von dem „Monasterium B. Mariae **in Dumo** prope Endouen (Eudhoven in Nordbrabant) Leodiensis dioeceseos, um uns der Worte des Chronic. Windesh. S. 184 zu bedienen, die Rede sei. Ueber die Geschichte dieses Kloster sehe man nach: Toppens, hist. eppatus Silvaeducensis S. 268—272; „Katholyk Meyerysche Memorieboek etc." 's Bosch. 1819. S. 557—558; van Rhijn l. l. S. 615 Nr. 30, und das später zu beschreibende Chronic. Bethlemiticum MS., in der Brüsseler Bibliothek Lib. III. Art. 3 §. 4 S. 99. In diesem Codex scheint das dritte Buch gefehlt zu haben. Ueber den Codex, welcher jetzt zu Brügge ist, den Amort „Duniensis" nennt, vgl. Amort: Deduct. crit. S. 141, §. 175.

59) Amort: Ded. crit. S. 148; Scut S. 29.

60) Rosweijd l. l. S. 455 u. ff.; Heser: Summula S. 41 u. ff.

61) Rosweijd l. l. S. 453 u. ff.; Heser l. l. S. 38 u. ff.

geschriebenen, und vielleicht, ja gewiß wohl auch zu verschiedenen Zeiten seinen eigenen Ordensbrüdern und von diesen Andern mitgetheilten Abhandlungen von ihm, die man sich, ohne dazu durch eine directe, bestimmte, wie auch immer gegebene Aeußerung von seiner Seite berechtigt zu sein, zu einem Ganzen zu vereinigen und als ein solches anzusehen die Freiheit genommen hat, als Titel vorgesetzt haben? Wünscht man nun aber zu wissen, warum gerade diese vier Abhandlungen des Thomas mehr, als seine andern Werke gelesen und in Folge dessen zu einem Ganzen vereinigt wurden, so wird man die von Rosweijd [62]) gegebene Erklärung vielleicht befriedigend finden.

2. Wie indessen schon Plautus gesagt hat:

„Bacchae bacchanti si velis adversarier,
Ex insaná insaniorem facies,"

so ist es gerade den Gegnern des Thomas ergangen. Auf jede nur mögliche Weise mußte das so unbequeme und unliebe Zeugniß unserer Handschrift paralysirt werden. Man hat sich zu diesem Ende auf einige Omissionen [63]) berufen, die sich in derselben finden. Und wie steht es denn mit diesen Omissionen? O! „Parturiunt montes et prodit ridiculus mus" — oder richtiger noch — „prodit nihil." Die Mitglieder des oben erwähnten Pariser Vereines (die jedoch, bemerken wir, mehr gelehrte, als kritische Köpfe waren) haben es als eine „insignis omissio" im dreizehnten Capitel des ersten Buches notirt, daß nach dem Hexameter: „Principiis obsta etc." der bei Ovid folgende „versus ad sensum necessarius": „„Cum mala per longas invaluere moras"" ausgelassen werde. Allein ich läugne, daß dieser Pentamenter zum Sinne nothwendig sei [64]). Ein Mann, wie Thomas, wußte gut, was und wie viel er zu citiren habe. Daß er eben nicht mehr, als für seinen Zweck nothwendig war, anführte, zeugt eben dafür, daß er ein Mann von gesundem Urtheile und rich-

---

[62]) L. l. S. 402 u. ff.; vgl. auch Amort: Ded. crit. S. 44.

[63]) Amort Plen. ac succ. inf. S. 242 u. ff.; Moral. cert. S. 17 u. ff.; Scut. S. 11; Malou l. l. S. 121 u. ff.

[64]) Siehe auch Gence z. d. Stelle 28, Note 8; Malou l. l. S. 122.

tigem Tacte war. Es ist ihm nicht übel zu deuten, daß er sich in die Zwangsjacke einer an gewisse Formeln und selbst ersonnene Grundsätze gebundenen, manierirten Gelehrsamkeit, die sich spreizend lieber das ganze Distichon citirt hätte, nicht einschnüren ließ. Wenn sich dieser Vers auch in einigen Handschriften findet, so beweisen eben die Abweichungen derselben von einander, wie man sie in der 65. Note sehen kann, daß er ein von einer andern Hand interpolirtes Etwas ist.

„Et in libro II. cap. XI. fol. 35 verso (unserer Handschrift): **Raro invenitur tam spiritualis** etc. omittitur verbum **invenitur**, quod in margine suppletum est manu recentiori" [66]). So das Pariser Urtheil, das fort und fort als Zeugniß gegen die Autorschaft unseres Thomas dienen muß. Allein in den Handschriften, wie die 67. Note zeigt, findet auch hier keine Uebereinstimmung Statt. Ich läugne auch hier geradezu die Nothwendigkeit jenes Zeitwortes. Denn was ist gewöhnlicher, als daß die Copula: „est" ausgelassen wird? Oder man kann aus dem vorhergehenden Satze ohne Unbequemlichkeit im Gedanken „invenitur" ergänzen. Warum thut man dies nicht? Weil man gewöhnt war an Ausgaben, deren Capitel in Paragraphe abgetheilt sind, und weil man so sich gewöhnt hatte, jeden Paragraph als eine Art Ganzes anzusehen. Ist das nun des Thomas Schuld, der wohl die Bücher in Capitel abtheilte, aber

---

[65]) Es haben den Pentameter aus den von uns verglichenen Handschriften, die wir in unserer Abhandlung beschreiben, folgende, die wir Kürze halber mit I, II u. s. f. bezeichnen wollen, nach der Reihenfolge, in welcher wir sie besprechen:

II (Unde Ovidius: Principiis . . . Nam mala . . . invaluere moras),
VII (Unde quidam dixit: Principiis ... cum ... convaluere moras),
VIII (Unde quidam dixit: Principiis . . . cum . . . longam convaluere moram),
IXb (Unde quidam: Principiis . . . longas convaluere moras),
X (Unde quidam dixit: Principiis . . . longas convaluere moras.)

Bei einigem kritischem Sinne sieht man bald, daß diese Handschriften hier interpolirt sind.

Es fehlt der Pentameter in: IV, VI, IXa, XIa und XIb.

[66]) Vgl. Amort an den Note 62 citirten Stellen.

diese nicht in Paragraphe zerlegte? Warum wollte man an eine solche Erklärung nicht denken, „quae pueris etiam prompta occurrere parvis?"

3. Was mehr noch? „Liturae quorumdam verborum, quae fallente oculorum jactu extra ordinem scripta fuerant, ut in libr. I. cap. 19. fol. 15 verso (1. Linie von Oben): „Exercitia et sanctorum suffragia" tria postrema verba minio deleta, quinta post linea leguntur post idem vocabulum: „Exercitia," quod repetitum fefellit scribentis oculos. Et lib. II. cap. 8. fol. 31 recto (17. Linie von Oben): „Potes cito perdere," etiam haec vox: „perdere," quae post tria vocabula subsequitur, minio deleta est." So der Pariserverein [68]), der diese Liste mit gar vielen Beispielen hätte vermehren können. Aber haben die Herren von Paris damit Jemanden auch die Berechtigung geben wollen, dieses ihr Urtheil gegen die Autorschaft des Thomas anzurufen? — „Non liquet" war ihr Urtheil.

Ehe wir jedoch weiter gehen und den Antithomisten ihren Einwurf als unbegründet zurückgeben, muß ich vorab dieses bemerken: Ich bin mit Heser [69]), der meines Wissens diese Ansicht zuerst aufstellte und begründete, und mit Amort [70]) der Meinung, daß die Zeit der Abfassung unserer vier Bücher der „Nachfolge" in die Jahre 1406—1415 falle. Thomas wurde 1400 von seinem leiblichen Bruder, zu der Zeit Prior von Sanct Agnes, Johannes von Kempen, in den Orden aufgenommen, nachdem er zu Deventer an der Hand von Florentius Radewijns in die Wissenschaft der Heiligen eingeführt war. Während der Zeit seines siebenjährigen Novi-

---

67) Invenitur haben: I (jedoch ist in ihm geschrieben: Raroin venitur talis etc.) VII, X; es fehlt in: IV, VI, IX[a] und XI[b].

68) Vergl. Note 66.

69) Diopt. S. 152. u. ff.

70) De codice Veneto u. s. f. Cöln. 1761. in kl. 8. S. 52 u. ff.; Scut. S. 11. In seiner Deduct. critica gibt er S. 2 u. ff. eine gute synchronistische Uebersicht über das Leben und die Thaten der Gebrüder Johannes und Thomas von Kempen und des Pariser Kanzlers Johannes Gerson. Vgl. auch noch: Moral. cert. S. 3 u. ff.

ciates schrieb er die zwei ersten Bücher, die nichts Anderes enthalten, als „principia, quibus juvenes religiosi instituuntur." Das dritte Buch wird, wenn nicht ganz, doch zum Theile in sein letztes Probejahr fallen. Denn bei einer aufmerksamen Lectüre desselben wird man zwei Stücke sofort bemerken: a. daß Thomas sich aufgezeichnet habe: „lumina divinitus a caelesti Magistro insinuata, quod facere consueverat, ut ex vitae eius serie patet." Und b. daß dieses Buch geschrieben sei: „ab homine religioso nondum sacerdotii charactere insignito. Quoties enim recurrit de sumenda ss. Eucharistia mentio, non de Sacrificio missae loquitur, sed de sola Communione, cf. cap. 6. § 4.: „Displicet sibi . . . a communione etc." Weiter Cap. 35 §. 2 nennt der „Dilectus" den Verfasser einen „Christi tyro" und §. 3 heißt es: „Noli diffidere, noli discedere." Endlich lese und merke man sich die Worte in Capitel 40 §. 2: „Septem tempora mutantur super me . . . quiescat. Nach sechsjähriger Prüfung that er nach dem Berichte eines anonymen, aber gleichzeitigen Ordensbruder im J. 1407 seine Professio. Somit dürfte also das dritte Buch: „jam anno 1407 saltem ex parte a piissimo nostro Thoma scriptus esse, qui tamen jam erat annorum viginti septem" (denn sein Geburtsjahr ist 1379) [71]). Das vierte Buch wird Thomas angefangen haben, „cum proximus esset Sacerdotio," beendigt aber „postquam sacerdotalem dignitatem anno 1413 fuit consecutus." Die ersten Capitel enthalten nichts Anderes, als eine „devota praeparatio ad communionem," vgl. Capitel 1, in dem er darüber handelt: „Cum quanta reverentia Christus sit suscipiendus." Capitel 4 lehrt uns: „quod multa bona praestantur devote communicantibus;"

[71]) Man hat sich nicht gescheut, sogar zu sagen, daß Thomas in seinem siebenundzwanzigsten Jahre ein Werk von so tiefer Kenntniß der Ascetik nicht habe schreiben können. Wie? „Nonne spirat spiritus, ubi vult?" — Ueberdies hat Amort in seiner Plen. ac succ. inf. S. 49 u. ff., Deduct. crit. S. 50 u. ff., Moral. certit. 104 u. ff. durch die Anführung der schriftstellerischen Thätigkeit des Johannes Duns Scotus, des Bonaventura u. s. f. eine solche Möglichkeit genügend nachgewiesen.

aber Cap. 5 handelt: „de dignitate Sacramenti et statu sacerdotali," wo man vor Allem in §. 2 die Worte „Ecce sacerdos factus es . . . exhibeas" zu beachten hat. Weiter: den Mitgliedern des Ordens lag ihren Statuten gemäß ob, sich unter Anderm auch mit Abschreiben von Büchern zu befassen; wie sie sich denn auch nach dem Ausweise der Geschichte damit befaßt haben [72]). Thomas selbst schrieb auch viele Bücher [73]), wie z. B. „scripsit Bibliam nostram totaliter et multos libros pro domo et pro pretio [74])," von denen, wie wir sehen, noch jetzt einige als sprechende Zeugen vorhanden sind. Sollte es nun noch gewagt sein, anzunehmen, daß auch unsere vier Tractätchen öfter von ihm abgeschrieben seien, sei es „pro domo," sei es „pro pretio?" Das Löwener Protographon-Autographon [75]) erhebt diese Vermuthung zur vollen Gewißheit. Ferner: Wer Eines und Dasselbe oft abschreibt, wird mit demselben naturgemäß ganz vertraut. Wenn man nun aber seines eigenen Geistes Product, das man überdies ja durch und durch kennt, oft oder wenigstens einige Male abschreibt, kann man da (man verzeihe mir den Ausdruck) dasselbe nicht wohl träumen? Was hat es nun noch Auffallendes, daß, da der Geist stets der Feder vorauseilt, hier und da ein Wort übersehen und ausgelassen wird? Wen wird es da noch Wunder nehmen, daß manche Wörter doppelt geschrieben werden und also wieder zu tilgen sind? Wer wird da noch staunen, wenn oft sogar ganze Reihen übersehen werden, daß man sohin zu früh setzt, was erst später folgen muß, daß man also zur Durchstreichung des Geschriebenen gezwungen wird? Nimm noch hinzu, daß in einem Kloster Alles Tag für Tag zur festgesetzten Stunde auf den Ruf der Glocke geschieht. Wird nun nicht

---

[72]) Vgl. die sehr interessanten Notizen im „Chronic. Windesh." S. 101—108; S. 420 u. ff.; S. 282, 364, 390 und öfter. Thomas von Kempis: in vita Gronde cap 1 S. 69, in vita Cacabi cap. 12 S. 103 des III. Tom. der Oper. omn. ed Colon. 1759; endlich die in der 7. Note genannten: Annal. I. S. 36.

[73]) Rosweijd l. l. S. 512 N. 8.

[74]) Chronic. monast. sct. Agnet. S. 137.

[75]) Vergleiche Note 55.

Thomas oft geeilt haben, um einen Satz oder oft eine Seite, denen zu ihrer Vollendung nur Weniges noch fehlte, zum Abschlusse zu bringen, ehe das Glöcklein ihn rief? Ist es nun nicht im Gegentheile ein sprechender Beweis für die Sorgfalt und Genauigkeit unseres Thomas beim Abschreiben, daß sich unter diesen Umständen nur so wenige Lituren u. s. f. in den von ihm gefertigten Abschriften finden? „Caeterum," sagt Amort [76]), „festinatio scribendi, studiosa licentia omittendi et arrepta libertas aliqua omittendi potius ostendit, Thomam Kemp. usum esse jure paterno in partum suum, quod non usurpasset in alienum. Quando descripsit Bibliam, egit majori sollicitudine, non multum erravit; si Thomas Kemp. credidisset libellum de Imitatione esse alterius opus, quo post S. Scripturam vix aliud reperitur dignius, majori sollicitudine in describendo, et minori libertate in omittendo vel mutando usus esset; ein Wort, das Alles erklärt, was man in Bezug auf diesen Punct gegen unsere Handschrift vorgebracht hat. Daß indessen nicht Alles in Amort's Worten wahr ist, wird der Leser aus Dem ersehen, was wir Oben und in den Noten gesagt haben. Ehe ich weiter gehe, möchte ich Jene, die diesen Einwurf gegen Thomas' Autorschaft vorgebracht haben, fragen, ob sie, ohnehin nicht emunctae naris, wohl je selbst viel mit der Feder beschäftigt gewesen sind [77]).

4. Weil es indessen nur zu wahr ist, was bereits Martialis gesagt hat:

„Non cuicumque datum est habere nasum,"

so sind mit einer Erklärung, wie sie von Amort und uns gegeben ist, Thomas' Gegner noch nicht zufrieden gestellt. Getreu ihrer Maxime: „Ego certe dantem iura Catonem non agnosco" lernen sie nie Etwas, noch auch wollen sie sich belehren lassen. „Heus tu," rufen sie, „deprehenduntur in apographo illo Antwerpiensi a vobis tantis laudibus elato nonnulli Soloecismi: ut in libro quarto (qui in aliis est tertius) cap. 36 fol. 94 verso (8. Linie von Oben):

---

[76]) Scut. S. 11 Argum. 13; vgl. auch Moral. cert. S 96 Nr. 9.

[77]) Amort: Plena ac succ. inf. S. 75.

Quodsi ad praesens tu videris „succumbi," pro: „succumbere," et cap. 55 fol. 113 verso (4. Linie von Unten): „stips" inutilis pro: „stirps" inutilis. Quid dicis de his?" Thomas würde etwa in ähnlicher Weise erwiedert haben, wie Ovid es that:

„Nec te mirari, si sunt vitiosa, decebit
Carmina, quae faciam paene poeta Getes.
Ah pudet, et scripsi Getico sermone libellum
Structaque sunt nostris barbara verba modis."

Und ich, indem ich auf meine Bemerkungen in der 78. Note verweise, sage mit Herodes Atticus bei Gellius Noct. Att. 9, 2: „Video barbam et pallium video; philosophum non video."

Aber auch nach dieser derben Abfertigung sind wir dem „Quos ego" dieser Streitritter nicht entgangen. „Quasi cum viginti millibus veniunt ad me," mag auch Thomas von sich sagen. Mit welcher Waffe wollen die Antithomisten denn jetzt dem Thomas zu Leibe gehen? Am Schlusse der „brevis ammonicio spiritualis exercitii," des letzten Tractätchens in der Antwerpener Handschrift auf Fol. 192ᵇ heißt es: „Finitus et completus anno Domini etc. per manus fratris thome etc." Da sich nun auch am Ende des ersten Theiles der von Thomas geschriebenen Bibel, am Schlusse des Buches Ruth [79]), die er denn doch wahrlich nicht verfaßt hat, dieselbe Formel findet: ist es nun nicht einleuchtend, daß Thomas nur Abschreiber, nicht Verfasser der „Nachfolge" war?

Wir erwiedern darauf:

1. Es fehlt im Löwener Codex [80]), der denn doch nach Beweisen,

---

78) Es haben succumbi: I, VI, VIII, IXᵃ und IXᵇ; succumbere: IV u. VII. Es haben stips: I, IV, VI, IXᵃ (in dem jedoch der Bindestrich zwischen i und p ungewöhnlich lang ist); stipes: VII; styps: VIII; stups IXᵇ. — Uebrigens hat Amort: Ded. crit. S. 187—237 und Scut. S. 43 ein ganzes Register von Solöcismen im Thomas gesammelt.

79) Rosweijd l. l. S. 512, N. 7; Amort. Plena ac succ. inform. S. 78.

80) Amort: Plena ac succ. inf. S. 79; Scut. S. 12, Arg. 14; Moral. cert. S. 28 §. 17 und S 35 §. 28; Heser: Summul. S. 33 u. ff.

welche vor dem Richterstuhle einer vernünftigen Kritik über allen Zweifel erhaben sind, von Thomas geschrieben ist, jegliche Unterschrift. Folgt nun daraus, daß Thomas nicht der Verfasser der Werke ist, die sich in jenem befanden?

2. Muß man denn auch eben so gut alle andern Werke, die das Antwerpener Manuscript enthält, eben so auch die Werke in der Kortrijker Handschrift, über die wir in der 88. Note berichteten, dem Thomas absprechen. Vor dieser Consequenz schrecken die Antithomisten selbst zurück. Legt man ihm die übrigen Tratätchen des Antwerpener Coder bei, warum denn nicht auch jene vier Tractätchen desselben, welche man jetzt zusammen die „Nachfolge Christi" nennt?

3. Dem Thomas die Vaterschaft jener vier Tractätchen absprechen, schließt die größte Beschuldigung in sich ein, die man je gegen Thomas erheben könnte. Denn lag ihm nicht die Verpflichtung ob, wenn er vier Tractätchen, die 115 Blätter einnehmen, mit seinen eigenen Abhandlungen, deren Inhalt nur 72 Blätter anfüllt, zu einem Ganzen vereinigte, das fremde Eigenthum als solches scharf von dem seinigen zu sondern? Thomas, von dem das Chronicon Bethleemiticum sagt: „Non fuit ex his, qui gloriam absque merito et meritum absque opere habere cupiunt." — Thomas sollte eines solchen literarischen Raubes sich schuldig gemacht haben? „Quem Jupiter vult perdere, prius dementat," ist auf euch, Antithomisten, vollkommen anwendbar. Wie? Habet ihr denn nicht in den von Thomas gelieferten Biographien des Florentius Radewijns, des Lubertus Berner, des Amilius von Büren, des Johannes Cacabus [81]) (Ketel) gelesen und gesehen, wie scharf dort fremdes Eigenthum von dem seinigen gesondert wird? Hättet ihr euch doch ein wenig besser in Thomas' eigenen Schriften umgesehen, auch in seine Denk- und Anschauungsweise euch ein wenig hineingelebt, wahrlich ihr hättet keine „nubes pro Junone" umfangen.

4. Seit wann und nach welchem Sprachgebrauche schließen die Worte: „Finitus et completus per manus fratris etc." die

[81]) Oper. om. ed. Col. 1759. Tom. III. S. 63 u. ff.; 87 u. ff.; 97 u. ff; 105 u. ff.

Autorschaft eines Werkes aus [82])? Thomas war in Bezug auf das Antwerpner Autographon „Verfasser-Abschreiber," wie ihn, nach Amort, Malou [83]) treffend nennt.

Aber warum setzte er denn der „Nachfolge" seinen Namen als Verfasser nicht vor? fragen die Antithomisten weiter. „Nos ipsi," sagt Amort [84]), „jam dudum monuimus, hanc (das ist, wie sie sich im Antwerpener Codex findet) subscribendi formulam referre librarium, non tamen negare authorem. Erat Thomas Kemp. ex professione librarius; victus monasterii quaerebatur ex descriptione librorum. Quis restrinxit ei libertatem, non describendi ac distrahendi sua propria opuscula? Si restrinxit nemo, qua ergo subscriptione uti debuit? authoris, vel librarii? Si tibi visum fuisset, ut utereris subscriptione authoris, Thomae nostro certe suasit humilitas, ut abstrahendo ab authore uteretur subscriptione librariis usitata. Putat Mabillonius, hac Antverpiensi subscriptione omnes seductos esse, qui saeculo XV. agnoverunt Thomam Kemp. pro authore. Sed num ignorabat saeculum XV. suam consuetudinem, et librariorum omnium formulam? Si tunc in toto mundo nullus extitit, qui ignorabat, hanc subscriptionem esse consuetam librariorum formulam, quis ita seduci potuit, ut ex hac ipsa formula colligeret authorem? Profecto hoc dicere idem est, ac si dicerem, moderno tempore totum mundum ita seduci posse, ut in libro, cui nullum authoris nomen praefixum est, subscriptum typographi aut Bibliopolae nomen accipiat pro nomine

---

[82]) Rosweijd l. l. S. 396; Hefer: Summ. S. 29 u. ff.; Amort: Plen. ac succ. infor. S. 78; Ded. crit. S. 87; Moral. cert. S. 35; Ghesquiere l. l S. 40; Malou S. 58 und 120.

[83]) L. l. S. 120 N. 1.

[84]) Scut. S. 12, Arg. 15. Es nimmt uns übrigens Wunder, daß noch kein Antithomist daran gedacht hat, „completus" durch „complicatus" zu erklären, in welchem Sinne es nach Du Cange l. l. in h. v. im Mittelalter wohl gebraucht wurde. Welch' einen Siegesgesang hätte der „Gersenista Schyrensis," d. h. der Benedictiner „Angelus März," bei diesem Funde nicht anstimmen können?!?

authoris. Licet quidem nunc Bibliopolis sua propria opuscula edere; idem tunc licuit librariis, sed mundus aliud certe fundamentum habuit, cur Thomam pro authore susciperet, quam illam Antverpiensem subscriptionis formulam." Ich werde §. 6 auf diese Frage wieder zurückkommen müssen; darum vorläufig diese Antwort aus Amort, welchen ich deßhalb so oft nenne, um seine Verdienste, wie um die Theologie überhaupt, so die um Thomas insbesondere Alle sehen zu lassen.

Aber ehe wir weiter gehen und den Antithomisten, die schon mit einer neuen Einwendung uns in die Enge zu treiben hoffen, antworten, diese Eine Frage:

Würde bei der Eifersucht der Orden auf einander, wohl je ein Orden es zugestanden, wenigstens stillschweigend es haben hingehen lassen, wenn ein Mitglied irgend eines andern Ordens als der Verfasser eines Werkchens, wie der „Nachfolge," wäre angesehen worden, das von Einem ihrer Mitbrüder geschrieben war? Würden sie nicht laut ihre Rechte reclamirt haben? Und sie sollten einem Thomas, einem Zöglinge der Deventer Schule, die ihren ganzen Unwillen sich zugezogen hatte, einem Mitgliede der ihnen so unliebsamen Windesheimer Congregation, deren Blüthe, deren Ruhm sie mit scheelen Augen ansahen, diese unverdiente Ehre haben zu Theil werden lassen? Wäre der Verfasser der „Nachfolge" auch kein Mitglied ihres Ordens, sondern jede andere Person gewesen, würden sie die Gelegenheit unbenützt gelassen haben, die Deventer Schule, die Windesheimer Congregation, die sich entweder selbst mit fremden Federn zierte, oder sich wenigstens mit denselben von Andern zieren ließ, deßhalb an den Pranger zu stellen und herabzusetzen? — Credat Judaeus Apella!

Zu allen Zeiten hat es Leute gegeben und es gibt deren noch, deren Maxime Göthe uns in folgenden Versen beschreibt:

„Im Auslegen seid frisch und munter
Legt ihr's nicht aus, so legt was unter."

Das bekannte: „Ama nesciri," welches in der Nachfolge 1. Buch, Cap. 2 §. 3 sich findet, hat man auch zur Theilnahme an dem Kampfe gegen Thomas und die Thomisten aufgerufen. Wird nicht

der Verfasser nach dieser seiner Maxime gleichfalls haben unbekannt bleiben wollen [85]? Ich erwidere, daß der Verfasser Anfangs aus guten Gründen, wie wir gleich sehen werden, unbekannt mochte bleiben wollen. Aber ein Mal genannt und bekannt, hat er seinen Namen auch stets später in der Unterschrift genannt. Warum?

1. Um (denn mit euch, Antithomisten, muß man in haarspaltender Weise verfahren und überdies . . . ridiculum acri fortius et melius magnas plerumque secat res) sich keiner fremden Sünde fernerhin mehr schuldig zu machen, indem er durch Verschweigung seines Namens Keinem Veranlassung sein wollte zu dem: „Ne concupiscas aliena." — Utinam hoc, o Antithomistae, cognosceretis et hac quidem die vestra.

2. Gute Abschreiber waren bekanntlich sehr gesucht. Die Anfertigung von Handschriften aber „pro pretio" war ein Mittel, mit dem man theilweise die Unterhaltungskosten des Hauses deckte. Jene Unterschrift war also ein Empfehlungsbrief für das Kloster, eine Art „Adressenkarte [86]."

3. Eine „interpretatio authentica" schneidet alle weitere Erörterung über den Sinn einer Aeußerung, eines Wortes u. s. f. ab. Siehe hier denn eine solche! Im Chronicon s. Agnetis S. 13 heißt es: „Erat tunc quoque in primitivis fratribus tam vehemens dilectionis fervor, ut alius alium humilibus operibus vincere satageret: ac mutuis etiam inflammarent obsequiis. Itaque dum alius quiesceret, alter maturius surgens opus

---

85) G. Grégory, Histoire du livre de l'imit. etc. Tom. I. S. 78.

86) Sollten indessen in der Seele eines Antithomisten Skrupel über die Erlaubtheit einer solchen Empfehlung entstehen, so wird ihn davon ein Capitel, das in der unseres Wissens unausgegebenen Nummer 11890 fol. 3 rect. u. ff. sich findet, befreien können. Der Titel desselben lautet: „Quod in tribus casibus potest homo non solum proximos vel superiores suos, verum etiam se ipsum laudare et causam suam commendare." Die drei Fälle sind: propria necessitas, proximi utilitas, rei publicae, maxime catholicae ecclesiae vel fidei defensio. Das ist eine interpretatio authentica; denn sie ist von einem Mitgliede desselben Ordens gegeben.

latenter implevit. Quod si parumper tardior quis processisset, qui agilior videbatur, locum tardioris praeoccupabat. Inveniebatur plerumque res gesta exterius: et nesciebatur auctor operis. Sic ostensa fuit charitas in opere, et humilitas custodita in corde, iuxta illud: Ama nesciri."

Mit diesen Worten nehmen wir vorläufig von den Antithomisten Abschied, um zu handeln in

§. 6. Von der Handschrift des ehemaligen Carthäuserklosters in Brüssel. Neuer Beweis, daß Thomas der Verfasser der „Nachfolge" ist. Angabe der Gründe, warum Thomas sich gleich Anfangs nicht als deren Verfasser nannte. Nachweisung, wie diese Bücher ins Publicum gelangten und des Verfassers Name bekannt wurde. Ueber die vorgeblich noch nicht herausgegebenen admonitiones valde utiles des Florentius Radewijns.

Die Handschrift, welcher unsere Untersuchung sich jetzt zuwendet, enthält die Nummer 2581—2589. Dieser Codex besteht ganz aus Pergamentblättern in kl. 4., deren einzelne Seiten 22, 23, 24 und 25 Reihen enthalten. Dieser Handschrift sind vier, jedoch nicht nummerirte Blätter gleichfalls von Pergament vorgesetzt. Oben auf Fol. 1ª lesen wir: „Emit hunc Librum a Cartusia sylvee s. Martini cum multis alijs et quidem care soluit Cartusia Bruxellensis 1645." Fol. 1ᵇ gibt an, welche Werke dieser Codex enthält. Fol. 2ª—4 enthalten die Inhaltsangaben der Capitel des ersten Tractatus in diesem Codex, welcher unser jetziges drittes Buch ist. Dieses nimmt Fol. 1ª — 60ª ein. Die Ueberschrift — welche nebst den Seiten- und Capitelzahlen in den tabulis capitulorum und den Ueberschriften der Capitel oder Bücher, und den Unterschriften der Letztern mit rother Dinte geschrieben ist — dieses Buches auf Fol. 1ª lautet also: Incipit liber internae consolacionis de interna Christi locucione ad animam fidelem. Hier enthalten die Worte: de interna Christi locucione u. s. f. natürlich die Inhaltsangabe des ersten Capitels. Die Unterschrift lautet: Explicit

devotus tractatus cuiusdam regularis de interna locucione Christi ad animam fidelem. scriptus per manus fratris iacobi baenst layci redditi Finitus in anno iubileo. MCCCCL° . . (dieser zweite Punct ist von rother Dinte) XIII° die mensis Octobris. Et pertinet ad carthusieñ domus silve sancti martini prope Geraldi montem. Deo gratias. Fol. 60^b enthält die Inhaltsangabe der Capitel und tiefer unten die Worte: Incipit tractatus puus (= parvus) dictus regnum dei et sunt ammoniciones bone ad interna trahentes et primo de interna conversacione. Dieser Tractatus geht von 61^a—76^b, wo wir die Worte lesen: Explicit tractulus parvulus dictus regnum dei. Scriptus per manus fratris iacobi baenst redditi layci oretis propter deum pro eo. Finitus anno domini MCCCC° LI°. XVI° die mensis marcii || Deo gratias semper. Es folgt ein nicht nummerirtes Fol., auf dem wir oben lesen: Incipit tabula in libello sequenti de ymitacione Christi et contemptu vanitatum mundi. C ||. (i. e. Capitulum) De vanitatibus mundi ibid. LXXVII etc.; auf fol. avers. steht: Explicit tabula sequentis opusculi. Oben auf Fol. 77^a steht: Incipit parvus tractatus de ymitacione Christi et de contemptu vanitatum mundi, der sich von Fol. 77^a—105 erstreckt, wo wir am Schlusse den Worten begegnen: Explicit libellus de ymitacione Christi scriptus per manus fratris iacobi baenst redditi layci. Finitus anno domini M°CCCC°LI°.VI° die aprilis oretis propter deum pro eo. — Incipit, heißt es Fol. 105^b, tabula in opusculo sequenti de sacramento, das auf Fol. 106^a statim post. med. beginnt nach der Ueberschrift: Incipit tractatus de sacramento, und geht bis 133^b, wo es heißt: Explicit tractatulus dulcissimus de sacramento corporis et sanguinis Christi. Scriptus per manus fratris iacobi baenst redditi layci. Finitus anno domini M° CCCC° LI°. XXVIII° die mensis iunii. Oretis propter deum pro eo.

Diesen Codex haben auch Amort [87]) und Gence [88]) angeführt,

---

87) Ded. crit. §. 163, S. 132; Scut. S. 26, Nr. VII.

88) L. l. S. XXXIX.

welche denselben nach der Angabe des Philippus Schifflet falsch dem Jahre 1463 zuweisen. Schifflet hat aber in der Handschrift die zwei Puncte, deren Letzter, wie bemerkt, roth ist, übersehen und das Datum des Tages zur Jahreszahl gezogen; ein Schnitzer, vor dem ihn bei einiger Aufmerksamkeit schon die Worte: anno iubileo hätten bewahren können. Auffallend ist es, daß Malou, der denn doch diesen Coder, wie wir bald sehen werden, in seinen Händen hatte, nicht erkannt hat, daß der Coder der Karthause zu Brüssel, den er S. 60 als den siebenten Zeugen für Thomas anführt, eben jener sei, den er vor sich hatte.

Läßt sich nun aus dieser Handschrift, die den Verfasser nur ganz allgemein nennt, irgend wie Etwas zu Gunsten des Thomas ableiten?

Ich trage nicht das mindeste Bedenken, auf diese Frage mit einem „Ja" zu antworten. Wie so das? Der Ausdruck „cuiusdam regularis" kann nur auf ein Mitglied des Ordens der Canonici regulares bezogen werden, weil diese selbst sich schlechtweg so nennen und von der ganzen Welt so genannt werden! Das hat schon Amort [89]) sattsam nachgewiesen; zur Bestätigung des von ihm

[89]) Deduct. crit. S. 142; Scut. S. 25 Nr. V und S. 26 Nr. VI. Der Coder des Karthäuserklosters d. h. Barbara zu Cöln enthält auch zwei von unsern Tractätchen, außer andern Werken des Thomas (vgl. Amort: Ded. crit. S. 130; Scut. S. 25), mit der Ueberschrift: „Aliqua opuscula cuiusdam devoti Regularis;" jedoch hat am Rande schon frühzeitig eine andere Hand beigefügt: „cuius nomen est Thomas Kempis Conventus prope Swollis." — Daß man allgemein die „Canonici regulares u. s. w." einfach „Regulares" nannte, kann man aus dem, dem zweiten Drittel des fünfzehnten Jahrhundertes angehörenden Coder der Brüsseler Bibliothek sub Nr. 1574 ersehen. Er gehörte „Carthusiensium domui Sophiae prope Buscudunum." Wir finden darin dieses: Incipit Breviloquium fratris Gerlaci regularis pro danda occasione spiritualis exercitii cuidam bonae voluntatis clerico;" am Schlusse heißt es: „Explicit Breviloquium Gerlaci regularis." Ueber diesen Petrus Gerlacus vgl. Chronic. Windesh. S. 520 u. ff. Und nun lese man noch endlich diese Notiz in einer andern Handschrift: „Dit boec hoert toe dē nōnē regularissen tottē heiligen elfdusent meechdē bijnen Utrecht." — „In duobus aut tribus testibus constat omne verbum."

Gesagten haben wir in der 89. Note noch Einiges beigebracht. Um den Leser hier nicht lange aufzuhalten, möge dieses genügen. Es finden sich in vielen niederländischen Städten, z. B. in Amsterdam, Straßen, welche den Namen: „de **Regulierenstraat**" tragen, eben weil in diesen Straßen sich Häuser dieses Ordens befanden. Die Sprache des alltäglichen Lebens liebt die Kürze und haßt alle Pedanterie, wie der Teufel das Kreuz. Aber die Gelehrten? O, ja . . . **quandoque bonus dormitat Homerus!** Denn siehe, ohne irgend eine Berechtigung von Seite des Verfassers, wer er denn auch sein möge, ohne die Auctorität von Handschriften zu haben, geben sie ein Buch heraus, dessen Titel ist: . . . „Libri quatuor de Imitatione Christi." — O, Antithomist! **Ex ore tuo iudico te.**

Es scheint mir hier der Ort zu sein, kurz anzugeben, warum Thomas nicht gleich öffentlich sich als Verfasser an der Spitze seines Werkes genannt hat.

Ohne die Gegner des Thomas zur Lieferung eines Beweises dafür auffordern zu wollen, daß Thomas diese Tractätchen beim ersten Niederschreiben derselben für die Publicirung bestimmt habe, erwiedere ich auf jene Frage dieses:

1. Hat er diese Abhandlungen gleich Anfangs in der Absicht niedergeschrieben, um sie zu veröffentlichen, so konnte er zur Weglassung seines Namens sich durch die Absicht bewegen lassen, um so williger Gehör zu finden. Wie ungern von den Bettelmönchen, in deren Klöstern damals oft die Zucht nicht absonderlich gehandhabt wurde, von den Geistlichen, deren Leben und Wandel oft nur zu wenig ihrem erhabenen Berufe entsprach, ja mit den kirchlichen Vorschriften leider nur zu häufig im schneidendsten Widerspruche stand, die Deventer Schule mit ihren Gesinnungsgenossen, den **Canonicis regularibus** der Windesheimer Vereinigung, gesehen wurde, lehrt die Geschichte. Hatte man es ja bei dem damaligen Bischofe von Utrecht dahin zu bringen gewußt, daß er Groote das Predigen verbot [90]). Unter den Laien gab es gleichfalls Viele, denen das

---

90) Thomas in vita G. Groote c. 9 u. 18 und S. 31—32; Chronic. Windesh. S. 10—25; Delprat. l. l. S. 23 u. ff.; Clarisse l. l. Thl. 8

Leben und Wirken jener Schule wenig mundgerecht war. Was von dieser Schule ausging, war schon im Voraus gerichtet; man ließ es unbeachtet und ignorirte es. Wollte darum Thomas Eingang mit seinen Abhandlungen finden, wollte er mit ihnen und durch sie wirken, so war die Verschweigung seines Namen fast eine conditio, sine qua non.

2. Frage ich mit Rosweijd [91]): Warum nannte er z. B. auch seinen Namen nicht in der Ueberschrift der von ihm verfaßten und seinen Ordensgenossen im Kloster der h. Elisabeth bei Briel zugeeigneten Biographie Liduvinae virginis? — „Bona si qua in te videris, non tibi adscribas, sed deo, et ea, quantum in te est, aliis abscondas et celes, iuxta verbum beati Augustini: „Ama nesciri.“ O verbum breve, sed dulce et gloriosum et in corde semper, nunquam (eine spätere Hand hat: non über: nunquam — falsch genug! — beigeschrieben) vero in ore cuiuslibet religiosi merito revolvendum. Qui enim, ut Gregorius dicit, pro virtutibus, quas agit, humanas laudes appetit, rem magni meriti vili pretio venalem portat,“ heißt es in den Ineditis seines Ordensbruders und Zeitgenossen Johannes von Schronhoven. Das war auch Thomas' Maxime, so lange nicht wichtige Gründe geboten, das: „Nesciri“ in ein: „Sciar“ übergehen zu lassen. Und wie, wenn das: „Sciri“ nicht von ihm selber ausging?

Ich kann nun die Mittheilung der Ansicht, welche ich mir, wie ich glaube, der Natur der Sache ganz entsprechend von der Veröffentlichung, namentlich unserer vier Abhandlungen, kurzab gewöhnlich „die Nachfolge Christi“ genannt, gebildet habe, meinen Leser hier

---

S. 354 u. ff. Man denke nur an Groote's Rede contra focarias oder focaristas in Synodo Trajectensi 1383 (die Clarisse l. l. Thl. 1. S. 364 u. ff. hat abdrucken lassen), und der Haß vieler Cleriker gegen Groote und seine Gesinnungsgenossen ist erklärbar genug. — Vgl. noch Delprat l. l. S. 41 — 45 und an andern Stellen, und Amort: Deduct. crit. S. 54. Auch denke man nur an die Angriffe der „Devoti“ von Matthäus Grabo, vgl. Chronic. Windesh. S. 537 u. ff.

[91]) L. l. S. 364 u. ff.

nicht länger vorenthalten. Thomas schrieb seine Gedanken, seine Erleuchtungen, in der Sprache der geistlichen Uebungen „Lumina" genannt, seine Selbstaufmunterungen nieder. Der Novizenmeister las sie, zeigte sie den Obern, sie wurden den Ordensbrüdern bekannt. Man zeigte sie Diesem und Jenem außerhalb des Klosters, der mit dem Kloster oder mit einzelnen seiner Glieder in Verbindung stand, etwa um ihn so zu ermuntern, eine Abschrift derselben sich „pro pretio" anfertigen zu lassen. Das Geschriebene fand allgemeinen Beifall, man erbat es sich zur Abschrift, oder ließ sich im Kloster eine Abschrift anfertigen. Jeder fühlte bald, daß hier Alles vom Verfasser selbst durchgemacht, erfahren, erlebt sei. So etwas, wie diese einfachen Belehrungen, in so ungezwungener Form, in so einfacher, kunstloser und doch so warmer und eindringlicher Sprache hatte man lange nicht gesehen, seines Gleichen kannte man nicht. Alles fühlte sich von ihnen angezogen, wurde von ihnen fortgerissen. Man konnte nicht widerstehen; es kam vom Herzen, darum ging's auch zum Herzen. Wer ist der Verfasser? fragte man. Der Eine verschwieg, Thomas' Wunsche entsprechend, den Namen, ein Anderer gab zur Antwort: „Regularis quidam," ein Dritter spielte etwa auf den Namen desselben an, ein Vierter nannte ihn — das Geheimniß war ein öffentliches. Unsere Zeit liefert ein Pendant, wenn auch in gar großem Abstande, zu dieser Geschichte über den Namen des Verfassers der „Nachfolge Christi." Wer kennt nicht die vortrefflichen „Libri tres de studio religiosae perfectionis excitando, augendo et conservando." Wer mag sie geschrieben haben? fragte man. „Ein Ordensmann," hieß es. „Aus welchem Orden denn?" fragte man weiter. „Ein Jesuit soll es gemacht haben." „Aber, wie heißt er denn?" „Der Ordensgeneral selbst soll Verfasser desselben sein." Der Eine behauptete es, ein Anderer widersprach dem nicht, ein Dritter bestätigte es — und jetzt weiß alle Welt, daß Roothaan der Verfasser war. Es fehlt nur noch, daß man auf dem Titelblatte den Namen beifügt.

Daß diese Abhandlungen successive ins Publicum gelangt seien, wird man schwerlich in Abrede stellen können. Der Umstand, daß sich oft nur einzelne Tractätchen, oft auch zwei oder drei

in den Handschriften finden, scheint jener Annahme noch mehr Wahrscheinlichkeit zu geben [92].

Wenn nun die Antithomisten gewünscht, doch, was sage ich: gewünscht? nein, wenn sie es als Schuldigkeit von Thomas gefordert haben, daß er sofort bei der ersten Veröffentlichung seiner Abhandlung sich hätte nennen sollen, so haben sie dadurch bewiesen, daß sie gar keine Einsicht in die Sache hatten. Und überdies, weil sie, wenn ihnen die Fähigkeit innewohnte, ein solches Buch, wie „die Nachfolge" zu schreiben, voll Eifersucht auf ihren Ruhm, sofort ihren Namen dem Werkchen würden vorgesetzt haben, so hätte Thomas eben so handeln müssen. Sie können sich eben den Thomas nicht anders denken, wie sie selbst sind — an kleinlichem Sinne darf er ihnen ja nicht nachstehen!

Noch ist es uns indessen nicht gestattet, von unserm Codex Abschied zu nehmen. Aus ihm nemlich hat Malou ein vorgeblich nicht herausgegebenes Werkchen: „Incipiunt quaedam admonitiones valde utiles Domini (Malou hat falsch: „divi?!" gelesen) Florentii, quondam patris (Malou: prioris; die Handschrift hat: pr̄is, d. i. patris; prioris wird pir̄is [93]) geschrieben) domus clericorum in Daventria"

---

[92]) Z. B. der Osnabrücker, der Bethlehemer, den wir unten beschreiben werden, enthalten nur das erste Buch; ein Codex der Karthäuser zu Capelle, der später länger unsere Aufmerksamkeit in Anspruch nehmen wird, hat nur das vierte Buch u. s. f. Ueber die andern Handschriften mag man Amort an den schon so oft angeführten Stellen nachlesen.

[93]) Wollte man dagegen einwenden, daß, weil pr̄is nach vorgenommener Rasur geschrieben ist, der Librarius einen Irrthum sich habe zu Schulden kommen lassen, so will ich mich wohl hüten, die Möglichkeit eines solchen zu läugnen. Allein, daß unsere Lesung: „patris" die richtige sei, dafür zeugt eben die Rasur und auch Folgendes: 1. Florentius war von Groote als rector devotorum domus Daventriensis angestellt, vgl. Chronic. Windesh. S. 23,45 und 53 u. ff.; 2. nennt ihn Thomas in der vita desselben fast immer nur: pater, nicht aber: prior, vgl. vita Florentii S. 37, 59, 65 und vita Luberti Berneri S. 76; Chronic. Windesh. S. 25, 572 fin.; Chron. s. Agnetis S. 159. Man nannte ihn oft auch wohl „Magister;" allein der gewöhnliche Name war „Dominus Florentius."

veröffentlicht [94]). Es trägt die Nummer 2586 und nimmt die Fol. 160ᵇ—164ᵇ ein; die Abschrift ist 1451 gemacht; denn die vorhergehende Schrift ist am 13. Juli 1451 beendigt, und die zweite nach unserm Stücke am 26. Juli desselben Jahres.

Aber wie steht es um dieses vorgeblich unedirte Werkchen? Es ist schon vor mehr, als zweihundert und fünfzig Jahren veröffentlicht. Und wo? Hinter der vita des Florentius von Thomas, auf S. 63—68 der Ausgabe: Oper. om. Tom. III. ed. Col. 1759. Das hätte doch, dünkt uns, nicht leicht übersehen werden können. Merkwürdig, ja unbegreiflich ist es fast, wie man einer solchen Nachlässigkeit sich schuldig machen konnte. Freilich lautet die Ueberschrift bei Thomas: „Quaedam notabilia verba Domini Florentii presbyteri." Aber was thut Das zur Sache: es ist denn doch derselbe Inhalt. Es finden sich freilich einzelne Abweichungen in der Handschrift von dem Texte, wie ihn Thomas gibt, hier und da ist Einiges kürzer gegeben, Anderes mehr erweitert, Einiges fortgelassen, Anderes beigefügt; aber auch so ist es ein und dasselbe Opusculum mit dem von Thomas veröffentlichten. Es ist, um es kurz zu fassen, nur eine andere Recension, deren Entstehung sich an der

---

[94]) Jedoch nicht sehr genau, wie folgende Liste zeigen wird: S. 216 L. 17 v. O. lies: vultus; ibid. L. 29 quando nihil; L. 35 ipsi ea intelligi S. 217 L. 19 quia nec; L. 22 passionem, quae regnat (der Librarius hat falsch über a in: regnat einen Strich gemacht); L. 23 ipso tamen; S. 218 L. 10 hat er das widersinnige: Tu autem te et praepositum confunde; es muß: ipsum i. e. diabolum sein; der Librarius hat den Strich von i freilich zu tief herabgezogen; allein die Abkürzung von praepositum würde ganz anders aussehen. Zum Gedanken vergleiche, was „Senex quidam in vitis patrum" sagt: „Nihil sic noxium est monachis et letificat daemones, quando si celent cogitationes suas spiritualibus patribus." — S. 219 L. 2 cogitationes vinces; L. 13 Quando aliquid; S. 221 L. 1 Quando aliquid; S. 222 L. 11 muß also interpunktirt werden: . . . et non sit singularis, ferus sanctam u. s. f.; S. 224 L. 5 v. U. Quando duo; S. 225 L. 13 v. O. possumus; 17 ac cogitando, L. 33 ex his, L. 35 roborantur. S. 226, L. 6 pater (es hätte der Verfasser patris schreiben sollen; allein die „devoti" waren eben nicht stark in der Grammatik) domus.

Hand geschichtlicher Documente nachweisen läßt. Wir lesen in der vita des Florentius von Thomas' Hand Cap. 23, S. 55 der oft genannten Ausgabe: . . . Multa quidem et alia consolativa pro confirmatione bonorum juvenum loquebatur, qui de diversis partibus illic congregati fuerant, non tantum in schola literarum, sed etiam in schola Christi vacantes studio spirituali. Quidam ex ipsis verba viri Dei in tabulis signabant et aliis absentibus indicare cum magno fervore satagebant, multo alacrius divina eloquia inter se tractantes, quam saeculares solent scurrilia recitare." Im Chronic. s. Agnetis S. 159 lesen wir: „Quadam vice visitationis gratia venit (sc. Florentius) ad montem s. Agnetis, de cuius adventu fratres congratulabantur. Rogatus ergo a senioribus collationem aliquam facere, breve verbum eis de humilitate et charitate fecit et in fine ita adiecit: Ecce jam nauseam habere potestis de verbis meis, quae audistis. Non enim se reputabat aliquid posse dicere auditione dignum. Erat tamen magnus consolator devotorum, et ipsum videre et ab eo verbum audire jucundum. Ideoque valde aedificative fuit acceptum, quod se fatebatur ad loquendum minus idoneum. Quidam devoti ab ipso dicta scripserunt in tabulis et libellis." Denken wir nun noch daran, daß auch in diesen Sachen der Geschmack verschieden ist, daß der Eine dieses, der Andere Jenes als „utilius pro suo profectu et sibi magis sapidum esse indicans[95]) für sich aushebt und notirt u. s. f., so ist es nicht mehr zu verwundern, daß mehrere Recensionen von diesen verbis notabilibus im Umlaufe waren. Ein Beispiel brauchen wir nicht weit zu suchen. Es folgen nach den admonitiones des Florentius in demselben Codex auf S. 165ª—167ᵇ „excerpta quaedam ex devotis dictis cuiusdam viri sancti, disciplui domini Florentii." Wer ist dieser „vir sanctus," dieser „discipulus domini Florentii?" — Kein Anderer, als Lubertus Berner. Von ihm theilt uns Thomas l. l. S. 87—89 nach seiner vita mit: „Collecta quaedam ex devotis exercitiis

95) Rosweijd l. l. S. 480.

domini Luberti." Zwischen dem von Thomas gegebenen Texte und dem der Handschrift findet dasselbe Verhältniß Statt, wie wir es bei den verbis notabilibus des Florentius gesehen haben. Doch es wird Zeit, voran zu schreiten und im

§. 7 von der Rothenthaler Handschrift und der vita des Thomas in derselben

zu handeln, welche die Nummer: 11841—11846 enthält; doch finden sich in ihr mehr Stücke, als im Katalog verzeichnet sind. Diese Handschrift enthält Werke verschiedener Verfasser, welche zu verschiedenen Zeiten, von verschiedenen Händen geschrieben sind. Diese Handschrift in 4., deren Seiten durchgängig 31 Reihen bedecken, gehörte dem, nach Chronic. Windeshem. S. 176, im Jahre 1413 der Windesheimer Congregation einverleibten Kloster B. Pauli in Rubea valle. — „Liber Rubee vallis" steht mit rothen Buchstaben oben auf dem vorgesetzten Pergamentblatte fol. recto, auf dem die tabula der Werke verzeichnet ist, welche diese Handschrift enthält. Oben auf der innern Seite des Umschlages, den ein mit Stücken aus der kirchlichen Liturgie beschriebenes Pergamentblatt bedeckt, stehen die rührenden, gefühlvollen Worte: „Oretis" (so ergänze ich das Wort, dessen erste Buchstaben verschwunden, dessen letzte unleserlich sind), valde pro bono fratre thomas Kempis. Es folgt dann ein leeres Folium von Papier, zwei Folia von Pergament, dessen erstes folium rectum und theilweise auch aversum die Tractate aufzählt, welche man in dieser Handschrift antrifft; auf dem folgenden folium rectum steht ein fast ganz verwischter „complanctus super miserabili statu animae," während fol. avers. leer ist. Es folgt sodann ein leeres Folium von Papier, und noch ein Papierfolium, das auf seiner Rückseite folgende, auch von Malou mitgetheilte vita enthält. „Anno Domini M°CCCC°LXIIIJ° adhuc vixit auctor huius tractatus (die gegenüberstehende Seite beginnt mit dem Tractatus „de disciplina Claustralium") Frater (Malou liest falsch: scilicet) Thomas canonicus regularis professus in monte sanctae Agnetis, dioecesis Trajectensis juxta Zwollis. Homo provectae aetatis (über dieses Wort hat eine andere Hand beigefügt: 84 annorum)

tunc temporis et antiquior totius ordinis putabatur. Hic fuit brevis staturae, sed magnus in virtutibus; valde devotus, libenter solus, et nunquam otiosus; custos oris sui praecipuus et tamen cum devotis valde libenter de bonis loquebatur, ut puta de antiquis moribus et patribus et tunc proprie jocundus erat. In loquendo vel scribendo magis curabat affectum inflammare quam acuere intellectum. Compositus erat in moribus, ab aliena et secularia referentibus recedens; incompositos et excedentes diligenter redarguit, monebat dulciter, adhortans ad meliora, dulcis et affabilis erat omnibus, maxime devotis et humilibus. Haec pauca de pluribus eius bonis percepimus ab uno patrum, qui eum veraciter novit." Von einer andern Hand, wenigstens mit einer blässern Dinte ist beigefügt: „Hic feliciter obiit plusquam nonagenarius anno Domini 1471 [96])." Hierauf folgt unmittelbar das von einer viel spätern Hand geschriebene Epitaphium, welches Malou l. l. S. 214 mittheilt, bei dem jedoch Vers 11 zu lesen ist: „Natus erat . . . annos." — Außer andern Schriften von Thomas enthält unsere Handschrift auch das jetzige vierte Buch der „Nachfolge" auf Fol. 38ª—54ª statim post init. Auf 38ª steht aber: „Incipiunt capitula libri de sacramento," dem eine spätere Hand beifügte: „fratris thomae Kempis ordinis canonicorum regularium." Auf die Inhaltsangabe der einzelnen Capitel folgt das Buch selbst, nach dessen Schluß wir Fol. 54ª die Worte lesen: Explicit libellus tractans de sacramento altaris; eine spätere Hand hat auch hier wieder beigefügt: fratris thomae Kempis ordinis canonicorum regularium. Das Papier dieser Handschrift ist, wenn auch seine Oberfläche nicht mit Furchen nach Art von Linien bedeckt erscheint (was bekannter Maßen das Kennzeichen des ältesten Papiers ist), sehr rauh. Auf dem i fehlen die Striche mehr (gleichfalls ein Kennzeichen der ältern Handschriften), als sie gesetzt sind; während sie hingegen in der mitgetheilten vita, welche schöner, als die übrigen Schriften des Thomas in diesem Volumen

---

[96]) Vgl. hiermit die vita bei Rosweijd S. 487 u. ff. und bei Amort: Moral. certit. S. 144 u. ff.

und jeden Falls später, als der tractatus de disciplina claustralium, geschrieben ist, stets sich finden. In den Ueber- und Unterschriften der einzelnen Werke hat eine spätere Hand die Worte: „fratris thomae Kempis ordinis Canonicorum" beigefügt. Ja die Unterschrift am Ende des Tractates: „de disciplina Claustralium": Explicit libellus de disciplina Claustralium fratris thomae Kempis ordinis Canonicorum regularium rührt ganz von derjenigen Hand her, welche überall in den Ueber- und Unterschriften, die schon öfters genannten Worte: „fratris thomae etc." beigefügt hat.

Das Gewicht dieses Zeugnisses für die Vaterschaft unseres Thomas in Bezug auf die „Nachfolge Christi" ist klar. Thomas hat ohne Weiteres in der Antwerpener Handschrift die vier Bücher der „Nachfolge Christi" mit dem Tractate „de disciplina claustralium" zu einem Ganzen vereinigt. Folgt daraus nicht, daß auch die Bücher von der „Nachfolge Christi" sein Werk sind? Doch gehen wir weiter!

§. 8. Von der Handschrift sub Nr. 2982.

Ein Codex in 12. besteht aus den Nummern: 2982—2989; die erste Nummer davon bringt unsere vier, jetzt allgemein die „Nachfolge Christi" genannten Bücher auf Fol. 1ᵃ—101ᵇ; die einzelnen Seiten enthalten 23, 24, 25 Reihen. Unser jetziges drittes Buch erstreckt sich von Fol. 1ᵃ—52ᵃ; auf Fol. 1ᵃ, dessen oberer Rand theilweise abgerissen ist, stehen die Worte: „De interna Christi locutione ad animam fidelem." Auf das Ende des dritten Buches folgen einige Verse, deren erster also lautet: „Si vis gaudere, studeas in pace silere." Fol. 52ᵇ ante medium — 72ᵇ post. med. füllt unser jetziges erstes Buch; die Ueberschrift lautet: „Incipit liber secundus de imitatione Christi et contemptu omnium vanitatum mundi;" an dessen Schluß wir die Bemerkung lesen: „Nota bonum esse scilicet in monasterio seu in congregacione, quia etc." Die Ueberschrift unseres jetzigen zweiten Buches, das Fol. 73ᵃ—84ᵃ med. einnimmt, lautet: „Incipiunt ammoniciones ad intus trahentes." Unmittelbar darauf folgt von 84ᵃ med. — 101ᵇ fin. unser jetziges viertes Buch, dem eine Ueberschrift abgeht; es beginnt mit den Worten:

„Venite u. s. f." Am Ende stehen die Worte: „Explicit hoc opusculum." Am Schluße der letzten Nummer dieses Codex, nemlich 2989, begegnen wir den Worten: „Explicit soliloquium augustini Deo gratias. Scriptum per manus ponciani petri presbyteri 1477. Nach dieser Unterschrift folgt noch ein später beigeschriebenes Stück: „Bernardus sermone XXXIII° super cantica de ypocrisi etc." Unser jetziges drittes Buch in diesem Codex enthält, wie auch fast alle Ausgaben, 59 Capitel, in dem Kirchheimer 64, in dem der Brüßeler Karthause 66, und in jenem der Brügger Karthause 61. Diese Verschiedenheit in der Zahl der Capitel in den Handschriften und einzelnen alten Ausgaben rührt, wie bereits oben bemerkt ist, daher, weil man die „Oratio" überschriebenen Stücke hinter einzelnen Capitel bald alle, bald zum Theile als Capitel bei der Zählung ansetzte. Vgl. am Schluße des Amort'schen: „Scutum Kempense" S. 67—68 das: „Bibliopola ad Lectorem."

Woher dieser Codex stammt, weiß man nicht. Aus der auf der innern Seite des Umschlages geschriebenen Notiz, wie die Ueberschrift auf Fol. 1ᵃ zu lesen sei, schließe ich, daß er aus der Bibliothek Scti Jacobi zu Lüttich stammt. Denn diese Hand hat sehr viel Aehnlichkeit, ja vollkommene Gleichheit mit der in einer andern, ich weiß nicht mehr, welcher, von mir eingesehenen Handschrift, die einst jener Bibliothek angehört hatte. In Bezug auf die über den Verfasser der „Nachfolge" obschwebende Streitfrage ist er ohne Werth, weil die Tractätchen jeglichen Namens entbehren.

§. 9. Der Codex der Karthause zu Brügge.

Er trägt die Nummer: 15138, ist auf Pergament geschrieben, enthält 112 folia in 8. (nicht 4., wie Gence angibt), jede Seite bedecken 22 Linien. Am untern Rande von Fol. 1ᵃ lesen wir die Worte: „Liber Carthusiae Monachorum Brugis." Oben auf Fol. 1ᵃ lesen wir: Hic est libellus qui vocatur musica ecclesiastica. omnibus in virtute proficere cupientibus valde necessaria et dividitur in tres partes. Capitula prime partis." Die Ueberschriften, wie auch die Unterschriften, sind roth, eben so auch die Capitelüberschriften im Buche selbst, doch nicht in den indicibus,

in denen nur die Zahlzeichen roth sind. Auf Fol. 1^{b} med. steht: „Expliciunt capitula. Incipit liber de imitacione Christi capitulum primum.“ Am Schluße dieses Buches Fol. 29^{b} post. med. heißt: es „Explicit prima pars. Incipit secunda pars. Ammoniciones valde ad interna trahentes. capitula 2^{e}. partis; auf Fol. 30^{a} sodann: Incipit 2 da pars libri. Auf Fol. 46^{a} med. begegnen wir den Worten: „Explicit 2 pars. Incipit tercia pars huius libri de interna consolacione,“ hierauf folgt der Index der Capitel, nach dessen Ende Fol. 48^{a} circa finem steht: Expliciunt capitula. Incipit tercia pars de interna consolacione,“ der Fol. 48^{b} beginnt und Fol. 112^{b} med. endigt. Es heißt dort: „Explicit liber interne consolacionis. i. tercia (ia ist kaum zu lesen) pars (ist verwischt) libri musice ecclesiastice. Hierauf folgen die Worte:

Hic liber sub (hier ist alles verwischt)
Christiani custodia est.

Auf der Versteigerung der Bücher des Herrn Baudewijns (spr. Baudeweins) [97]) erstand diesen Coder am 19. April 1819 zu Brüssel van Hulthem. Dieser Coder gehört der Mitte des fünfzehnten Jahrhundertes an.

Denselben Titel, wie in unserer Handschrift, trägt ein Werk, welches unter Heinrich VI. der englische Karthäuser Walter Hilton schrieb, welchen denn auch Einige zum Verfasser der Nachfolge haben machen wollen [98]). Ja, Herr Gence meint, auch der Kanzler Gerson, der zugleich Dechant der Kirche des heiligen Donatus in Brügge war, habe „forsan, Brugis degendo illud opus pro Cartusianis, De Musica Ecclesiastica, ut aliud De Canticordio (das Gerson dem Monasterio Coelestinorum Sanctae Trinitatis de Marcossiaco geschenkt hatte, und mit dem unsere Handschrift „scripturam aetatem et formam“ gleich habe) inscribere“ können [99]). He, quantum est in rebus inane! Die abenteuerlichen Ansichten des Franzosen Leroy, welche Malou [100]) uns

[97]) Vgl. über ihn: Biblioth. Hulthem. vol. VI. S. XXXI.
[98]) Vgl. Gence l. l. S. XXX.
[99]) Gence l. l.
[100]) L. l. pag. X und S. 181 seqq.

mittheilt, sind nichts Anderes, als eine oratorische Amplification der von Gence hingeworfenen Vermuthung. „Opinionum commenta delet dies" und darum wollen wir denn auch uns bei ihnen nicht länger aufhalten, sondern in

§. 10. einen andern Codex, welcher gleichfalls der Mitte des fünfzehnten Jahrhunderts angehört, beschreiben.

Ein Volumen in 12. enthält die Nummern: 10821 — 10825 auf 162 Fol., von denen jede Seite 25 — 26 Reihen bedecken. Die Nummer: 10823 enthält von Fol. 107ᵃ—121ᵃ das in der 89. Note bereits genannte Breviloquium Petri Gerlaci [101]. Die Nummer: 10821 enthält das jetzige erste Buch der „Nachfolge Christi" von Fol. 1ᵃ— 23ᵇ. Auf Fol. 1ᵃ oben lesen wir: „De ymitacione Christi et contemptu omnium vanitatum mundi." Mit lebhafterer Dinte und größern Buchstaben sind zwischen jener Ueberschrift und dem Texte die Worte beigefügt: „Thome de Kempis canonici regularis in monte S. Agnetis," und wohl von einer andern Hand. Auf Fol. 23ᵇ steht: „Expliciunt ammoniciones Ad spiritualem vitam. Deo gracias." Die Worte: „Explicit liber primus thome de Kempis" über: „Expliciunt etc." rühren von einer spätern Hand her. Unter: „Expliciunt etc." ist von derselben Hand, welche dieses Buch schrieb, beigefügt: „Hic desideratur secundus liber de interna conversatione, cuius initium sic habet: Regnum dei intra vos est, dicit Dominus etc. qui habetur exaratus in libro cui titulus Bernardus ad sororem de modo bene vivendi," wo hinten freilich mit kleinen Buchstaben, aber in größern Formen: „di" steht. Fol. 24ᵃ ist leer, auf 24ᵇ steht der Index der Capitel des ersten Buches. Oben auf Fol. 25ᵃ lesen wir: „De interna

---

[101]) Ueber diesen heiligen Mann vgl.: Chronic. Windesh. S. 520 — 533. Delprat l. l. in der 30. Note S. 37 — 38 thut dem Manne Unrecht; er hätte die Stelle aus dem Chronic. Windesh. S. 527 nicht verstümmelt mittheilen sollen. Ueberdies geben wir ihm den Rath, über Dinge, wie die mystische Theologie, mit seinem Urtheile daheim zu bleiben. In der kalvinistischen Erbtheologie fehlt ja eine Rubrik für solche Dinge.

Christi locucione ad animam fidelem," und die mit lebhafterer Dinte und größern Schriftzügen geschriebenen Worte von einer spätern Hand: „Thome de Kempis liber tertius." Auf Fol. 81^b: „Explicit liber internae consolacionis;" über: „liber" und: „internae" ist: tertius beigefügt von der Hand, welche auch diese Worte unten beifügte: „Hic quartus liber desideratur, quem excusum reperire poteris." Das Folium 82 enthält den Index der Capitel; Fol. 75 ist ein bis. — Woher dieser Codex stammt, ist unbekannt. Er war, wie viele andere Handschriften, von den Franzosen mit nach Paris genommen; er kam 1816 wieder mit den andern nach Brüssel zurück [102]). Nach diesen Bemerkungen beeile ich mich, dem Drange meines Herzens zu genügen und im

§. 11 die Handschriften der Karthause Capelle in Herne bei Enghien

zu beschreiben, denen die Leser, wie ich ihnen später zeigen werde, mit mir zu großem Danke verpflichtet sind. Bei der Musterung und Untersuchung der Handschriften, welche die Brüßeler Bibliothek von der „Nachfolge Christi" besitzt, entdeckte ich, da nach ihnen zu suchen ein gar wichtiger Grund trieb, alle jene drei Handschriften, welche der Frater Bruno Pede, Prior jener Karthause, in seinem Briefe: „ex Carthusia in Herne prope Angiam 11. Octobris 1762" an den Prior des Regulieren Klosters des heil. Martin zu Löwen, Thomas Bosman, beschrieben hat [103]). Von eben diesen Handschriften findet sich auch eine vom Notar Eyckermens zu Löwen, am 2. December 1762 in Gegenwart und unter den Augen qualificirter Zeugen angefertigte Beschreibung vor, die Amort uns in seiner Moral. certit. S. 140—142 mitgetheilt hat.

a. Die erste Handschrift nun ist ein kleiner, aus Pergament und Papier bestehender Quartant, der die Nummern: 14069—14088 enthält. Am Schlusse des letzten Tractates: „Lamentatio Marie" steht unten als Beginn der Nummer: 14079 mit rother Dinte

---

102) Vgl.: Biblioth. Hulth. vol. VI. S. XXXIX.

103) Bei Amort: Moral. cert. S. 135—139.

geschrieben: „Incipit libellus quidam devotus copulatus a quodam devoto cartusiense domus Gelrie. Et habet tres partes principales, quarum prima sic intytulatur." Auf der folgenden Seite nun lesen wir die, wie auch die Capitelüberschriften, mit rother Dinte geschriebenen Worte: „Incipiunt ammonitiones ad spiritualem vitam valde utiles et habet capitula XXV. Capitulum primum de imitacione Christi et contemptu mundanorum." Es finden sich jedoch nur Capitel 1, 2, 3 bis: „quia omnia ad ho" einschließlich; dann fehlt Alles bis zu den Worten: „Nonnulli satis leviter" u. s. f. in Cap. 13. Die Capp. 14—18 sind vollständig, Cap. 19 nur bis zu den Worten: „Saltem interdum ad minus." Dann fehlt wieder Alles bis zu den Worten: „severaturus essem Statimque audivit u. s. f." Das Genannte nimmt vier Blätter ein auf Fol. 4ᵃ — vers. ist ein freier, von krummen mit rother Dinte angefertigten Linien eingeschlossener Raum; in diesem steht mit rother Dinte: „nihil deest (das letztere Wort ist in rasura) nisi charitas Jesu Christi." Am Schlusse folgt ein: „Deo gracias." Unten auf Fol. 4 avers. folgt in rother Dinte: „Explicit prima pars istius. Incipit secunda et intytulatur sic ammonitiones ad interna trahentes. Capitulum primum de interna conversatione;" dieser pars füllt sieben Blätter. Am Schlusse steht: „Et sic finitur. Deo gratias." Beide letzten Wörter sind roth, wie auch die jetzt folgenden: Explicit secunda. Incipit tertia intytulata liber internae consolacionis. Et habet. LIX capitula. Capitulum primum de interna Christi loquutione ad animam fidelem." Dieser „pars" nimmt 28 Blätter ein, von denen jede Seite, wie in dieser ganzen Nummer überhaupt, 28—35 Reihen enthält. Am Schlusse steht: „Amen." Und dann mit rother Dinte: „Explicit devotissimus tractatulus interne consolacionis."

b. Der jetzt zu beschreibende Codex [104]) enthält die Nummern: 4913—4916 und zwar alle vier Bücher der „Nachfolge Christi" in der jetzt gewöhnlichen Reihenfolge. Auf Fol. 1ᵃ oben steht: „Cartusiae Capellae." Dieser Codex besteht aus 113 Blättern von Pergament

[104]) Amort: l. l. S. 135 (Alter liber etc.); 141 (Liber tertius etc.)

in 12. Auf Fol. 2ᵃ steht: „Incipiunt çapitula in libro ammonicionum ad spiritualem vitam et primo de ymitatione Christi et de contemptu omnium vanitatum mundi." Am Ende des Index der Capitel steht: „Expliciunt capitula," auf Fol. 2ᵇ. Auf Fol. 3ᵃ heißt es: „Incipiunt ammoniciones ad spiritualem vitam valde utiles et notabiles" in rother Dinte. Die Unterschrift dieses Buches auf 26ᵇ lautet: „Expliciunt u. s. f.," wie die Ueberschrift. Auf Fol. 27ᵃ lesen wir: „Incipiunt capitula in libro ammonicionum ad interna trahentes. Et primo de interna u. s. f." Nach dem Index der Capitel fehlt das gewöhnliche: „Expliciunt etc." Auf Fol. 27ᵇ begegnen wir den Worten: „Incipiunt ammonitiones ad interna trahentes," und auf 39ᵇ dem: „Expliciunt etc.," wie in der Ueberschrift. Auf Fol. 40ᵃ folgt: „Incipiunt capitula internae consolationis," auf Fol. 42ᵇ dann: „Expliciunt capitula sequentis opusculi" und unten auf demselben Fol. mit rother Dinte: „De interna Christi locutione ad animam fidelem capitulum primum." Dieses Buch geht von Fol. 43ᵃ—92ᵇ, wo es heißt: „Explicit liber internae consolationis. Auf Fol. 93ᵃ finden wir die Worte: „Incipit tabula sequentis opusculi; ein Expliciunt u. s. f." nach dem Index der Capitel fehlt. Auf Fol. 93ᵇ med. fehlt jede Ueberschrift des Buches; es heißt gleich: „Cum quanta reverentia sit Christus suscipiendus." Auf Fol. 113ᵃ lesen wir: „Explicit hoc opusculum devotissimum de venerabili sacramento. Deo gratias." Dieses Alles, wie jenes: „Cum quanta etc." in rother Dinte.

Jede Seite enthält 25, einzelne auch 26 Reihen; die Handschrift gehört dem ersten Drittel, wie die erstere dem zweiten Drittel des fünfzehnten Jahrhundertes an.

c. In dem Volumen, in welchem die Nummern: 4976—4982 auf Pergament in 12. sich befinden, enthält die Nummer: 4978 auf Fol. 76ᵃ—95ᵇ unser jetziges viertes Buch der Nachfolge [105]). Oben auf Fol. 76ᵃ lesen wir die mit rother Dinte geschriebenen Worte: „Ammoniciones de sacramento cum quanta reverentia Christus sit suscipiendus." Am Schlusse auf Fol. 95ᵇ lesen wir die,

---

[105]) Amort: ibid. S. 135 (In eodem libro) und 141 (Liber secundus).

wie auch alle Capitelüberschriften, mit rother Dinte geschriebenen Worte: „**Explicit hoc opusculum devotissimum de venerabili sacramento.**" Die oben auf Fol. 76ᵃ mit schwarzer Dinte beigefügten Worte: „**Liber quartus Thomae a Kempis de imitatione Christi**" gehören einer spätern Hand an. Die Seiten bedecken 21—23 Reihen. Die Handschrift, mit der wir uns bald länger zu beschäftigen haben werden, gehört dem ersten Drittel des fünfzehnten Jahrhundertes an.

Was die Handschrift a. betrifft, so hat man aus dem: „**copulatus a quodam devoto Carthusiense domus Gelriae**" schließen wollen, daß ein Karthäuser die „Nachfolge Christi" geschrieben habe. Ich will eben nicht darauf bestehen, daß man, wie Amort [106]) sagt, „**copulatus**" für „**adjunctus**" nehmen soll. Diese Notiz des Librarius gibt blos ein: „Man sagt" an, das nicht mehr Werth hat, als jedes andere Gerücht, für das man keine Beweise bringen kann. Die abenteuerliche Meinung Mabillon's, daß Heinrich von Calkar, welcher Verfasser der gleichfalls in diesem Codex enthaltenen: „**Chronica Priorum Domus majoris Carthusiae**" ist, auch die „Nachfolge" geschrieben habe [107]), ist in das Gebiet bodenloser Vermuthungen zu verweisen und von Amort [108]) als falsch nachgewiesen.

§. 12. Eine Löwener Handschrift.

Der Codex, welcher die Nummern: **11160—11168** enthält, besteht aus **347** Blättern auf Papier in **4.**; jede Seite derselben zählt **28** Reihen. Die vier Bücher der Nachfolge Christi tragen die Nummer: **11160.**

Die Ueber- und Unterschriften sind insgesammt roth. Auf Fol. 1ᵃ steht zu oberst: „**Incipit liber primus fratris Thomae Kempis Canonici regularis de imitatione Christi et contemptu omnium**

---

106) Ibid. S. 135.

107) Amort: Ded. crit. S. 294.

108) Amort: Moral. cert. 131—135; vgl. auch Malou l. l. S. 93 u. ff. und Gence l. l. S. XXXI.

vanitatum mundi capitulum primum;" am Schlusse aber auf Fol. 25^b med.: „Explicit liber primus Incipit liber secundus de interna conversatione capitulum primum." Auf Fol. 40^a fin. finden wir die Worte: „Explicit liber secundus. Incipit liber tertius. De interna Christi locutione ad animam fidelem capitulum primum," auf Fol. 100^b: „Explicit liber tertius. Incipit liber quartus. Devota exhortatio ad sanctam corporis Christi communionem" und auf Fol. 123^a med.: „Explicit liber quartus. Deo gratias" (diese beiden Worte sind allein nicht roth.) Sodann heißt es: „Incipit tabula quatuor librorum de imitatione Christi," an deren Schluß steht: „Explicit tabula. Deo gratias. Ultima Decembris finientis anni millesimi quingentesimi vicesimi quarti. In festo sancti silvestri papae et confessoris."

Diese Handschrift gehörte, wie ich später aus den Nummern: 11915 bis 11918 erkannt habe, den Canonicis regularibus sancti Martini zu Löwen. Sie ist insofern für uns wichtig, weil sie uns die Tradition des Ordens kennbar macht; eine Tradition, welche noch nicht fünfzig Jahre zählte, seit dem Tode des Verfassers. Doch in

§. 13. Zur Beschreibung der beiden letzten Handschriften.

a. Das Volumen, welches aus den Nummern: 11905—11909 besteht, enthält 237 Blätter auf Papier in 12.; die Seiten haben 20 Linien. Die Nummer: 11904 enthält von Fol. 96^a—127^a das erste Buch. Auf Fol. 96^a lesen wir: „Incipiunt capitula sequentis opusculi," auf Fol. 96^b: „Incipiunt ammonitiones ad spiritualem vitam utiles." „De imitatione Christi et contemptu omnium vanitatum mundi Capitulum primum;" auf Fol. 127^a: „Expliciunt ammonitiones."

„Iste liber pertinet monasterio beatae Mariae virginis in Bethleem prope Lovanium." Der Librarius war Johannes Hermann.

b. Die Nummern: 20054—20071 bilden ein Ganzes in Folio auf Papier. Die Nummer: 20067 enthält auf sechs Blättern und auf einem Drittel der ersten Colonne des Fol. 7 das erste Buch:

„De imitacione Christi et contemptu omnium vanitatum mundi." Sodann folgt der Index der Capitel; hierauf das Werk selbst, in dem jedoch Cap. 1 und 2 jeglicher Ueberschrift entbehren. Am Schlusse heißt es: „Expliciunt ammoniciones ad spiritualem vitam utiles."

Jene Handschrift muß dem ersten Drittel, die letztere dem letzten Drittel des fünfzehnten Jahrhundertes zugewiesen werden.

§. 14. Neue Einwendungen gegen die Autorschaft des Thomas.

Ueberall, wo wir uns im Laufe unserer Abhandlung mit den Einwendungen gegen die Abfassung der „Nachfolge Christi" durch Thomas beschäftigten, fiel es bald in die Augen, wie weit hergeholt jene waren, auf wie schwachen Füßen sie standen. Um die übrigen Einwendungen steht es, wo möglich, noch schlechter. Für Jeden, dem nicht blinde Parteisucht den klaren Blick des Geistes getrübt hat, ist es genug, sie angeben zu hören, um in ihrer Anführung auch schon ihre Verurtheilung zu erkennen. Wir wollen einige derselben kurz vorführen.

1. „Der Verfasser der „Nachfolge" war ein Italiener, wie das aus mancherlei italienischen Ausdrücken, z. B.: regratiari, grossus, passionatus, fontaliter, sentimentum, indisciplinatus, gyrare u. s f. einleuchten muß." Indessen finden sich alle diese Ausdrücke eben so oft in den von Niemand angefochtenen Werken des Thomas. Es folgt also vielmehr daraus, daß zwischen dem Verfasser der „Nachfolge" und Thomas eine solche Uebereinstimmung Statt finde, wie sie zwischen zwei andern Schriftstellern nicht zu treffen ist [109]).

2. „Thomas von Kempen kann nicht der Verfasser sein; da ja, nach den Worten in Buch 3 Cap. 50 §. 8: „Nam quantum unusquisque est in oculis suis, tantum est et non amplius, **ait humilis sanctus Franciscus**," der Verfasser der „Nachfolge" in

---

109) Carräus l. l. S. 1 u. ff.; Amort: Plena ac succ. inf. S. 94 u. ff., Deduct. crit. S. 61 u. ff.; Malou l. l. S. 166 u. ff.

den Tagen des heiligen Franciscus lebte." Nicht so; denn nach Buch 2 Cap. 9. §. 5: „Unde beatus Job **ait** etc." lebte er in den Tagen des Job. Ja er muß selbst noch in den Tagen des Evangelisten Lukas gelebt haben; denn Buch 1. Cap. 19 §. 7: „Beatus servus (**ait** Evangelista Lucas), quem etc." Doch ernsthaft geredet, spricht diese Einwendung mehr für Thomas, als gegen ihn; denn er citirt den heiligen Franciscus überhaupt öfter, z. B. Manual. Parvul. cap. 5; Sermon. 28 §. 8; De trib. tabern. cap. 1. §. 10 u. s. f. [110]).

3. „Der Verfasser der „Nachfolge" muß vor Thomas von Aquin, oder wenigstens mit Thomas von Aquin zur selben Zeit gelebt haben, weil dieser aus Buch 4. Cap. 13 §. 2. fast die ganze Antiphon zum Magnificat in primis vesperis in dem Officium de festo Corporis Christi entlehnt hat; Thomas von Kempen hat also die Nachfolge nicht verfaßt." Allein, da Thomas von Kempen auch in seinen andern Werken aus dem Breviere Stellen citirt, so wird er natürlich auch diese aus ihm entlehnt haben. Auch läßt sich überdies bei Thomas von Aquin ein solches Entlehnen von Stellen außerhalb der heiligen Schrift und etwa außerhalb der Väter in dem genannten Officium mit Nichts begründen [111]).

4. „Der heilige Bonaventura, welcher 1274 starb, citirt in seinen Collationen „Devotum libellum de Imitatione Christi;" mithin ist die „Nachfolge" vor Thomas, der 1379 erst das Licht der Welt erblickte, geschrieben." Daß aber wenigstens jene der genannten Collationen, in welcher jener „devotus libellus de Imitatione Christi" citirt wird, nicht Bonaventura's Werk ist, das ist so gewiß, wie zwei Mal zwei vier sind! Somit verfällt diese Einwendung von selbst [112]).

---

110) Rosweijd l. l. S. 351—357; Heser: Summ. S. 48 u. ff.; Carräus l. l. S. 35 u. ff.; Amort: Plen. ac succ. inf. S. 58 u. ff., Scut. S. 9 Arg. 7., Ded. crit. S. 37; Malou l. l. S. 124.

111) Rosweijd l. l. S. 430 u. ff.; Heser: Diopt. S. 371 u. ff., Summ. S. 4; Carräus S. 37; Amort: Pl. ac succ. inf. S. 59 u. ff., Scut. S. 9 Arg. 8, Ded. crit. S. 59; Malou l. l. S. 109.

112) Rosweijd l. l. S. 404—430; Refut. eorum, quae contra Thomae

5. „Da der Verfasser nirgends im vierten Buche der „Nachfolge," wo er doch Gelegenheit gehabt hätte, darüber ein Wort zu sagen, von der Einsetzung des Frohnleichnamsfestes spricht: so scheint dieses Werkchen vor der Mitte des dreizehnten Jahrhunderts geschrieben zu sein." O, Antithomist,

„— — — bullatis cui plurima nugis
Pagina turgescit, dare pondus idonea fumo,"

wie viele Schriftsteller müßtest du mit solchen Gründen ins zwölfte Jahrhundert verweisen [113])!

6. „Weil der Verfasser der „Nachfolge" namentlich die Carthäuser und die Cistercienser als Muster vorstellt, so folgt daraus, daß er vor dem fünfzehnten Jahrhunderte gelebt haben muß, weil nur vor jener Zeit in jenen Orden die Zucht gut gehandhabt wurde, während sie in dem genannten Jahrhunderte als im Verfalle begriffen sich zeigt. Sohin ist Thomas von Kempen nicht der Verfasser der „Nachfolge."" Allein auch in den Constitutionen der Windesheimer Congregation, z. B. in der 15. und 23., werden diese Orden als solche vorgestellt, von denen man Dieses und Jenes zur Befolgung übernehmen könne. Den Verfall der Zucht in den übrigen Orden beklagt Thomas dagegen Buch 1 Cap. 18 und besonders §. 5 daselbst. Wie die angeführte Stelle, so weiset uns auch Das, was Buch 1. Cap. 3. §. 5 über die „scholasticae quaestiones" gesagt wird, gerade auf das fünfzehnte Jahrhundert, auf das Zeitalter der Scholastik in ihrer Ausartung hin [114]).

Widerlegen sich diese Einwendungen nicht sammt und sonders durch sich selber? Fassen wir jedoch auch die noch übrigen Ein-

Kemp. vindicias scripsere R. Quatremaire et D. de Lannoy etc. Paris. 1650. S. 1 u. ff. und S. 77 u. ff.; Heser: Diopt. S. 310 u. ff., Summ. S. 2 u. ff.; Amort: Pl. ac succ. inf. S. 58 u. ff., Scut. S. 8 Arg. 6, Ded. crit. S. 18 u. ff., Moral. cert. S. 37; Malou l. l. S. 185 u. ff.

[113]) Refutatio etc. S. 53 u. ff.; Amort: Pl. ac succ. inf. S. 68 u. ff., Scut. S. 10 Arg. 10.

[114]) Refutatio etc. S. 33 u. ff.; Carräus S. 31 u. ff.; Amort: Pl. ac succ. inf. S. 63 u. ff., Scut. S. 10 Arg. 9, Ded. crit. S. 45 u. ff., Moral. cert. S. 56 u. ff.; Malou l. l. S. 126 u. ff.

wendungen der Antithomisten, mit welchen sie dem Thomas die Vaterschaft der „Nachfolge" abzustreiten suchen, kurz zusammen, damit Allen recht einleuchend werde, wie die Sache der Gegner: „nunc victa, nunc captiva, nunc ubique obsessa cladibus" sei.

a. „Der Verfasser der „Nachfolge" war ein „Monachus" nach Buch 3 Cap. 10 §. 2 und ibid. Cap. 56 §. 5; Thomas von Kempen war kein „Monachus," sondern ein „Canonicus regularis;" also sind der Verfasser der „Nachfolge" und Thomas von Kempen nicht ein und dieselben Person, sondern zwei verschiedene Personen." Allein Thomas redet ja in seinen „Sermonibus" an die Novizen seines Ordens dieselben oft mit dem Worte: „Monache" an, und der Karthäuser Georg Pirkhamer, Prior der Karthause zu Nürnberg im J. 1494, nennt Thomas von Kempen einen „professum monachum fratrum ordinis canonicorum regularium [115])."

b. „Auctor libr. de Imitat. dicit: „Suscepi crucem, portabo eam usque ad mortem;" atqui crucem ferre magis convenit monacho arctioris vitae, quam canonicae: ergo Thomas non est auctor librorum de Imitatione Christi." Weil indessen Thomas auch in seinen andern Werken unzählige Male über das Tragen des Kreuzes spricht, so folgt wiederum aus dem Gesagten Nichts gegen Thomas [116]). Ueberdies hat ja Jesus der Herr zu Allen gesagt, daß der, welcher sein Jünger sein wolle, sich selbst zu verleugnen, sein Kreuz zu tragen und so ihm nachzufolgen habe.

c. „Auctor libr. de Imitatione nunquam in exemplum adducit Clericos Regulares, prout tamen solet Thomas Kempensis in aliis suis opusculis; ergo illi libri de Imitatione Christi non sunt Thomae." — Da nun aber schon Amort nachgewiesen hat, daß in zwölf opusculis des Thomas „nulla fit expressa Clericorum Regularium mentio," so ist gegen Thomas Nichts bewiesen; weil ja jede „praesumptio a communiter con-

---

[115]) Rosweijd l. l. S. 438—439; Heser: Summ. S. 50 u. ff.; Carräus S. 21 u. ff.; Refutatio etc. S. 48 u. ff; Amort: Pl. ac succ. inf. S. 81 u. ff., Scut. S. 12 Arg. 16, Ded. crit. S. 33 u. ff; Malou l. l. S. 125.

[116]) Carräus l. l. S. 40; Heser: Summ. S. 54; Amort: Pl. ac succ. inf. S. 91 u. ff., Scut. S. 13 Arg. 17; Refutatio etc. S. 50.

tingentibus sumitur," wie die Logiker lehren. Dazu kommt, daß Thomas auch in der „Nachfolge" oft anspielt auf die Gebräuche und auf die Lebensweise der canonici regulares; wie das gleichfalls schon von Amort nachgewiesen ist. Nimm noch dazu, daß in Buch 4. Cap. 19 häufig auf die „Devoti" hingewiesen wird — ein Wort, welches von den Mitgliedern der Deventer Schule und der Windesheimer Congregation ja so häufig gebraucht ward, unter dem man gewöhnlich eben nur die Mitglieder der genannten Genossenschaften verstand[117]). Und überdies reden nur gewisse Leute stets von sich und den Ihrigen.

d. O, Antithomisten,

„Instatis tamen immemores laesique furore
Et monstrum infelix sacrata sistitis arce."

α. „Auctor librorum de Imitatione fuit ordinis s. Benedicti, ergo non fuit Thomas Kempensis: nam auctor integras loquendi formulas ac sententias ex s. Benedicti regula deprompsit. Cf. Lib. 1. cap. 3. §. 5; Lib. 1 cap. 17 §. 1; Lib. 1. cap. 20 §. 3 et 5." Aber die Ausdrücke: „Monasterium" und ähnliche finden sich auch in den übrigen unbezweifelten Schriften des Thomas. Dagegen findet der Ausdruck des Thomas: „Congregationes" in dem Sinne, wie er in der „Nachfolge" vorkommt, in der Regel des heiligen Benedictus sich nicht, während bei Jenem die Convente der Canonici regulares bald „Monasteria," bald „Coenobia," bald „Congregationes" genannt werden. Was weiter die Empfehlung des „Esse et manere in cella" betrifft, so sehen wir die cella gleichfalls auch in den andern Schriften des Thomas eben so oft und eben so warm empfohlen [118]).

β. „In prima littera primae vocis primi libri primi capitis §. 1. de Imitatione: „Qui" in codice manuscripto Cavensi in membranis vetustis egregie exarato imago monachi nigro habitu induti crucemque gestantis pingitur; tales autem imagines

---

117) Amort: Plena ac succ. inf. S. 99 u. ff., Scut. S. 13 Arg. 19.

118) Hefer: Summ. S. 54 u. ff.; Amort: Plena ac succ. inf. S. 113 u. ff., Scut. S. 14 Arg. 20; Malou l. l. S. 131.

in initiali littera denotant auctorem libri: ergo auctor librorum de Imitatione est monachus niger, i. e. Benedictinus; unde infertur, quod Thomas Kempensis istos libros non scripsit." Wahrlich die Antithomisten hätten sich kein besseres Zeugniß ihrer Geistesarmuth ausstellen können, als sie durch die Anführung eines solchen Beweises gethan haben. Somit schrieb denn auch z. B. ein Brevier, in dessen Anfangsbuchstaben der Apostel Petrus oder ein anderer Heiliger oder die allerseligste Jungfrau Maria abgebildet steht, Petrus u. s. f.?!? Und überdies kann jener Mönch ebenso gut einen Canonicus regularis in seinem Winterkleide, als einen Benedictiner vorstellen [119]).

§. 15. Thomas von Kempis ist der Verfasser der „Nachfolge." Neue Beweise dafür. Weder dem heiligen Bernard, noch Gersen, noch Gerson, gebührt die Ehre, die „Nachfolge" verfaßt zu haben. Die Hypothese, daß Thomas ein niederdeutsches Original mit einigen Veränderungen ins Lateinische übertragen habe, ist unbegründet.

Der Leser wird nach der Kenntnißnahme der Beweise, welche man gegen die Abfassung der „Nachfolge" durch Thomas vorgetragen hat, ohne Zweifel mit mir der Ansicht sein, daß auch von den Antithomisten gelte:

»Claudicat ingenium, delirat linguaque mensque,
Omnia deficiunt atque uno corpore desunt.»

Ich glaube ferner, daß der Leser mit mir der Behauptung vollkommen beistimmen wird, daß es wenige Thatsachen gebe, für welche eine so glänzende „contesseratio locupletum testium" beigebracht werden kann, als für die Abfassung der „Nachfolge" durch Thomas. Indem wir hierorts diese Zeugnisse mit noch einigen vermehren, thun wir nichts Anderes, als daß wir unserm oben gegebenen Versprechen Genüge leisten.

1. Es ist in der Brüßeler Bibliothek ein codex manuscriptus 12.

---

119) Amort: Pl. ac succ. inf. S. 121 u. ff., Scut. S. 14 Arg. 21; Malou l. l. S. 145.

von 337 Fol., welcher die Nr. 11915—11918 enthält. In diesem finden sich: das Gesuch der Klosterherren von Sanct Martin zu Löwen um die Aufnahme ihres Hauses in die Windesheimer Congregation, die Bewilligungsurkunde dieses Gesuches von Seite der genannten Congregation, die Urkunden über die von verschiedenen Orden mit eben diesem Hause eingegangene „fraternitas," die schon genannten exercitia von Gerlacus Petrus, die oben besprochenen „verba notabilia Domini Florencii Radewiyns," Verhaltungsregeln und Gebete für die Laienbrüder in niederdeutscher Mundart, die formula investiendi fratres etc. Auch findet sich in demselben folgende Rubrik: „Secundum dispositionem magistri „clerici admissi et novicii legant libros sequentes vel aliquos ex eis etc." Wir finden unter diesen Büchern auf Fol. 68ᵃ denn auch: „Libros quatuor utilissimos de imitatione Christi fratris thomae Kempis." Dieser codex manuscriptus aber, wann ist er vollendet? — „Finis istius libri ex diversis collecti. In festo exaltationis vivificae crucis domini nostri Jesu Christi Anno ejusdem XV° XXVI° mense septembri" heißt es auf Fol. 337ᵇ. Ich will kein Gewicht legen darauf, daß, da dieses Buch ein „ex diversis collectus" ist, die einzelnen Theile desselben und sohin auch jener „catalogus librorum legendorum etc." früher schon bestand; es genügt uns zu bemerken, daß wir hier ein Zeugniß haben von einem Hause, welches demselben Orden, wie Thomas, angehörte; ein Zeugniß, welches in seiner jetzigen Form kaum fünfzig Jahre von dem Todesjahre des ehrwürdigen Canonicus von Sanct Agnes absteht.

2. „Petrus Impens, autor chronici Bethleemitici, Thenensis, Professus vitam canonicam in Bethleem anno 1468; factus supprior anno 1484; Constitutus Rector monasterii vallis S. Mariae virginis Disthemii anno 1492. Ex rectore electus prior sui conventus anno 1494. Obiit ibidem 15 . . ." heißt es auf Fol. 1ᵃ des MSS. Nr. 1278.

In diesem Chronicon Bethleemiticum, oder vielmehr in dem auf der Brüßeler Bibliothek befindlichen handschriftlichen Compendium desselben, lesen wir Lib. 4 Art. 6 §. 12 (es muß 11 sein) auf S. 353:

„.... Qui libri quoniam impressoria arte iam in publicum delati sunt, superfluum erat eos hic nominatim numerasse." Mögen diese Werke nun von dem ursprünglichen Verfasser des gedachten Chronicons aufgezählt, von dem Abbreviator desselben aber die angeführten Worte an deren Stelle gesetzt oder abgekürzt wiedergegeben sein, was mir wahrscheinlicher vorkommt, oder mag der Abbreviator uns hier die eigenen Worte des Verfassers vollständig mittheilen, so bleibt noch stets die Frage offen: Ist es denkbar, ist es wahrscheinlich, daß es vom Verfasser mit Stillschweigen wäre übergangen oder vom Abbreviator nicht erwähnt worden, wenn man in den Tagen des Verfassers dem Thomas die „Nachfolge" als sein Werk abgestritten hätte? Ich weiß wohl, daß einem „argumentum a silentio" gewöhnlich gar kein Gewicht beigelegt wird; mich dünkt indessen, daß unter Umständen, wie sie hier zusammentreffen, die Sache sich ein wenig anders gestaltet. Es handelte sich hier um eine Sache, die den ganzen Orden betraf, um eine Perle, ja um die kostbarste Perle in seiner Krone. Würde der Verfasser kein Wort darüber gesagt haben, wenn ein anderer Orden oder eine andere Person schon damals ihre Hände aufgehoben und Miene gemacht hätte, ihm dieselbe zu rauben? Und zwar bei der bekannten aemulatio der Orden unter einander [120])?

Thomas ist der Verfasser der „Nachfolge Christi;" die Ehre dieses Buches hervorgebracht zu haben, gebührt weder dem heiligen Bernard [121]), noch Gersen [122]), noch Gerson [123]), wie wir das

[120]) Des Chronicon Bethleemiticum geschieht Erwähnung in: »Corsendonca sive Coenobii Canonic. regular. ord. s. August. de Corsendonck origo etc. authore Joanne Latomo etc. etc. Joannes Hoybergius S. T. B. F. edidit etc. Antwerpiae. 1644 in 8. Notatio 48 S. 121. Rosweijd hat dasselbe vollständig vor sich gehabt, wie man l. l. S. 515 Note 14 sehen kann.

[121]) Rosweijd l. l. S. 358—359; Amort: Moral. cert. S. 38, S. 62, S. 63.

[122]) Rosweijd l. l. S. 366—371; Refutatio etc. S. 51 u. ff.; Heser: Praemonitio nova S. 14 u. ff.; Amort: Plen. ac succ. inf. S. 123—187, Scut. S. 19—25, Ded. crit. S. 251 u. ff., Moral. cert. S. 58 u. ff. und die am Schlusse von Note 2 genannte Schrift; Malou l. l. S. 132 — 177.

[123]) Rosweijd l. l. S. 359—365; Heser: Praemon. nov. S. 10 u. ff.; Amort:

zu einer andern Zeit darthun werden, wenn wir an Ort und Stelle die Handschriften werden untersucht haben, welche man zum Beweise für Gersen und Gerson gegen Thomas von Kempen als Zeugen angerufen hat. In Bezug auf die Ursache, dem heiligen Bernard oder Gerson dieses Werk zuzuschreiben, hat schon Leibnitz [124]) richtig bemerkt: „Typographi quidam lucri causa D. Bernardo, nonnulli Joanni Gersoni, viro celebri, adscripsere (sc. libros IV de Imitatione Christi)." Und Gersen hat nur die Unwissenheit, sei es eine crassa oder affectata, und vor Allem die Sucht, einen großen Landsmann oder Ordensgenossen mehr zu zählen, die Abfassung der Nachfolge zuschreiben können.

Thomas von Kempen ist der Verfasser. Er ist nicht blos Uebersetzer eines in niederdeutscher Sprache geschriebenen, von ihm vorgefundenen Originals. Denn, wenn der hochwürdigste Bischof von Haarlem, dessen Abhandlung wir im 5. Bande dieser Zeitschrift S. 283—297 in deutscher Uebersetzung mitgetheilt haben, zum Beweise seiner Ansicht auf die zwei von ihm entdeckten in alt-niederdeutscher Sprache geschriebenen Capitel, das zehnte und zwölfte des vierten Buches, sich beruft [125]), so sagen wir: Jene zwei Capitel aus dem vierten Buche auszuheben und nur diese vor allen übrigen in die niederdeutsche Sprache zu übertragen, bewog den Uebersetzer der Inhalt dieser zwei Capitel. Wer will das bestreiten? Ich denke, Niemand; man sehe das vierte Buch nur durch, und man wird mir beistimmen. Aber die Abweichungen es niederdeutschen Textes von dem lateinischen? Man braucht sich nur ein wenig in der asketischen Literatur des Mittelalters, sei es der „Predigt," sei es der „Betrach-

---

Scut. S. 18 Arg. 9, Ded. crit. S. 52 u. ff., S. 90, S. 258, Mor. cert. S. 41, S. 60, S. 62; Malou l. l. S. 178—210.

[124]) Script. rer. Bruns. II. S. 43.

[125]) Wir haben diese zwei Capitel mit der obenerwähnten Abhandlung van Vree's l. l. S. 288 — 293 gleichfalls gegeben. Uebrigens hat auch Abbé Mercier de Saint Léger, um die Antithomisten ad absurdum zu führen, gar humoristisch bewiesen, daß die „Nachfolge" aus einem verloren gegangenen griechischen Manuscripte ins Latein übertragen sei. Vgl. Gence l. l. S. LII.

tung" umgesehen zu haben, um sich über derartige Abweichungen nicht mehr zu wundern. Thomas von Kempen ist der Verfasser der „Nachfolge," nur Er und kein Anderer.

»Ne sis iam Thomas incredulus, esto fidelis;
Testibus expertis crede, veni atque proba.»

»Thomas a Kempis est voluminis author:
Dignus eo liber est, dignus et ille libro.
Dignus prole parens, et proles digna parente
Ut pius est gnatus, sic pius ipse parens.»

§. 16. Quellen des Thomas von Kempen und sein Verhältniß zu denselben.

Die Bücher, welche in der Deventer Schule auf Gerhard Groote's Anrathen gelesen wurden, gibt Thomas uns selbst an [126]). Außer diesen Werken scheint es, daß das Leben des heiligen Franciscus und die Sprüche, welche man ihm beilegt, fleißig benützt wurden [127]). Zu diesen Werken kamen die Schriften des Johannes

[126]) Vita Gerardi Magni. Tom. III. S. 27 Nr. 11 ed. Colon. 1759.

[127]) Vgl. Gence l. l zu Buch 1, Cap. 19, §. 1 S. 41; zu Buch 3, Cap. 50 fin. S. 246. — Buch 1, Cap. 20 §. 2 zu den Worten: „Nemo secure apparet" u. s. f. bemerkt Gence: „est dictum s. Francisci," gibt aber nicht an, wo sich dasselbe vorfindet. Ungefähr dieselben Worte citirt auch der Ordensgenosse unseres Thomas und Subprior des Klosters Groenendal (sprich: Grunendal) bei Brüssel, dessen das Chronic. Windesh. S. 175 und öfter mit ausnehmendem Lobe gedenkt. Vgl. über ihn auch: Paquot, Memoires pour servir à l'histoire littéraire des dix-sept provinces des Pays-Bas, de la Principauté de Liége et des quelques contrées voisines. Tom. IV. S. 250 u. ff. Von den bis jetzt nur im MSS. auf der Brüßeler Bibliothek unter Nr. 15129 befindlichen Werken ist allein das zehnte gedruckt, welches eine Apologie für Ruysbroek (sprich: Reusbruk) gegen Gerson's Angriffe auf den Letztern ist. Es befindet sich im genannten MSS. auf Fol. 40ᵃ—59ᵃ und in Gersons Werken Tom. I. S. 63—78 ed. Dupin. Die genannte Stelle citirt Schoonhoven S. 142ᵃ . . . Unde poeta: Crede mihi, qui bene latuit, bene vixit. Unde quidam sanctus: Nemo secure apparet, nisi qui libenter latet; nemo secure praeest, nisi qui libenter subest; nemo secure loquitur, nisi qui libenter tacet. Bona autem opera pro aedificatione proximorum sic foris sunt agenda, ut intentio semper maneat in occulto, ut inde non

Ruysbroek [128]), Gerhard Groote's eigene Schriften [129]), der Brief des Johannes Huesden [130]), die Schriften des Petrus Gerlacus [131]), des Gerhardus von Zütphen [132]), des Florentius Radewijns [133]) u. s. f.

---

quaeramus placere (hominibus hat eine andere Hand am Rande beigeschrieben), sed soli deo." Es kann dem Leser nur angenehm sein, noch eine Stelle aus seinen Werken zu lesen, und zwar eine solche, in welcher er das bekannte, theilweise auch von Thomas in der „Nachfolge" Buch 1, Cap. 13, §. 5 citirte, Distichon des Ovid anführt. S. 136a heißt es nemlich: Ut autem omnes diabolicas temptationes et insidias possis evadere et superare, haec tria summo conamine stude observare. Primum est, ut statim principiis temptationum toto nisu resistas, nec aliquando hostem contra te per morosam delectationem invalescere permittas, iuxta doctrinam poetae dicentis: Principiis obsta, sero medicina paratur, cum mala per longas convaluere moras. Parvul Babylonis suffocandi sunt, antequam crescunt, ut legitur in Psalmo: Beatus, qui tenebitet allidet parvulos suos ad petram. Per petram intelligitur Christus, per parvulos primi motus ad peccatum designantur. Parvulos enim suos ad petram allidet, qui principia temptationum exemplo et fide Christi superat atque eius auxilium continue implorat. De hoc dicit beatus Hieronymus: Lubricus et antiquus serpens, et nisi in capite teneatur, totus statim illabitur etc. etc. Schoonhoven starb 1431. Einer meiner Brüßeler Bekannten, den ich auf Schoonhoven's Schriften und auf manche merkwürdige Stellen in denselben aufmerksam gemacht habe, wird demnächst anderswo über diesen trefflichen Mann und seine Schriften weitläufiger handeln.

128) Vgl. Chronic. Windesh. S. 175; Paquot l. l. Tom. I. S. 203—217. Seine Werke, die handschriftlich in niederdeutscher Mundart sich auf der Brüßeler Bibliothek befinden, verdienten vollständig herausgegeben zu werden. Die von Engelhardt und Ullmann herausgegebenen Stücke sind in einer Weise veröffentlicht, die gar nicht befriedigt. Gerhard Groote übersetzte manche Schriften von Ruysbroek ins Latein.

129) Vgl. Clarisse l. l.; Paquot l. l. Thl. 4, S. 345—358; Biographie Univers. Paris. 1816. Thl. 17, S. 175 u. ff.

130) Vgl. Chronic. Windesh. S. 217—246 und dazu Amort: Moral. cert. S. 122—131.

131) Vgl. Chronic. Windesh. S. 522 u. ff.; Paquot l. l. Thl. 18, S. 35—36.

132) Delprat l. l. S. 38 und Bijlage V S. 227; Foppens: Bibl. belg. I. S. 363.

133) Vgl. hinter seiner vita von Thomas von Kempen, S. 63—68 Oper. om.

Außer diesen handschriftlichen Mitteln für den Unterricht und die Belehrung waren es vor Allem der tägliche Verkehr mit Florentius Radewijns, dessen ergreifende, erwärmende, stärkende Ansprachen, die fortwährende Berührung mit Gleichgesinnten, welche auf die geistige Entwicklung unseres Thomas den größten Einfluß ausgeübt haben. Was er aus diesen Quellen geschöpft hat, hat er uns in seinen Schriften oft mit den eigenen Worten der Verfasser, wie er sie in seinem Gedächtnisse aufbewahrt oder in seinen Adversariis sich aufgezeichnet hatte, wieder gegeben [134]). Das Verhältniß seiner Schriften und insbesondere das der „Nachfolge Christi" zu dem von seinen Lehrern Empfangenen läßt sich meines Erachtens nicht treffender und kürzer bezeichnen, als wenn wir sagen: Das Verhältniß, welches zwischen Xenophon in seinen Sokratischen Denkwürdigkeiten und zwischen Sokrates stattfindet, eben dasselbe Verhältniß findet sich auch zwischen Thomas von Kempen in seiner „Nachfolge Christi" und zwischen seinen Lehrern in ihren mündlichen Mittheilungen und schriftlichen Denkmälern. Die lose und durchgängig spruchartig [135]) gehaltene Darstellung aber, namentlich in der „Nachfolge," hat viel Aehnlichkeit mit dem Style des Philosophen Seneca; eine Erscheinung, die eben nicht in der fleißigen Lectüre der Schriften dieses Mannes ihre Erklärung finden muß. Für Den, welcher in der Geschichte der Menschheit kein Fremdling ist, hat diese Thatsache nichts Auffallendes.

Tom. III. ed. Col. 1759. Dazu kommen die bis jetzt noch nicht veröffentlichten Stücke von ihm: 1. Tractatulus devotus de exstirpatione vitiorum et passionum et acquisitione verarum virtutum et maxime caritatis dei et proximi et verae unionis cum deo et proximo; 2. eine beträchtliche Anzahl »verba notabilia« von ihm und Gerhard Groote, in denen gar Vieles sich findet von Dem, was wir in den drei ersten Büchern der »Nachfolge« lesen.

[134]) Ob man mit Rücksicht auf diesen Thatbestand oft von Thomas den Ausdruck: »compilavit« gebraucht hat, lasse ich auf sich beruhen. Amort behauptet Das: Deduct. critic. S. 39 §. 67 und §. 157 S. 121. Vgl. noch: Moral. cert. S. 81 ad 18.

[135]) In dem Cataloge der Werke unseres Thomas, welchen ein unbekannter Zeitgenosse des Thomas der Biographie desselben beigefügt hat, finden wir als Nummer 5: Libellus sententiarum et verborum humilis Jesu. Alias

* * *

Wir können hier nicht nachlassen, den Wunsch auszusprechen, daß Jemand sich finden möchte, der uns eine vollständige Ausgabe der Werke der Deventer Schule gebe, mit Einschluß des Chronicon Windesheimense. In Lüttich, wie mir in Brüßel von einem Gelehrten aus Lüttich versichert wurde, befinden sich noch Inedita von Gerhard Groote; in Wiesbaden glauben wir gleichfalls Inedita desselben gesehen zu haben; andere sollen sich in Straßburg befinden. In den Archiven der Rheinprovinzen wird sich gewiß noch Manches von der Deventer Schule finden, da ja in manchen Städten Häuser der Brüder der vita communis noch am Anfange dieses Jahrhunderts bestanden. Auch wird man in den alten Jesuitenbibliotheken Nachsuchungen anzustellen haben, weil manche Häuser der Canonici regulares oder der Brüder der vita communis von ihnen später in Besitz genommen wurden. So nahmen sie z. B. das Haus der Brüder in Lüttich sammt dessen Einkünften in Besitz [136]); eben so nach vielen Intriguen das Haus derselben in Trier, wie das der Director Wyttenbach nachgewiesen hat. Wo sie deren Häuser nicht bedurften, suchten sie die Brüder doch auf alle mögliche Weise zu verdrängen. So wußten sie von Albert und Isabella am 24. März 1617

vocatur de Imitatione Christi, scilicet: Qui sequitur me; als Nummer 6: Secundus Tractatus: Regnum Dei intra vos est; als Nummer 7: Tertius Tractatus de Sacramento: Venite ad me; als Nummer 8: Quartus Tractatus de interna Christi locutione ad animam fidelem, scilicet: Audiam, quid loquatur in me. (Man beachte, nebenher bemerkt, die Reihenfolge der Tractate!) Vgl. Amort: Moral. cert. S. 147. Ob der Ausdruck: „Liber sententiarum" auf die lose und spruchartige Schreibweise des Thomas zu beziehen ist? Malou l. l. S. 83 thut Das; aber ganz unrichtig, wie man aus den vollständig von uns angeführten Worten des Verfassers sehen kann. Auch Amort: z. B. Plen. ac succ. inf. S. 49 hat Das schon gethan. Vgl. übrigens über die Schreibweise des Thomas noch: Amort, Scut. S. 40—42; Chron. S. Agnet. S. 137.

136) Vgl. Paquot l. l. Thl. 8 S. 408; Delprat l. l. S. 144.

einen Beschluß zu erwirken, daß die Brüder in 's Herzogenbusch ihr Haus niederreißen mußten; jedoch unterzeichneten die Brüder diese Acte erst am 20. März 1623 [137])!

Dr. Nolte.

(Schluß folgt.)

2.

Studien über Daniel.

I. Die apokalyptische Prophetie Daniel's und ihre Darstellungsweise.

Der apokalyptische Charakter der Prophetie Daniel's unterscheidet sein Buch wesentlich von allen übrigen prophetischen Schriften des A. B.; weßhalb die richtige Auffassung dieser Eigenthümlichkeit nicht blos zum Verständnisse des genannten Propheten unumgänglich nöthig ist, sondern auch den Gegnern der Echtheit seines Buches ihre Hauptwaffe raubt. Diese haben nemlich von Porphyrius herab bis auf Lengerke und Consorten ein besonderes Gewicht auf jene Eigenthümlichkeit gelegt und — anstatt, auf Grund einer genauen Prüfung und Würdigung des Begriffes von Apokalyptik, diese als die einzig passende Form der speciell jenem Propheten zugetheilten Aufgabe anzuerkennen — Analogien aufgesucht, welche die Abfassung des Daniel tief herab in die makkabäische Zeit ziehen sollen. Es muß also jede tiefer eingehende Betrachtung des Buches Daniel von der Begriffsbestimmung der Apokalyptik ausgehen, um so nicht blos den eigenthümlichen Schlüssel zum Verständnisse dieses Propheten zu gewinnen, sondern sich dadurch zugleich der umständlichen und lästigen Widerlegung der einzelnen Einwürfe gegen die Authentie zu überheben, weil diese fast alle, nach ihrem letzten Grunde, in der ungenauen und schiefen Auffassung der Apokalyptik wurzeln.

---

137) Vgl. Foppens: Histor. episcopat. Sylvaeducensis S. 306; A. Miräus: Cod. Diplom. IV. S. 325 und 326.

1.

Ἀποκάλυψις bedeutet im biblischen Sprachgebrauche ein höheres Wissen, welches Gott dem Menschen verleiht, ein Aufschließen übernatürlicher Kenntnisse. Es betrifft dieser Begriff also den Inhalt der Weissagungen und zwar nach seiner göttlichen Causalität; er ist mithin enger als: חָזוֹן, welches neben der göttlichen Vermittlung des Inhaltes zugleich die Form, und zwar diese vorzugsweise, hervorhebt. Desto genauer entspricht unserm Begriffe das verbum: גָּלָה. Da nun aber jede Participation am göttlichen Wissen für einen besondern äußern Zweck gegeben ist, so muß auch das Gottgegebene den bestimmten Kreisen mitgetheilt, ausgesprochen werden. Diese menschliche Seite der Weissagung heißt: προφητεία und das Organ derselben: προφήτης, entsprechend dem: נָבִיא (ebullire faciens = fata divina promulgans), also gewissermaßen synonym mit: θεολόγος; während die andere Seite im Propheten von Dionysius Areopagita passend durch: θεόλογος („von Gott angeredet") gegeben wird, welchem Begriffe das hebräische: רֹאֶה verwandt ist [1]). Nach dieser Vergleichung ist die Apokalypse das objective, die Prophetie das subjective Moment in der Weissagung, und sind in jeder Weissagung stets beide Potenzen vereint. So wahr dieses indeß auch ist, so lassen sich doch gewisse Unterschiede in der offenbarenden und weissagenden Thätigkeit denken, und zwar nicht blos quantitative (wie denn die Juden eine dreifache Stufe der Inspiration statuiren und den Canon darnach abtheilen), sondern auch qualitative, je nachdem der göttliche oder menschliche Factor in der Weissagung vorwaltet. Beherrscht der Mensch mit seinem vernünftigen Denken (sei es nun wachend oder träumend) die ihm gebotene göttliche Enthüllung, so daß er sie erst in sein subjectives Eigenthum verwandelt, bevor er sie nach außen weiter gibt: so ist dies Product doch wesentlich verschieden von jener Offenbarung, welche das Gebiet seiner natürlichen Capacität überschreitet,

---

[1]) Vgl. Haneberg's „Versuch einer Geschichte der biblischen Offenbarung." 1850. S. 82. ff.

so daß Gott oder ein Engel selbst die Redaction des Mitgetheilten übernehmen und erst eine neue Form schaffen muß, welche dem Menschen die Mittheilung des Offenbarten möglich macht. Jene erstere Weise gehört sämmtlichen alttestamentlichen Propheten mit Ausnahme Daniels an, weßhalb ihre Werke schlechtweg Prophetien genannt werden, zum Unterschiede von dem Buche Daniel und der neutestamentlichen Offenbarung Johannis, welche beiden Werke die einzigen biblischen Apokalypsen sind [1]). Der Name Apokalyptik ist von der Offenbarung Johannis entlehnt und findet darin seine weitere Erklärung. Wie nemlich aus der bisherigen Auseinandersetzung schon folgt, daß die Apokalypse an Umfang, Genauigkeit und Anschaulichkeit die gewöhnliche Prophetie übertrifft, so folgt aus der Offenbarung Johannis, daß der Inhalt derselben vorzugsweise die messianische Heilsperiode bis zu ihrem Abschlusse umfassen muß, eben weil diese und nur diese der Gegenstand der höchsten menschlichen Interessen ist, und folglich den Culminationspunct der prophetischen Thätigkeit rechtfertigt. Fassen wir nun die Züge, welche den Propheten und den Apokalyptiker charakterisiren, zu einem Bilde zusammen, so ergibt sich, daß der Prophet ein Sendbote Gottes ist, der einzelne höhere Aufträge ausrichtet und die nöthigen Aufschlüsse über einen Theil der Zukunft gibt, je nachdem das Wissen dieser Zukunft für die Erhaltung und Fortleitung der Heilsökonomie in der Gegenwart erforderlich oder ersprießlich ist. Der Prophet ist also als Glied seines Volkes stark mitbetheiligt an dem Inhalte der

---

[1]) Die Frage, warum bei der Sparsamkeit der biblischen Apokalypsen die apokryphische Literatur sich vorzüglich diese Form angeeignet habe, möchte sich schwerlich mit Auberlen („der Prophet Daniel und die Offenbarung Johannis.“ 1854. S. 71 ff.) dahin beantworten lassen, daß die Offenbarungslosigkeit der Folgezeiten diese merkwürdige Erscheinung nothwendig hervorgerufen habe; denn weßhalb wählte man nicht die gewöhnliche Prophetie, die so viele Vorbilder im A. T. hat? Wir haben die eigentliche Quelle jener Erscheinung wohl mehr in dem natürlichen Hange des Menschen zum Mysticismus zu suchen; wobei freilich auch zu berücksichtigen ist, daß die Apokalypse durch ihre bedeutende Tragweite und ihre dichte Umhüllung viel leichter der Kritik sich entzieht.

Weissagung, die er verkündet. Seine menschliche Mitwirkung bei der Prophetie steigert sich nach dem größern oder geringern Interesse, das seine staatsbürgerliche Stellung in der jedesmaligen Weissagung findet. Hieraus folgt nun einerseits, daß beim Propheten der schriftstellerische Charakter und sein individuelles Gepräge mehr hervortreten und das Feuer der Begeisterung einen nicht geringen Einfluß auf seine Darstellung ausüben muß; denn er ist ja ein orator pro domo und als orator weiß er, wie schon die Form so bestimmend auf den Zuhörer einwirkt. Andererseits folgt aus obiger Bemerkung, daß der Prophet zunächst einen Auftrag an seine Zeitgenossen auszurichten hat. Er ist also in der Kette lebendiger, fortlaufender Offenbarung nur ein Ring, ein Glied, das sich an ein vorhergehendes und nachfolgendes anschließt. Erst der Prophetismus als Collectivperson gibt uns ein vollendetes Bild eines Propheten, da der einzelne Prophet nur eine gewisse, ihm eigenthümliche Seite repräsentirt. — Ganz anders verhält es sich dagegen mit der Apokalyptik. Die menschliche Thätigkeit des Individuums tritt weit, weit in den Hintergrund zurück. Die göttlichen Enthüllungen, welche dem Apokalyptiker zu Theil werden, können ihn nicht als kleinen Menschen, der gewissen Raum- und Zeitverhältnissen angehört, interessiren, sondern erst dann, wenn er sich zur hohen Idee erhebt, daß er durch das Band der Solidarität mit der großen Menschheit verbunden ist und sich als Glied derselben fühlt. Es kann hier also nicht von einer feurigen, bezaubernden oder niederschmetternden oratio pro domo die Rede sein. Wozu würde auch solch schmucke Ausstattung dienen? Niemand oder Wenige blos würden im Stande sein, den Ideen zu folgen, welche selbst in der schlichtesten Einkleidung so tief liegen. Es ist deßhalb die überwältigende Großartigkeit des Inhaltes, welche die Form unberücksichtigt läßt, da ja ohnehin keine Form als adäquater Ausdruck der mitzutheilenden Ideen sich vorfindet und meist die Symbolik nachhelfen muß. Das hätte man sich beim Daniel merken und ihm keinen ungerechten Vorwurf wegen seiner Sprache machen sollen. Ist aber die Form der Prophetie von der Apokalypse verschieden, so noch mehr der Inhalt. Der Prophet schildert Parthien der Zukunft, der Apokalyptiker umfaßt sie ganz — und dieser

universal-historische Charakter des Apokalyptikers läßt es uns eben erklären, daß im ganzen A. B. nur Einer auftritt, denn Einer genügte.

Die Prophetie ist also von der Apokalyptik zu unterscheiden; und letztere ist nicht mit Lücke („Versuch einer vollständigen Einleitung in die Offenbarung Johannis." Bonn. 1852) als „letzter Schößling," als eine „Fortsetzung" und zugleich als eine „Abart" von jener anzusehen [1]), oder mit Lengerke („das Buch Daniel verdeutscht und ausgelegt." Königsberg. 1835. S. LXXXIX) als „eine weitere Entwicklungsform der Grundideen früherer Prophezeiungen und eine concrete Anwendung und symbolische Ausschmückung der prophetischen einfachen Bilder und Gedanken von der Zukunft des messianischen Reiches und zwar in und nach bestimmten Zeitverhältnissen, in welchen es sich vollenden soll."

Wie nun aber die Apokalyptiker eine ganz vorzügliche Erhebung und Gnade genossen, und ihre Werke uns die wichtigsten Aufschlüsse ertheilen, so darf man doch nicht einseitig den Werth und die Bestimmung dieser Bücher übertreiben, wie Auberlen (i. a. W. S. 70 ff.) thut: „So haben wir Daniel als Licht erkannt, welches zunächst die Nacht des halben Jahrtausends vom Exil bis auf Christum und die römische Zerstörung Jerusalems für die Verständigen in Israel erhellen soll; und so ist die johanneische Apokalypse den Heiligen des N. B. als Leitstern gegeben auf ihrer Pilgerfahrt durch die Welt von der ersten Erscheinung Christi oder näher von der Zerstörung Jerusalems an bis zu seiner Wiederkunft zur Gründung des Reichs der Herrlichkeit .... Diese Bestimmung der Apokalypsen ist nun auch der einfache Grund, warum jedes der beiden Testamente nur Eine eigentliche Apokalypse enthält, während sich doch im A. T. viele Propheten und im N. viele prophetische Aufschlüsse finden. Es gibt zwei große Offenbarungszeiten, die alt- und die neutestamentliche; auf sie folgen zwei große offenbarungslose Zeiten, die nachexilische und die kirchengeschichtliche; und die Apokalypsen sind die Lichter, welche

[1]) Vgl. hiezu: Keil, historisch-kritische Einleitung ins A. T. Frankfurt und Erlangen. 1853. S. 462. N. 16.

von jenen aus diese beleuchten." Diese Betrachtungsweise läßt sofort den Protestanten errathen, welcher die große Offenbarung des in der Kirche fortlebenden und fortwirkenden Christus nicht kennt, und dessen heiliger Geist in das nach subjectiver Menschenwillkür gedeutete Buch gebannt ist. Wir Katholiken nehmen die Apokalypsen, wie die übrigen heiligen Bücher, aus der Hand der Kirche an und warten getrost ab, bis sie nach und nach die Siegel löst.

2.

Die Weissagungen werden dem Propheten im wachen Zustande oder im Traume mitgetheilt, je nachdem der geoffenbarte Gegenstand dem gewöhnlichen Verständnisse des Menschen näher liegt oder erhabenerer Art ist. Im letztern Falle benützt Gott meist das Traumleben. Als einen Uebergang vom wachen zum Traumleben könnte man den Zustand des Propheten bezeichnen, wo Gott „im tiefsten Grunde seiner Seele Anschauungen und Gedanken entstehen läßt, die nicht auf dem Wege mühsamen Nachsinnens, sondern durch augenblickliche Einstrahlung (intuitus mentis) gewonnen werden [1];" denn hier tritt das dialectische Denken zurück, welches doch den wachen Zustand kennzeichnet. Dieser Mittelzustand dürfte der vorherrschende beim Propheten sein. Der Apokalyptiker aber empfängt gewöhnlich seine Offenbarungen im Traume [2]. Auf höherer prophetischer Stufe tritt wieder der wache Zustand ein, aber nicht das natürliche, normale Wachen, sondern die Vision, verbunden mit der Ekstase in verschiedenen Formen.

Der Schlaf hebt zeitweilig den organischen Verband zwischen Natur und Geist im Menschen auf, so daß jeder Theil gesondert wirkt. Daher tritt im Schlafe nicht selten eine erhöhte geistige Thätigkeit ein, so daß der bis dahin noch unklare und unentwickelte Gedankengang sich im schlafenden Zustande fortspinnt und durch Combination neue und überraschende Resultate erzielt. So lösten z. B. oft

---

[1]) Haneberg l. c.

[2]) Vgl. Schubert's Symbolik des Traumes; Görres' christliche Mystik II. S. 245—300.

Mathematiker im Traume Aufgaben, woran sie lange vergebens gearbeitet hatten. Solche Träume haben eine rein natürliche Basis, und ihre Deutung aus den Studien, geistigen Beschäftigungen und Erlebnissen des Subjectes ist eben so natürlich. — Da aber nun das Traumleben den Geist momentan von den Fesseln des Leibes befreit, die tausend störenden Einflüsse der Außenwelt abhält und daher die geistigen Functionen des Menschen concentirt, so ist es fernerhin leicht erklärlich, daß Gott seine Offenbarungen dem Menschen gern in diesem Zustande mittheilt. So finden wir von Abimelech (1. Mos. 20, 3) herab bis zu Joseph, dem Manne Mariä, eine lange Kette von Traumgesichten, worin Gott mit den Menschen in Verbindung trat. Besonders aber sind es:

1. gewisse Völker, welche durch eigene Disposition und größere Innerlichkeit eine breitere Basis des Traumlebens entfalteten; und

2. gewisse Zeiten, welche durch ihre Wichtigkeit und nahe Beziehung zur Heilsperiode das tiefere Nachdenken erwecken und die Gedanken Tag und Nacht bewegen mußten.

Solche Völker waren die Aegypter und Chaldäer; und solche Zeiten waren: die ägyptische Drang- und Läuterungsperiode, als Vorbereitung auf die mosaische Heilsentwicklung, und die Zeit des Exils, als letzte Vorstufe des messianischen Heils. In beiden Perioden sehen wir in Joseph und Daniel Männer erweckt, welche die größte Aehnlichkeit im Charakter und den Lebensschicksalen haben, daneben aber nach der relativen Verschiedenheit der Zeit und des Standpunctes doch wieder eine große Verschiedenheit entwickeln, so zwar, daß Joseph im Traumleben mehr dem harmlosen Kinde gleicht, welches sofort die Deutung in einfachen, klarverständlichen Worten vorträgt, Daniel dagegen einem tief Eingeweihten, welcher das Traumräthsel durch ein neues Räthsel in symbolischer Umkleidung löst.

Auch bei den heidnischen Völkern stand von jeher die Ueberzeugung fest, daß Gott durch Träume seinen Willen den Menschen kund thue. Dies sehen wir aus der Bibel und den Profanschriftstellern. Solche Träume waren so häufig und ihre Deutung wurde so fleißig und sorgfältig nachgesucht, daß die Traumdeutung sich bald bei den Griechen zu einer eigenen Wissenschaft, der ὀνειρολογία, ausbildete. Eine

reiche Sammlung prophetischer Träume geben Cicero de divin. I, 27; Valer. Max. I, 7; Plato, Plutarch, Joseph. Flav., Philo u. A. [1]). — Die Araber haben aber wohl in der Ein- und Abtheilung der Träume und ihrer hiernach verschiedenen Deutung, so wie in der Aufstellung allgemein giltiger Deutungsprincipien das Genaueste und Umfangsreichste geliefert. Sie nennen dies die Wissenschaft تعبير, mitunter auch تاويل [2]) und leiten sie von unserm Propheten ab, dessen Ansehen auf Grund seiner Traumwirksamkeit so erhaben ist, daß sie ihm mit Adam, Moses, Jesus und Muhammed den Titel: **Hezrati Dinial** geben, was etwa unserm: „Hoheit" oder: „Excellenz" entsprechen mag [3]). — Wir können und dürfen keineswegs die höhern Einflüsse bei manchen der heidnischen Träume läugnen, zumal der Erfolg dieselben bestätigte; wir sind indeß nur im Stande, mit voller Gewißheit die göttlichen Beziehungen in den heidnischen Träumen festzustellen, welche mit der biblischen Geschichte in Berührung kommen und zur Verherrlichung des Volkes Gottes dienen (Dan. 2, 29). Es ist übrigens nicht zu übersehen, wie wunderbar Gott es fügte, daß Daniel zu einem Volke kam, wo der Traum eine so wichtige Rolle spielte und der geschickte Traumdeuter in hohen Ehren stand; daß Daniel in der diesfälligen Wissenschaft der Chaldäer eine vollständige Ausbildung und dadurch eine Empfänglichkeit für das Traumleben und einen geweckten Sinn für sein Verständniß erhielt, wenigstens

---

[1]) Vgl. E. v. Lasaulx' akademische Abhandlung „über das pelasgische Orakel des Zeus zu Dodona," in seinen „Studien des classischen Alterthums." Regensburg. 1854.

[2]) Journal of the Royal Asiatic Society. Vol. 16. Part 1. London. 1854: artic. IX: On the science of Tâbir or interpretation of dreams. By N. Bland.

[3]) Das apokryphische Traumbuch Daniel's führt den Titel: الاصول لدانيال لطكيم كتاب, und d'Herbelot erwähnt ein ähnliches dem Daniel zugeschriebenes Werk auf der kaiserlichen Bibliothek zu Paris. Wie genau das Tabir auf die Geschichte Daniel's Rücksicht nimmt, sehen wir auch daraus, daß es, anknüpfend an Dan. 2, wo Nebukadnezar von seinen Traumdeutern die Mittheilung eines vergessenen Traumes verlangt, Grundsätze aufstellt, wie man sich solche Träume wieder ins Gedächtniß zurückrufen könne.

was die formale, rein menschliche Seite betrifft; daß Daniel in der umfassenden, tiefen Symbolik der Chaldäer erst die entsprechende Form für seine Weissagungen fand. So kam allerdings ein heidnisches Element in das Judenthum — oder vielmehr die Resultate des Fortschrittes im Heidenthume wurden im Dienste des Judenthums verwendet. Aehnlich verhielt es sich mit Moses, der nach göttlichem Plane eine sorgfältige ägyptische Erziehung genoß und seiner Gesetzgebung und politischen Wirksamkeit ein starkes ägyptisches Gepräge aufdrückte. Diese propädeutische Aufgabe, welche das Heidenthum zu erfüllen hatte, d. h. dem Judenthume coordinirt (wenn auch nicht gleichberechtigt) die Menschheit auf das Christenthum vorzubereiten, hat wohl Kurz am besten entwickelt in der Einleitung zu seiner „Geschichte des A. B." 1850. Wir dürfen daher die dem Judenthume verwandten Erscheinungen im Heidenthume nicht einseitig ignoriren, als Trug bezeichnen oder gar als Zerrbilder einer finstern Macht deuten. Im Gegentheile, man kann wohl vermuthen, daß der λόγος σπερματικὸς sich auch hin und wieder in der heidnischen Traumwirksamkeit zeige.

Oben wurde der Traum als die subjective Form bezeichnet, die einer höhern prophetischen Stufe entspreche — und zwar mit Recht; denn erhält der Prophet im normalen, wachen Zustande nur Aufträge, die er aus- oder vielmehr nachzusprechen hat, so entrollt sich im Traume ein mehr oder minder umfangreiches Bild, es treten plastische Gestalten auf, und nehmen eine ungleich größere Theilnahme in Anspruch. Aber trotzdem wirkt im Traume der Mensch noch mit. Diese Mitwirkung hört auf, sobald der Prophet, obgleich wachend, aus seinem normalen Zustande herausgestellt (ἐκσταθεὶς) wird und eine Vision erhält[1]). Da verhält er sich blos receptiv; weßhalb er für das Gesehene oft keine Worte findet, aber auch keine sucht. Uebrigens sind die Ausdrücke: חָזוֹן, מַרְאֶה, ὅραμα, ὅρασις, welche „Vision" bedeuten, nicht zu urgiren, da sie nur das Bildliche in der Sache berück-

[1]) Auch dem Araber gilt die Vision (Traum des Taglebens) als höhere Stufe der Prophetie. Deßhalb läßt Jâfar Sadik auch die Erfüllung einer Vision schneller eintreten, als die eines Traumes.

sichtigen, also auch „Traumgesicht" bedeuten können, was durch den Zusatz הַלָּיְלָה angezeigt wird. — Es bedarf wohl kaum der Erwähnung, daß auch der Prophet stufenweise eine Art Ausbildung erhalte, dergestalt daß er erst nach und nach im Dienste Gottes für die höchste Stufe reif wird. Besonders deutlich sehen wir dies bei Daniel. „Zuerst träumt Nebukadnezar und Daniel legt nur aus (Cap. 2 und 4); später hat Daniel selbst einen Traum, aber nur erst ein nächtliches Traumgesicht (7, 1. 2); darauf folgt eine Vision in wachem Zustande (8, 1—3); endlich bei den letzten beiden Offenbarungen (Cap. 9 und 10—12), wo Daniel, ein schwacher und zitternder Greis, dieser irdischen Welt ohnedieß schon halb entrückt ist, bedarf's, wie es scheint, auch der visionären Verzückung nicht mehr. Da sieht und hört er die Engel reden wie Menschen, in ganz gewöhnlichem Zustande, während seine Umgebung die Erscheinung aus der höhern Welt nicht sieht und nur von Schrecken überfallen wird, wie die Begleiter des Paulus bei Damaskus." Auberlen Seite 82.

3.

Die Darstellungsform der apokalyptischen Weissagung ist durchgehends die symbolische, und dies hat einen mehrfachen tiefen Grund. Die Apokalyptik soll die erhabensten Geheimnisse enthüllen, und zwar dem gefallenen Menschen. Solche Höhe und Tiefe ist unvereinbar, wenn nicht eine Vermittlung dazwischen tritt, welche die Kluft ausfüllt. Da nun der Fall des Menschen und der daraus hervorgehende armselige Zustand darin besteht, daß die ursprüngliche, gottgewollte Ordnung umgekehrt wurde, d. h. das Fleisch über den Geist und der Geist über Gott gebieten wollte: so konnte diese Unordnung nur so redressirt werden, daß Gott Fleisch annahm und den Geist bezwang. Wie Gott aber zu dem Fleische herabsteigen mußte, um es wieder zu sich zu erheben, so muß auch die göttliche Offenbarung Fleisch annehmen, in die natürliche, dem Menschen geläufige Anschauungsweise hinabsteigen, um dem Verständnisse des in die Natur versunkenen Menschen zugänglich zu werden. Aber nun fragt sich: Ist denn die Natur fähig, das Göttliche darzustellen, d. h. existirt zwischen Natur und Geist eine Analogie? Wir können

schon von vornherein diese Frage bejahen, da Natur und Geist aus derselben Hand Gottes hervorgingen, also nicht unversöhnliche Gegensätze bilden können, um so weniger, als wir sie in hypostatischer Vereinigung im Menschen sehen. Wie hätte auch Adam den Thieren Namen (שֵׁם = Bezeichnung des Wesens) geben können, wenn nicht ein analoger Ausdruck für das verborgene Wesen der Dinge sich hätte auffinden lassen? Ueberall nun, wo ein natürliches Ding ein geistiges Moment repräsentiren soll, da nennen wir es Symbol. Es verhält sich damit, wie in der Mathematik mit ähnlichen Figuren; der Umfang ist in seinen Proportionen bei Beiden gleich, der Inhalt aber ein verschiedener.

Die apokalyptische Darstellung ist nothwendig symbolisch, und zwar:

1. objectiv in der Natur übernatürlicher Mittheilungen begründet. Was kein Auge gesehen, kein Ohr gehört hat, soll dem Auge, dem Ohre vermittelt werden. Wie kann diese Annäherung aber geschehen ohne natürliche Hülle? Und eben weil es kein Auge gesehen, kein Ohr gehört hat, noch sehen und hören kann, bedarf es der verdeckenden Hülle. So ist also das Symbol da, um das Symbolisirte uns näher zu bringen, und dient zu gleicher Zeit auch als Scheidewand und Schranke. Es muß einerseits uns Gott, seine Veranstaltungen und Rathschlüsse uns näher bringen, weil wir ihrer bedürfen und in unserer Abhängigkeit von Gott uns zugleich des Bandes bewußt sind, das uns mit Ihm verbindet. Andererseits muß es sich auseinanderhaltend zwischen Gott und uns stellen, weil wir beschränkte, endliche Wesen sind, die das unendliche Wesen nicht umfassen können. Dies ist die zwiefache Aufgabe, welche das Symbol in seiner objectiven Bedeutung zu erfüllen hat.

2. Auch subjectiv für den empfangenden Menschen ist die symbolische Form der Apokalypse nothwendig, und zwar aus einem zweifachen Grunde. Zuvörderst hat der Mensch nicht blos einen Trieb, das Zukünftige zu wissen, sondern dieses Wissen kann auch dazu dienen, seinen Muth zu stählen, sein Vertrauen auf Gott zu befestigen, seinen verkehrten Wandel zu ändern u. s. w.; weßhalb Gott von jeher dem Menschen einen Blick in die Zukunft vergönnte. Aber die Kenntniß der Zukunft, wenn sie unverhüllt, in historischer Bestimmt-

heit an den Menschen herantritt, kann ihn zum Glauben an ein unabänderliches Fatum treiben, beeinträchtigt seine Freiheit, ja tödtet sie. „Denn wo bliebe die Verantwortlichkeit der Menschen, wo alle lebendige Bewegung derselben, wo sogar Muth, Hoffnung und Glück, wenn die unabänderlichen Rathschlüsse des Ewigen in unverhüllten Zügen uns vor Augen gelegt wären? Man stände einer eisernen Nothwendigkeit gegenüber, die auf uns die entmuthigende, lähmende Wirkung äußern müßte, welche wirklich zuweilen an Menschen beobachtet wird, die an eine für sie bestimmende Wahrsagung glauben." Preiswerk, Morgenland. 1838. S. 269 ff.

Der zweite Grund, warum die erhabenen apokalyptischen Wahrheiten für uns einer symbolischen Umhüllung bedürfen, liegt darin, daß „die Perlen nicht den Säuen vorgeworfen werden sollen." Der fleischliche Mensch wird über die verhüllten Wahrheiten hinweggleiten, und da er sie — wenn sie ihm verständlich dargestellt wären — doch nicht zu seinem Heile benützen würde, so sollen sie seinem Auge verborgen werden, damit er ihrer wenigstens nicht spotte und das Maß seiner Schuld dadurch noch erhöhe. Nur der pneumatische Mensch, an welchen das: ἐρευνᾶτε τὰς γραφὰς gerichtet ist, wird allmälig den verborgenen Schatz aufdecken und nutzbar machen.

Die ganze Natur ist ein Symbol des Geistes und Gottes; aber als Symbol ist sie eben eine Aufgabe, die nicht gelöst vorliegt, sondern an deren Lösung der Mensch seine Kräfte versuchen muß und mit desto größerm Erfolge versuchen wird, je tiefer er sich in den Glauben versenkt. Daher erklärt es sich, daß die verschiedenen Völker nach ihrer verschiedenen Individualität und nach dem verschiedenen Charakter der sie umgebenden Natur auch eine verschiedene Symbolik hatten und haben; die Erscheinung aber finden wir bei allen Völkern, daß man einsah, die Natur liefere trotz ihrer Analogie mit dem Geisterreiche doch oft keine vollkommen entsprechenden Bilder; weßhalb zur nähern Bezeichnung eines Begriffes aus der Geisterwelt mitunter mehrere, an und für sich unzusammengehörige, heterogene Theile aus der Natur zu einem neuen Ganzen vereinigt werden, das nicht in der Wirklichkeit, sondern nur in der Idee eine Existenz hat. So entstanden Sphinx, Phönix, Cherub u. s. w. Diese

Gestalten kann man erst mit vollem Rechte symbolische nennen, weil sie nicht mehr Natur und noch nicht Geist sind, also eine Mittelstufe einnehmen, die sofort anzeigt, was sie wollen. Ein rein natürliches Symbol kann unbeachtet bleiben und seinen Zweck — die Erhebung zum Höhern — verfehlen; jene gemischten Gestalten aber erreichen stets ihren Zweck, und wäre es auch nur, daß man nach der Deutung sucht. Besonders wichtig für das Verständniß unseres Propheten, so wie des Propheten Ezechiel, sind die symbolischen Figuren, welche sich auf den Denkmälern von Nineveh finden, die man reichlich gesammelt im brittischen Museum zu London sieht. Ravenshaw [1]) hat eine Abhandlung darüber geschrieben, welche den Titel führt: „On the winged bulls, lions and other symbolical figures from Nineveh" und merkwürdige Berührungspuncte zwischen der assyrisch-babylonischen und jüdischen Symbolik nachweist, wo die Priorität sicher auf Seiten der erstern liegt. Layard [2]) bemerkt über diese Verwandtschaft: „Die Aehnlichkeit zwischen den symbolischen Figuren (von Nineveh), die ich beschrieben und die Ezechiel in seiner Vision sah, muß jedenfalls den Leser frappiren. Als der Prophet die assyrischen Paläste betrachtete mit ihren mysteriösen Bildern und prachtvollen (gorgeous) Decorationen, war es höchst wahrscheinlich, daß, wenn er gewisse göttliche Attribute zu typisiren und die göttliche Glorie zu beschreiben versuchte, er Formen wählte, die nicht blos ihm, sondern auch dem Volke geläufig waren, an das er sich wandte, und welches, wie er, in der Gefangenschaft sich befand. Die, welche durch die äußern Formen des Götzendienstes sich nicht verderben ließen, suchten nach Bildern, um die Idee vom höchsten Gotte mitzutheilen. Ezechiel sah in seiner Vision das Bild von vier lebendigen Wesen mit vier Gesichtern, vier Flügeln und Menschenhände unter den Flügeln an den vier Seiten. Ihre Gesichter waren die eines Menschen, eines Löwen, eines Ochsen und eines Adlers. Bei ihnen war ein Rad, dessen Aussehen war, „als wenn ein Rad inmitten des andern wäre" (Ez. 1, 16). Man muß hiebei bemerken, daß die vier Gestalten, die Ezechiel wählte, um seine

[1]) Journal of the Royal Asiatic Society. London. 1854. p. 93—117.

[2]) Nineveh and its Remains. Vol. II. p. 464.

Beschreibung anschaulich zu machen — der Mensch, Löwe, Hund (?) und Adler — gerade diesind, welche sich constant auf den assyrischen Monumenten als religiöse Typen finden. Das „Rad im Rad," welches mit den emblematischen Figuren in Verbindung gebracht wird, mag Bezug haben auf die geflügelten Räder oder auf das Rad, das in Nimroud die höchste Gottheit darstellt. Dies Zusammentreffen ist zu merkwürdig, als daß es nicht Beachtung verdiente, und führt zur Folgerung, daß die Symbole, welche der Prophet wählte, von den assyrischen Sculpturen herrühren." Wenn man Layard auch nicht durchgängig beistimmen mag, so steht wohl so viel fest, daß zwei mächtige symbolische Strömungen durch das Judenthum sich ziehen von Aegypten und von Assyrien-Babylonien her. Genau läßt sich freilich nicht bestimmen, was und wie viel von jeder Seite hergenommen ist; denn entweder stammt die assyrisch-babylonische Symbolik aus Aegypten und hätte dann im jüdischen Volke schon Berührungspuncte vorgefunden, oder beide stammen aus einer gemeinsamen hinterasiatischen Wurzel, wo dann ein ähnliches verwandtschaftliches Verhältniß mit der jüdischen Symbolik von Aegypten her feststeht. Dies ist wichtig, als Erwiederung auf die gegnerischen Angriffe, die überall, wo sie eine verwandte Spur der babylonischen Anschauungsweise in einem biblischen Buche antreffen oder anzutreffen vermeinen, sofort bei der Hand sind, das bezügliche Buch in die Zeit des Exils zu verlegen. Das ist ein unredliches Spiel mit der historischen Kritik. Zugleich sei hier beiläufig bemerkt, wie unsicher man sich in der Beweisführung bisher auf den Zendavesta des Anquetil du Perron stützte, der von den gröbsten Fehlern wimmelt, wie die erste kritische Bearbeitung, die Burnouf im Yaçna begonnen hat, deutlich beweist.

Schließlich sei hier bemerkt, daß, so eng die jüdische Symbolik auch mit der heidnischen zusammenhängen mag, die Verwandtschaft doch eine blos äußerliche, formale ist. Die zu Grunde liegenden Ideen sind keineswegs heidnisch, sondern stammen aus dem lautern Fonds der göttlichen Offenbarung. Es verhält sich damit wie mit manchen Erscheinungen im katholischen Leben, z. B. Votivtafeln, Weihgeschenke, Processionen u. s. w., wozu wir Analoga im Heidenthume finden, die aber ihre Bedeutung vollkommen geändert haben.

Dr. J. J. Overbeck.

(Fortsetzung folgt.)

3.

Ueber Herbart's Begriff des Sittlichen und des Sittengesetzes.

(Ein Beitrag zur Würdigung seiner Moral.)

Die große Rührigkeit, welche die Feinde der Kirche heutzutage auf dem Gebiete der Moral entwickeln, stellt uns Katholiken die unabweisbare Aufgabe, den falschen Principien einer aller christlichen Anschauung entfremdeten Philosophie mit jenen gewichtigen Gründen, welche eben nur die Wahrheit für sich hat, entgegenzutreten; denn wenn gleich bei dieser durch die Verhältnisse der Zeit gebotenen Gegenwehr der Rückzug der Feinde nicht zu gewärtigen ist, so gewinnt doch dadurch jedenfalls das katholische Bewußtsein selbst an Festigkeit und Glaubensfreudigkeit.

Durch die Thatsache aber, daß der Empirismus gegenwärtig wieder mehr Boden gewinnt, was sich als Rückschlag des auf die Spitze getriebenen Idealismus erklären läßt, und daß insbesonders die Herbart'sche Moral durch den Schein einer edlern Reinheit den pantheistischen Systemen gegenüber, und durch ihre dem Humanismus unserer Zeit huldigenden ästhetischen Grundanschauungen [1]) für Viele sehr verfänglich ist, erscheint es hinreichend motivirt, auf diese Philosophie die Aufmerksamkeit hinzuwenden und aus derselben, im Folgenden, von der Basis aller Moral ausgehend, den Begriff des Sittlichen und des Sittengesetzes auf dem katholischen Standpunkte zu beleuchten.

I.

Zuvörderst wollen wir Herbart's Begriffsbestimmung des Sittlichen, wie sie sich in seinen verschiedenen Schriften findet, voranstellen, bevor wir in die Betrachtung derselben eingehen.

Unter den Urtheilen bilden die des „Vorziehens" und „Ver-

---

[1]) „Die ästhetische Stimmung" nennt Herbart den „auffallendsten Grundzug der Humanität im Gegensatze der Thierheit." Analytische Beleuchtungen des Naturrechtes und der Moral. Göttingen. 1836. S. 204.

werfens" eine eigene Classe, und diese Urtheile heißen: „Werthschätzungen."

Der Werth, welcher das Vorziehen irgend eines Gegenstandes begründet, ist entweder ein bedingter, wenn der Gegenstand um eines andern willen geschätzt wird, „einen außer ihm liegenden Beziehungspunct hat, irgend etwas Anderes voraussetzt, wozu es nütze;" oder ein unbedingter, wenn der Gegenstand um seiner selbst willen geschätzt wird.

Gegenstände, die einen unbedingten Werth haben, sind „schön," im Gegensatze zu jenen, welche blos bedingten Werth haben und „nützlich" heißen. Das „Schöne" erzeugt unbedingten Beifall, sein Gegentheil, das „Häßliche," bewirkt unbedingtes Mißfallen.

Solche „Werthbestimmungen" oder Urtheile des unbedingten Beifalls (Gefallens) oder Mißfallens heißen: „ästhetische Urtheile."

Die ästhetischen Urtheile sind evidente Urtheile, d. i. solche, deren Richtigkeit sich unmittelbar aufdringt. Es braucht bei ästhetischen Gegenständen nichts weiter, als daß das Subject im Urtheile deutlich gemacht werde, dann findet sich das Prädicat des Gefallens oder Mißfallens von selbst hinzu; „ihr Werth wird ursprünglich und unwillkürlich anerkannt."

„Aesthetische Urtheile können nur über Verhältnisse ergehen."

Es gibt mannigfaltige „ästhetische Gegenstände," unter denen besonders der Mensch, und im Menschen das Wollen Beachtung verdient.

Das Wollen kann in solchen Verhältnissen zu anderm Wollen stehen, daß es unbedingt gefällt, oder auch unbedingt mißfällt. Dasjenige Wollen, das unbedingten Werth hat und unbedingt gefällt, heißt: „sittlich-gut." Die Urtheile aber, welche den unbedingten Werth oder Unwerth gewisser Willensverhältnisse bestimmen, oder „die ursprünglich willenslosen Werthbestimmungen des Willens," heißen ebenfalls „ästhetische Urtheile," denn „wir haben," sagt Herbart, „keinen andern passenden Ausdruck in der Kunstsprache, als diesen." Sie „haben das Merkmal einer

solchen Festigkeit in sich, daß sie nicht von veränderlicher Gemüthsstimmung, sondern von der bloßen Betrachtung ihres Gegenstandes abhängen."

„Das Schöne im allgemeinsten Sinne befaßt (also) das Sittlich-gute unter sich," und dieses wird genommen in Ansehung gewisser „Willensverhältnisse," die unbedingt gefallen. „Das Sittlich-gute scheidet sich ferner aus dem übrigen Schönen heraus, als Dasjenige, was nicht blos als eine Sache von Werth besessen wird, sondern den unbedingten Werth der Personen selbst bestimmt."

Von dem „Angenehmen" aber, zu welchem die Befriedigung der Begierden mitgerechnet wird, unterscheidet sich das „Schöne und Gute" dadurch, daß es ein „stetiger und sich gleich bleibender Gegenstand ist."

„Die sittlichen Elemente sind (also) gefallende und mißfallende Willensverhältnisse. Es ist hier aber nicht die Rede vom Willen als einer Seelenkraft, die überall nicht existirt, sondern von einzelnen Acten des Wollens und deren Verhältnissen gegen einander." — Und „der moralische Wille ist demnach da vorhanden, wo er die, seinen Werth bestimmenden ästhetischen Urtheile zu seiner Richtschnur angenommen hat und dieser Richtschnur regelmäßig folgt."

Um die aus Herbart's Werken, größtentheils wörtlich, angezogene Auffassung des Sittlichen vom christlichen Standpunkte aus allseitig und richtig würdigen zu können, ist es nothwendig etwas weiter auszuholen.

Es ist evident, daß alle Dinge der Welt bedingt und beschränkt sind und am wenigsten kann wohl der Mensch an seiner eigenen Bedingtheit und Beschränktheit zweifeln, da er das Bewußtsein seiner Abhängigkeit im Sein und Dasein unverkennbar und unläugbar in sich trägt. Wenn Herbart den Menschen als absolut selbstständiges Wesen auffaßt, so thut er es im Widerspruche mit der tief im Bewußtsein sich ankündigenden Thatsache unserer durchgängigen Abhängigkeit, welche man wohl vornehm ignoriren, aber durch keine stichhaltige Demonstration umstoßen kann.

Alles Bedingte und Beschränkte hat das Unbedingte und Unbeschränkte und somit alles Seiende in der Welt, als Bedingtes und Beschränktes, ein unbedingtes und unbeschränktes Wesen, ein Wesen [1]), das vermöge seiner Natur ist, zur Voraussetzung. Dieses absolute Wesen ist als solches höchst vollkommen, denn würde ihm Etwas von der Vollkommenheit des Seins mangeln, so wäre es von einem andern beschränkt und bedingt, also nicht mehr absolut [2]). Dieses von sich selbst (absolute) vollkommenste Wesen oder Gott ist der Urheber der Welt durch den freien Act seines Willens [3]). Gott ist also der absolut Seiende, auf Den, als sein Princip, alles creatürliche Seiende hinweist.

Alles geschöpfliche Sein hat aber eine dreifache Beziehung zu seinem absoluten Principe, seiner ersten Ursache, dem persönlichen Gott, denn

1. Gott, als persönliches Wesen, ist die höchste Vernunft, der sich selbst und alle Dinge auf das vollkommenste weiß und denkt, und dessen Gedanken von den Dingen, von Dem, was etwas Anderes, als Er, was Er nicht ist, dessen „Nichtichsbegriffe" oder Ideen, der Dinge ewige und unwandelbare Urformen und Gründe sind [4]), so

---

[1]) Die richtige Selbstkenntniß führt zur Gotteserkenntniß. „Wer sich selbst erkennt, der erkennt Gott," sagt der h. Eremit Antonius. Der h. Nilus: „Lerne vor Allem dich selbst kennen. Wenn du aber einmal dich selbst kennst, so wirst du auch Gott kennen lernen" (ep. ad Evagrium). Oft findet sich dieser Gedanke bei dem heiligen Augustin.

[2]) Vergl. S. Thom. I. q. 4. a. 2; q. 7. a. 1. — Suarez L. 2 de Deo. c. 1. n. 5.

[3]) Gott bildet die Idee der Welt durch Negation. Nur durch Verneinung seines unendlichen und absoluten Seins ist die Idee des endlichen und relativen Seins möglich. Aber das Denken Gottes ist nicht das Hervorbringen der Welt; sondern das endliche und relative Sein, in welchem Gott das Gegenbild seines Seins von Ewigkeit als möglich erkennt, erhält durch den Act seines Willens in der Zeit Wirklichkeit. Dies ist der Unterschied zwischen der idealistischen und der christlichen Weltansicht. Siehe: Kleutgen, die Theologie der Vorzeit. 1. B. S. 115. ff.

[4]) S. Thom. Summa I. q. 15. a. 1. 2. 3. — S. Aug. 83 Quaest. q. 46. n. 2.; In Joannem: tract. I. n. 17 u. a. O.

daß alles creatürliche Seiende nichts Anderes als die zeitliche Verwirklichung der ewigen und unveränderlichen Ideen Gottes von demselben ist.

Wird nun das creatürliche Seiende als conform dem Gottesgedanken, seinem Urgrunde, gedacht, so heißt es das „Wahre [1]),“ und Gott, der in sich selbst die absolute Wahrheit und zugleich das Princip, wie das Ziel aller Wahrheit ist, heißt die Urwahrheit.

2. Gott als persönliches Wesen ist auch der höchste Wille, welcher sich selbst als seinen Zweck und alles Andere nur seinetwegen will [2]), und dessen Wille zugleich Gesetz alles nicht göttlichen Seins, jeglichen Geschöpfes ist, welches dasselbe in sich eingeschaffen trägt [3]), so daß die Gesetze der natürlichen und moralischen Weltordnung nur zeitliche Kundgebungen des ewigen sich immer gleich bleibenden göttlichen Willens sind [4]).

Wird nun das creatürliche Sein als solches gedacht, das dem Willen Gottes, seinem Gesetze, gemäß ist, sich fügt (theils mit Nothwendigkeit, theils mit Freiheit), so ist es das „Gute“ und Gott, welcher die absolute Güte (Heiligkeit) und zugleich das Princip und Endziel alles geschöpflichen Guten ist, heißt die Urgüte.

3. Das Sein Gottes ist nicht blos conform seiner Vernunft, sondern ist selbst seine Vernunft [5]), und eben so ist der Wille Gottes sein Sein [6]), da die schlechthinige, absolute Einfachheit Gottes jeden reellen Unterschied zwischen Substanz und Modification in ihm ausschließt. Demnach ist zwischen dem göttlichen Sein und der Ver-

---

[1]) S. Thomas: „Veritas invenitur in re, secundum quod habet esse conformabile intellectui.“ I. q. 16. a. 5. „Intellectus divinus est mensura rerum, quia unaquaeque res in tantum habet de veritate, in quantum imitatur intellectum divinum.“ I. 2ᵈ. q. 93. a. 1. — I. q. 16. a. 6; q. 17. a. 1. c.

[2]) Idem. I. q. 19. a. 2.

[3]) Idem. I. 2ᵈ. q. 91 a. 2. c. und ad 3.; q. 93. a. 5. c.

[4]) Idem. I. 2ᵈ q. 91. a. 2; q. 93. a. 3.

[5]) Idem: „Esse suum (Dei) non solum est conforme suo intellectui, sed etiam est ipsum suum intelligere.“ I. q. 16. a. 5.

[6]) S. Aug. Confess. L. 7. c. 4. n. 2. — S. Thom. I. q. 19. a 2. ad 1.

nunft und dem Willen Gottes eine höchst geheimnißvolle Einstimmung oder besser Einheit, welche zugleich das Urbild jener formellen Zusammenstimmung und Einheit ist, in welcher das creatürliche Sein zu der Vernunft und dem Willen Gottes steht [1]), so daß diese formelle Einheit ein schwaches, zeitliches Abbild der absoluten, ewigen und unveränderlichen Einheit Gottes darstellt [2]).

Wird nun das creatürliche Sein als dasjenige betrachtet, welches, als Wahres und Gutes, im angemessenen Verhältnisse der (formellen) Einstimmung und Einheit mit dem Gedanken und Willen Gottes steht, wodurch es das endliche Abbild, oder, um mich so auszudrücken, der Wiederschein der Einheit im göttlichen Wesen und Leben wird: so ist es das „Schöne [3]);" und Gott selbst, welcher vermöge seiner absoluten Einheit die absolute Schönheit [4]) und zugleich das Princip und Endziel alles geschöpflichen Schönen ist, heißt die Urschönheit [5]).

---

[1]) S. Aug. »Nihil est esse, quam unum esse. Itaque in quantum quidquam unitatem adipiscitur, in tantum est.« De mor. Manich. L. 2. c. 6. n. 8.

[2]) S. Aug »Quisquis fatetur, nullam esse creaturam, quae non, ut sit, quidquid est, appetat unitatem . . . debet fateri, ab uno principio . . . omnia esse facta atque condita, quaecunque sunt, in quantumcunque sunt.« De musica. L. 6. c. 17. n. 65. — Die absolute, wesentliche, „reine Einheit" oder Einfachheit Gottes wird von der Kirche „una unitas" genannt.

[3]) S. Aug. »Omnis pulchritudinis forma unitas est.« Ep. 18. ad Coelestin. „Summe unum est omnis formae principium." De Genesi ad lit. c. 10. n. 32. Vergl. S. Thom. I. q. 5. ad I.

[4]) S. Aug. „Quid hoc mihi proderat, quando et oberat; cum etiam Te, Deus meus, mirabiliter simplicem atque incommutabilem . . sic intelligere conarer, quasi et Tu subjectus esses magnitudini Tuae et pulchritudini Tuae, ut illa essent in Te quasi in subjecto . . . cum Tua magnitudo et Tua pulchritudo Tu ipse sis." Confess. L. 6. c. 16. n. 2.

[5]) Der h. Augustin nennt Gott: „pulchritudo pulchrorum omnium." Confess. L. 3. c. 6. n. 1. — De vera relig. n. 11. — Basil. quaest. div. expl. q. 2 resp.

Das Seiende ist demnach eben, als solches, jedoch nicht im Sinne der idealistischen Philosophie, „als unendlicher Selbstrealisirungsproceß der absoluten Vernunft," als „historische Expansion der Idee in Raum und Zeit," sondern im christlichen Sinne, als göttliche Setzung und Schöpfung, zugleich das Wahre, Gute und Schöne, und es besteht demnach zwischen dem Wahren, Guten und Schönen keine wesentliche Differenz, indem Jedes das Seiende selbst ist [1]; aber es findet doch, wie aus dem Angeführten erhellet, ein ideeller Unterschied zwischen Demselben, je nach der verschiedenen Beziehung des Seienden zu seinem Principe Statt. Denn das Seiende ist das Wahre, insofern es den Gedanken Gottes realisirt, also wirklich ist; das Seiende ist das Gute, insofern es dem Willen oder Gesetze Gottes entspricht, also Das ist, wozu es bestimmt ist; das Seiende ist das Schöne, insofern es im angemessenen Verhältnisse der Uebereinstimmung mit dem Gedanken und Willen Gottes steht, also so ist, wie es sein soll. Daher hat das Wahre den Charakter des Existirenden und folglich Erkennbaren [2], das Gute den Charakter des dem göttlichen Gesetze Gemäßen und daher Begehrungswürdigen [3], das Schöne den Charakter des Verhältnisses und daher Gefallenden [4]. Das erste bezieht sich zunächst auf das Wesen des Dinges, das zweite geht auf den Zweck, das dritte hat es mit der Form zu thun; das Wahre ist das Object der Erkenntniß, das Gute ist der Terminus des Willens [5], das Schöne der Gegenstand des Geschmackes (der Erkenntniß und des Gefühles).

Aus der gemachten Erörterung leuchtet auch ein, daß im menschlichen Denken der Begriff des Schönen die Ideen des Wahren und Guten schon voraussetzt, indem jener sich aus diesen als seinen Elementen zusammensetzt, gleichwie der Begriff des Guten den

---

[1]) S. Thom. I. q. 16. a. 3; — q. 5. a. 1; — I. 2ª q. 18. a. 1. concl.

[2]) Idem. I. q. 16. a. 3.

[3]) Idem. l. c.; — I. q. 5. a. 1. concl.

[4]) Idem. I. q. 5. a. 2. ad I.

[5]) Idem: „Terminus appetitus est bonum, terminus cognitionis est verum." I. q. 16. a. 1. c.

des Wahren zur Voraussetzung hat, indem zuerst ein Ding als Existirendes (Wirkliches) erkannt sein muß, bevor die Einsicht in die Gesetzmäßigkeit desselben möglich ist [1]).

Es dürfte aber nicht überflüssig sein zu bemerken, daß, gleichwie das Wahre, Gute und Schöne, das Wesenhafte, das Seiende selbst, im Gegentheile das Falsche [2]), das Böse [3]) und Häßliche ein nicht Seiendes, ein Unwesen, also nichts Essentielles ist. Das leuchtet besonders daraus ein, daß, wenn das Falsche, Böse und Häßliche etwas Substantielles wäre, Gott der Urheber desselben sein müßte, da alles Seiende (Substantielle) Ihn zur Voraussetzung hat; dieses aber wäre mit dem Begriffe Gottes schlechthin unvereinbar. Ist aber deßwegen das Falsche, Böse und Häßliche ein bloßes Phantom, ein Nichts? — Es ist eine Corruption des Wesenhaften, ein Verderbniß des Substantiellen, an dem es haftet [4]). Die weitere Auseinandersetzung dieses Gegenstandes gehört wohl nicht hieher.

---

[1]) Vergl. S. Thom. I. q. 16. a. 4.

[2]) S. Thom. „Res comparata ad intellectum, secundum id, quod est, dicitur vera, secundum id, quod non est, dicitur falsa . . Sicut igitur in his, quae sunt, invenitur quoddam non esse: ita in his, quae sunt, invenitur quaedam ratio falsitatis.“ I. q 17. a. 1. ad 1.

[3]) S. Aug. „Quod summe et maxime esse dicitur, permanendo in se dicitur . . . . Mutantur quaedam in meliora et propterea tendunt esse: nec dicuntur mutatione perverti, sed reverti atque converti. Perversio contraria est ordinationi. Haec vero, quae tendunt esse, ad ordinem tendunt . . . . Ordinatio esse cogit, inordinatio vero non esse, quae perversio etiam nominatur atque corruptio. Quidquid igitur corrumpitur, eo tendit, ut non sit.“ De morib. Manich. L. 2. c. 6. n. 8.; L. 7. n. 9. u. a. O. Daß dies Böse nichts Wesenhaftes sei, vertheidigen besonders Anselm, Thomas, Bonaventura, Bellarmin.

[4]) So der heilige Thomas von dem Falschen und Bösen I. q. 17. a. 4. c. und ad 2. q. 78. a. 3. u. a. O. Oft spricht davon der heilige Augustin, z. B.: „Non . . . substantia ulla, sed carnalis substantiae vitium est vulnus aut morbus (cum caro sit ipsa substantia, profecto aliquod bonum, cui accidunt ista mala i. e. privationes ejus boni, quod dicitur sanitas): ita et animorum quaecunque sunt vitia, naturalium sunt privationes bonorum.“ Enchir. de fide, spe et char. c. 11.

Auf Grundlage der vom christlichen Standpuncte aus gewonnenen Erkenntniß haben wir nun zu sehen, ob und in wie weit 1. der Begriff des Schönen, 2. der Begriff des Sittlichen und 3. das Verhältniß beider Begriffe zu einander von Herbart richtig bestimmt werden.

1. Da nach Herbart das Sittliche unter den Begriff des Schönen (im weitern Sinne) fällt, so haben wir, um jenes beurtheilen zu können, zuerst diesen ins Auge zu fassen.

Seine Ansicht von der Natur des „Schönen“ weicht von unserer Erkenntniß wesentlich darin ab, daß er, von dem obersten Realprincipe alles Creatürlichen absehend, das Schöne in das subjective Wohlgefallen verlegt. Es ist aber aus dem Gesagten einleuchtend, daß bei der Feststellung des ästhetischen Begriffes von der Idee des persönlichen Gottes nicht Umgang genommen werden kann und darf, und daß in dem Falle, als es geschieht, das Schöne nicht mehr als Objectives, als Seiendes aufgefaßt werden kann, und, wofern es als solches aufgefaßt wird, ohne Realgrund in der Luft schwebt. Existirt aber das Schöne als Gefallendes blos innerhalb der Subjectivität, so fehlt es dem ästhetischen Begriffe an dem nothwendigen Merkmale der Sicherheit, Bestimmtheit und Unwandelbarkeit; wobei übrigens die Wirkung mit dem Dinge selbst verwechselt wird, indem das Gefallen der Eindruck ist, welchen das Schöne hervorbringt, nicht aber das Wesen selbst.

Uebrigens hat die idealistische Philosophie keine Ursache, dem Herbart'schen Schönheitsbegriffe den Fehler der Subjectivität und Wandelbarkeit vorzuwerfen, in welchen sie geradezu selbst verfällt. Denn da im Systeme der All-Einslehre der Mensch zur Gottheit

---

„Nullum est, quod dicitur malum, si nullum sit bonum . . . nec malum unquam potest esse, ubi bonum est nullum.“ Ibid. c. 13. „Mala omnino sine bonis et nisi in bonis esse non possunt, quamvis bona sine malis possint.“ Ibid. c. 14. Siehe auch: Contra epist. Manich., quam vocant fundam. c. 35 seq.; Confess. l. 7. c. 12.; De libero arbitrio l. 3. c. 13. 14.; De civitate Dei, l. 12. c. 3.

gestempelt wird, so ist jede Subjectivität sich selbst das höchste leitende, ästhetische Gesetz, und da das Absolute in fortschreitender Entfaltung begriffen gedacht wird: so ist die Idee des Schönen nicht blos in verschiedenen Zeiten, sondern in derselben Zeit in verschiedenen Köpfen verschieden, und zu keiner Zeit und in keinem Kopfe vollständig und vollendet [1]).

2. Den von Herbart aufgestellten Begriff des Sittlichen trifft derselbe Vorwurf, dem sein ästhetischer Begriff nicht entgehen kann, welcher jenen unter sich befaßt. Denn, da Herbart ohne Rücksicht auf die Gottesidee das Sittliche bestimmen zu können meint, fehlt es diesem Begriffe an dem festen Boden, indem das Gefallen gewisser Willensverhältnisse, in welchem das Sittliche, nach Herbart's Dafürhalten, gründet, weil rein subjectiv und relativ Verschiedenheit und Unsicherheit der moralischen Urtheile in sich beschließt. Wenn gleich Herbart, wie oben angeführt wurde, richtig behauptet, daß das Schöne und Gute zum Unterschiede von dem Angenehmen „ein stetiger und sich gleichbleibender Gegenstand" ist, so ist doch dieses gerade in seinem Systeme nicht der Fall; was noch deutlicher später bei der Erörterung seiner „praktischen Ideen" einleuchten wird. — In diesen Fehler verfällt aber die All-Einslehre nicht weniger, als die All-Vielheitslehre, indem durch ihre Deificirung des Menschen eines Jeden individuelle moralische

[1]) So heißt es in einer jüngst erschienenen Schrift: „Die Kunst ist der zur sinnlichen Anschauung sich verdichtende Geist der Zeit . . . Die Kunst ist die Sehnsucht des Weltgeistes nach seinem Ziele, welche die Schönheit als Spur des ewigen Sehnens aus der Nacht des Bewußtseins gebiert . . . Ein Kunstwerk ist durch den allgemeinen Proceß der Bewegung des Weltgeistes, die in einer Individualität zum Durchbruche kommt, hervorgegangen . . . Vor dem Richterstuhle der speculativen Aesthetik . . . gilt nur Das, was der Weltgeist mit seinem glühenden Hauche lebendig macht; Dasjenige, was sich selbst Gesetz ist, weil es nothwendig, nicht willkürlich, wird, welches sich selbst beschränkt, weil es wird, und welches nur ist, weil es nothwendig wurde." Ueber speculative Aesthetik und Kritik. Ein Sendschreiben an Dr. Robert Zimmermann. Von Sigmund Barrach. Wien. 1854.

Ueberzeugung für ihn zur maßgebenden Richtschnur wird. Daher muß im erstern, wie im letztern Systeme Gedankenverwirrung und Zügellosigkeit die Folge solcher schwankenden Behauptungen sein.

Auch Herbart's Grundanschauung von dem Wesen des Sittlichguten, das er zuletzt in dem Gefallen gewisser Willensverhältnisse (welche wir später bezeichnen werden) findet, kann nach den oben gemachten Vorbereitungen nicht Stich halten. Das Gute gefällt allerdings, aber das Gefallen ist nur eine Wirkung des Guten, und zwar eine Wirkung des Guten, insoferne es auch schön ist, aber nicht das primitive Merkmal dieses Begriffes.

Zudem ist der Herbart'sche Begriff des Sittlichen rein formalistisch, innerlich hohl und kernlos; doch auch dies wird unten bei der Betrachtung seiner „Musterbegriffe" noch deutlicher werden.

Inwiefern Herbart das Sittlichgute weiter dahin erklärt, daß es nicht blos „als eine Sache von Werth besessen wird, sondern den unbedingten Werth der Personen selbst bestimmt," so sind wir damit ganz einverstanden, ohne zu verhehlen, daß damit eigentlich wieder nur die Wirkung, nicht aber das Wesen selbst bezeichnet wird, welche Wirkung aber darin ihre höchste Begründung findet, weil das Sittlichgute einer Person die Realisirung des im Moralgesetze sich ankündigenden heiligsten Willens Gottes ist, welche in sich den höchsten absoluten Werth hat.

Da endlich Herbart behauptet, daß „ein Wille als Seelenkraft überall nicht existirt," und die Freiheit des Wollens und Handelns so erklärt, daß sie beinahe ganz verschwindet [1]): so fällt in die

[1]) Vergl. in dieser Zeitschrift, 2. Bd., 1851, den geschätzten Aufsatz: Der Charakter der katholischen Ethik im Unterschiede von den ethischen Theorien der Gegenwart, von Dr. und Prof. Ehrlich. S. 10. Herbart kennt zwischen den thierischen und den menschlichen physischen Kräften nur einen graduellen, aber nicht wesenhaften Unterschied, wie ja er geradezu als unerlaubt ansah, zu behaupten, die Vernunft sei der allgemeine angeborne Vorzug des Menschen vor dem Thiere; denn nur darum könne das Thier die menschliche Ausbildung nicht erreichen, weil es ihm an Sprache und Händen fehle und vom Körpergefühle mehr be-

Augen, daß dadurch der Begriff des Sittlichguten und der Sittlichkeit der Sache nach ganz aufgehoben wird, und zuletzt nur ein Spiel mit Worten ist.

3. Was das Verhältniß der beiden erörterten Begriffe zu einander betrifft, so ist es

a. irrig, daß das Schöne das Gute, als eine Species, unter sich befaßt, wie Herbart will. Das Sittliche ist keineswegs eine Species des Schönen. Beides ist das Seiende, aber in verschiedener Auffassung, wie oben gezeigt wurde.

b. Eben so wenig können wir Herbart beistimmen, wenn er den Begriff des Schönen dem des Guten in der Ableitung voranstellt, wie diese Begriffssetzung schon in dem griechischen καλον και ἀγαθον sich findet und von der Jacobi'schen Schule vertheidigt wird; weil der Begriff des Schönen, wie oben erhärtet wurde, die Begriffe des Wahren und Guten zur Voraussetzung hat. Daher gebührt dem Guten die Präcedenz vor dem Schönen, und es lautet die richtige vollständige Setzung: das Wahre, das Gute, das Schöne.

c. Das Sittliche ist nicht blos, als Gefallendes, Sache des Geschmackes, sondern noch viel mehr; das Sittlichgute verleiht der Person, die es übet, Werth, so wie sein Gegentheil Unwerth; ersteres erzeugt Achtung, letzteres Nichtachtung; jenes begründet Verdienst, dieses Nichtverdienst.

Weil das Sittlichgute die Uebereinstimmung und gleichsam die Vereinigung mit dem heiligsten Willen Gottes ist, welcher in sich den höchsten absoluten Werth hat und die höchste Achtung gebietet, verleiht es dem freithätig Handelnden Werth und flößt dem Betrachtenden Achtung ein; nicht aber, wie Herbart meint, weil es um seiner selbst willen gefällt. Verdienst und Nichtverdienst werden in Ansehung der Vergeltung verstanden, welche bei dem Sittengesetze, als dem Gottesgesetze, auf Gott hinweist, vor welchem die Befolgung dieses Gesetzes deßhalb, weil durch dieselbe die Ihm, als dem höchsten Herrn und Gesetzgeber, gebührende Ehre erwiesen wird,

---

herrscht werde, als der Mensch. Vergl. Herbart, Lehrbuch zur Psychologie. Königsberg. 1816. S. 188.

Verdienst, und die Nichterfüllung desselben, durch welche die Ihm, als dem höchsten Herrn und Gesetzgeber, schuldige Ehre versagt wird, Nichtverdienst (Schuld) begründet [1].

II.

An die vorstehende, im Lichte katholischer Anschauung gemachte Betrachtung des Herbart'schen Begriffes des Sittlichen wollen wir nun die Beurtheilung seiner, mit der Auffassung des Sittlichen naturgemäß zusammenhängenden Ansicht von dem Sittengesetze knüpfen, zu welchem Ende wir letztere zunächst vorzuführen haben.

„Das Schöne und Häßliche," sagt Herbart, „insbesondere das Löbliche und Schändliche, besitzt (zwar) eine ursprüngliche Evidenz, vermöge deren es klar ist, ohne gelernt und bewiesen zu sein; allein diese Evidenz durchdringt nicht immer die Nebenvorstellungen . . . ; daher bleibt es oft unbemerkt, oft wird es gefühlt, aber nicht unterschieden, oft durch Verwechslungen und falsche Erklärungen entstellt; es bedarf also herausgehoben und in ursprünglicher Reinheit und Bestimmtheit gezeigt zu werden. Dieses geschieht durch die theils unmittelbar gefallenden, theils durch die Aufgabe, das Mißfallende zu vermeiden, herbeigeführten „Musterbegriffe" oder „praktischen Ideen," welche sich also auf ästhetische Urtheile gründen. Und „aus allen diesen, den Willen betreffenden, ästhetischen Urtheilen zusammengenommen (näher bestimmt: aus diesen „Ideen") hat sich nun ein Begriff gebildet von Dem, was der Mensch soll. Zu diesem Sollen hat man ein Gesetz hinzugedacht unter dem Namen des Sittengesetzes."

Der angedeuteten „Musterbegriffe" für das Wollen („praktische Ideen") gibt es nach Herbart folgende fünf: 1. die Idee der innern Freiheit; 2. die Idee der Vollkommenheit; 3. die Idee des Wohlwollens; 4. die Idee des Rechtes; 5. die Idee der Billigkeit oder Vergeltung.

ad 1. Die Idee der innern Freiheit ist der Begriff der „Einstimmung zwischen dem Willen und der über ihn ergehenden Beurtheilung („praktischen Einsicht") überhaupt." — „Diejeni-

---

[1]) Vergleiche: S. Thom. 1. 2. q. 21 a. 4; — q. 87. a. 1.

gen sind innerlich frei, welche geübt sind, ihren Willen nach ihrer Einsicht zu lenken." „Diese Einstimmung gefällt absolut; ihr Gegentheil mißfällt." Ebendeßhalb ist sie Musterbegriff für das Wollen.

„Derjenige Inhalt, dessen die Idee der innern Freiheit bedarf, liegt in den nachfolgenden vier praktischen Ideen, welche zusammengenommen diejenige Beurtheilung ausmachen, womit der Wille entweder einstimmt oder nicht."

ad 2. Die Idee der Vollkommenheit ist der Begriff des Verhältnisses zweier Willen zu einander, verbunden mit dem Gefallen des größern und dem Mißfallen des kleinern. „Die Größenbegriffe sind: Intension, Extension und Concentration des mannigfaltigen Wollens zu einer Gesammtwirkung. — Durchgängig gefällt hier das Größere neben dem Kleinern; eine Art der Beurtheilung, welche sich im ganzen Gebiete der Aesthetik wieder findet. Ein absoluter Maßstab, wornach sich der Beifall oder das entstehende Mißfallen richten könnte, ist nirgends vorhanden. Allein das in der Vergleichung vorkommende Größere dient dem Kleinern zum Maße, wohin es gelangen müsse, um nicht zu mißfallen."

ad 3. Die Idee des Wohlwollens beruht „auf der Vorstellung von einem fremden Wollen und dem entweder einstimmenden oder sich entgegensetzenden eigenen Wollen. Es ist Befriedigung des fremden Wollens, welche der eigene Wille unmittelbar zu seinem Gegenstande macht. Das so bestimmte Verhältniß ergibt die Idee des Wohlwollens oder Uebelwollens. Dasselbe Verhältniß ist ganz und gar ein inneres und eingeschlossen in der Gesinnung einer einzelnen Person. Es ist unter allen sittlichen Verhältnissen dasjenige, welches am unmittelbarsten und bestimmtesten den Werth oder Unwerth der Gesinnung angibt. Völlig fremd ist hier die Frage nach dem Wohlsein, welches aus dem Wohlwollen entspringen könnte. Eben so fremd ist der Begriff der Passivität, die in der bloßen Mitempfindung liegen würde."

ad 4. Die Idee des Rechtes ist der Begriff einer „aus willkürlicher Feststellung mehrerer einstimmender Willen zur Vermeidung des Streites, der unbedingt mißfällt, zu Stande gekommenen Regel. Die Idee des Rechtes beruht also auf dem Mißfallen an dem

Streite, geht daher, zum Unterschiede von den vorstehenden Ideen, nur mittelbar aus einem ästhetischen Urtheile, und zwar einem Urtheile des Mißfallens hervor."

„Das Recht (weil es aus einem Uebereinkommen, aus „willkürlicher Feststellung" entspringt) ist seiner Materie nach allemal positiv."

ad 5. Die Idee der Vergeltung oder der Billigkeit ist der Begriff des Ausgleichens oder des Rückganges gleichen Quantums von Wohl und Weh auf den Thäter, welche durch eine äußere Handlung (That), so lange diese unvergolten bleibt, ein bestehendes Verhältniß stört. „Diese Idee entspringt daher aus dem Mißfallen an der Störung, welche eine unvergoltene That mit sich führt," und wurzelt eben deßhalb, wie die vorerwähnte Idee, nur mittelbar in einem ästhetischen Urtheile und zwar einem des Mißfallens.

Um die, beinahe ganz mit Herbart's eigenen Worten angeführten „praktischen Ideen" oder „Musterbegriffe" gehörig zu würdigen, wollen wir: 1. den Grund, auf dem sie ruhen, 2. die Quelle, aus der sie entspringen, und 3. den Inhalt, den sie in sich begreifen, untersuchen.

1. Herbart tadelt und zwar mit Recht, daß Kant in der bekannten Formel: „Handle so, daß du wollen könnest, die Materie des Handelns sei allgemeines Gesetz [1])," als oberste Regel unseres Handelns die allgemeine Gesetzlichkeit aufgestellt hat. „Die allgemeine Gesetzlichkeit," bemerkt Herbart, „wie nöthig und nützlich sie übrigens sein möge, kann doch nicht den ersten Grund aller sittlichen Werthbestimmung enthalten [2])." In der zweiten Formel: „Handle so, daß du die vernünftige Natur überhaupt, sowohl in deiner Person, als in der Person eines Andern, jeder Zeit als Zweck, niemals aber als Mittel betrachtest [3])," wollte Kant die erste blos näher erklären und fester begründen.

---

[1]) Kritik der praktischen Vernunft. 4. Aufl. Riga. 1797. §. 7.

[2]) Analytische Beleuchtung des Naturrechtes und der Moral. Göttingen. 1836. S. 51.

[3]) Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Riga. 1785. S. 66.

Was gibt Herbart als den ersten Grund seiner „Musterbegriffe" (welche die Stelle des sogenannten Sittengesetzes vertreten) an? — Die Antwort liegt schon in der angeführten Deduction seiner Musterbegriffe. Es sind die „ästhetischen Urtheile über die Verhältnisse des Willens," „die ursprünglich willenlosen Werthbestimmungen des Willens," aus welchen die praktischen Ideen hervorgehen. Eben deßwegen tadelt er Kant, daß er, den ursprünglichen Werth der Handlungen in die allgemeine Gesetzlichkeit verlegend, zu den ästhetischen Urtheilen nicht vordrang. „Bei dem Begriffe des Gesetzes," sagt Herbart, „durfte er (Kant und Stäudlein, der ihm folgte) nicht stehen bleiben. Er mußte sogleich den gesetzgebenden Willen unterscheiden von dem gehorchenden; denn das Gesetz bezieht sich auf beide. Er mußte finden, daß Wille ihr gemeinsames Merkmal ist; und daß hierin der Grund des Unterschiedes zwischen beiden, d. h. des Unterschiedes zwischen Befehlen und Gehorchen, nicht liegen kann, folglich mußte er zu den willenlosen Werthbestimmungen oder ästhetischen Urtheilen fortschreiten, um den Ruhepunkt der Analyse und hiermit den Anfang der hypothetischen Untersuchung zu finden, woraus sich die praktischen Ideen ergeben. Diese Untersuchung lag ihm vor Augen; aber er hat sie gänzlich verkannt." [1])

Allein nach dem, was gleich Anfangs in den Vorbemerkungen gesagt worden ist, können weder die sogenannten „ästhetischen Urtheile," noch die „allgemeine Gesetzlichkeit" der erste Grund aller sittlichen Werthbestimmungen und sittlichen Forderungen sein. Denn weil der Mensch nicht als ein absolut selbstständiges Wesen gedacht werden kann, sondern aus unbefangener Betrachtung seines Seins und Lebens sich als ein durch ein absolutes Wesen entstandenes, als creatürliches weiß und kennt, als solches aber auch schon in das Verhältniß der Unterordnung und Unterwerfung in seinem Wollen und Handeln unter die göttliche Autorität des Schöpfers gestellt ist, so folgt, daß der erste Grund aller moralischen Bestimmungen und Verpflichtungen wohl nichts Anderes, als der Wille Gottes ist. Alles ist gut, was und weil es dem göttlichen Wil-

[1]) Analytische Beleuchtung u. s. w. S. 168; vgl. S. 45. 46 u. S. V

len entspricht. Der Wille Gottes ist der höchste Grund des Sittlichguten, der Wille Gottes ist die unveränderliche Norm unseres Wollens und Handelns. — Werden die „ästhetischen Urtheile" als der erste Grund der „sittlichen Ideen" aufgestellt, so findet dabei nicht bloß die schon oben gerügte Verwechslung des Schönen mit dem Sittlichguten Statt, sondern die Untersuchung ist eben so wenig geschlossen, als der Mensch den Grund seiner Existenz in sich selbst hat. Der letztere Vorwurf trifft noch mehr Kant's ethische Grundbestimmung der „allgemeinen Gesetzlichkeit," die übrigens als leerer Formalismus das Wesen der Sittlichkeit und des sittlichen Principes gar nicht bezeichnet und erklärt.

2. Der Monadismus kennt keine höhere Quelle des Sittengesetzes als das menschliche Wesen. Freilich liegt das Gesetz der Sittlichkeit im Menschen, in seiner Vernunft [1]); es ist dem Menschen anerschaffen [2]), daher es auch das natürliche Gesetz genannt wird; es kann auch aus der vernünftigen Creatur niemals ganz ausgetilgt werden [3]). Nur mit dem größten Unrechte kann der christlichen Auffassung des Sittengesetzes der Vorwurf der ethischen Heteronomie, welche dieses Gesetz als etwas Aeußerliches und der menschlichen Vernunft ganz Fremdes ansieht, gemacht werden. Aber nachdem wir das Sittengesetz als Gottes Willen erkannt haben, so ist das menschliche Wesen, die menschliche Vernunft, in welcher uns Gott seinen Willen, als Norm oder Gesetz unserer Handlungen, kund thut, allerdings eine Quelle, aber nicht die höchste Quelle des Moralgesetzes.

Es darf aber nicht übersehen werden, daß das Gesetz der Sittlichkeit, wird es nicht als Gottesgesetz begriffen, jeglichen Realgrundes und aller Autorität entbehre.

---

1) S. Thom. I. 2ª q. 90. a. 1.

2) Röm. 2, 14. – S. Thom., I. 2ª q. 18. a. 4. concl.; q. 91. a. 2., wo er das natürliche Gesetz, sich auf Psalm 4, 7 berufend, nennt: „impressio divini luminis in nobis."

3) S. Aug. Confess. lib. 2 c. 4. Weil das (natürliche) Sittengesetz vom menschlichen Wesen unzertrennlich ist, darum sagen St. Augustin, St. Johannes Damascenus, St. Thomas von Aquin, daß die Tugend „secundum naturam," die Sünde „contra naturam" sei.

Ohne primitive Voraussetzung des persönlichen Gottes ist, wie oben angedeutet wurde, die Idee des Guten, wie die Idee des Wahren und Schönen, sind die auf diesen Ideen gründenden Erkenntnisse, ohne Glauben an Gott ist alle Wissenschaft und Bildung ohne ersten Grund, ohne reelle Basis, ein eitles Spiel- und Blendwerk. Oder, wie ein hochverehrter Kirchenfürst unserer Tage sagt: „Alle Erkenntniß ist leer, ein Schein ohne Wesen, wenn sie nicht auf der Erkenntniß Gottes beruht." Die sogenannten „ästhetischen Urtheile über die Verhältnisse des Willens" oder die „ursprünglichen Werthbestimmungen des Willens" und die aus demselben hervorgehenden „Musterbegriffe" sind, losgerissen von dem ewigen Principe alles Sittlichen und des Sittengesetzes, welches Gott ist, ohne hinreichenden Existenz- und Erklärungsgrund, man mag die Sache drehen, wie man will.

Und woher nimmt das natürliche Gesetz, wird es außer allem Zusammenhange mit dem Gotteswillen dargeboten, seine Autorität? — Hat das Moralgesetz keinen höhern Ursprung, als in der menschlichen Monade, so dürfte es schwer zu beweisen sein, warum demselben gehorcht werden müsse; warum, namentlich im Falle einer Collision zwischen den sittlichen Ideen und andern diesen entgegenstehenden Vorstellungen, den erstern und nicht den letztern zu folgen sei, da ja im Grunde beide vom Menschen ausgehen. Will man anführen, daß diese Ideen, als Musterbegriffe, das denselben widersprechende Wollen und Handeln als Mißfallendes, als Häßliches und daher Verabscheuungswürdiges deutlich „heraushebeu" und sonach die „Richtschnur" des Wollens und Handelns präcise bestimmen: so ist aber nicht genügend angegeben, warum gerade dieses und jenes und nicht das Entgegengesetzte zu thun oder zu lassen sei. Beruft man sich dabei auf die „ästhetischen Urtheile," aus welchen die Musterbegriffe hervorgehen, welche nach Herbart evident sind, indem „der Werth der ästhetischen Gegenstände unwillkürlich und ursprünglich anerkannt wird," so wissen wir, daß diese Urtheile, ohne Voraussetzung eines persönlichen Gottes, ohne genügenden Erklärungsgrund und daher räthselhaft sind. Und welche Autorität soll ein solch räthselhaftes Gesetz haben? Sagt man endlich, daß die

„praktische Einsicht," ist sie einmal genügsam entwickelt, die entgegenstehenden Vorstellungsmassen zurückdrängt und herabdrückt, so daß der Wille dann dieser Einsicht ohne weiters folgt, so ist diese Auffassung ganz deterministisch, und hebt den Begriff der Freiheit im Menschen auf.

Wir haben nunmehr 3) den Inhalt der „Musterbegriffe" zu prüfen. Da fällt a. vor Allem auf, daß es denselben an einem (objectiven) Vereinigungspunkte fehlt. Herbart läugnet die Einheit des Moralgesetzes; daher spricht er von dem „ursprünglich Mannigfaltigen der praktischen Ideen [1]," von dem „Ungleichartigen und nicht von selbst Verbundenen dieser Ideen, welches die innere Freiheit zu sammeln hat. [2])" Als Grund führt er gegen die Einheit des Moralgesetzes die Mehrheit und Verschiedenheit der ästhetischen Urtheile an. Er sagt: „Gäbe es nur Ein ästhetisches Urtheil, so folgte aus ihm nur Ein Sittengesetz. Es gibt aber mehrere solche ästhetische Urtheile, die ursprüngliche Werthe oder Unwerthe des Willens anzeigen, und zwar sind deren, welche ursprünglich tadeln, mehrere, als deren, welche ursprünglich loben; doch gibt es auch der letztern mehrere und wesentlich verschiedene. [3])" — Aber die in sittlicher Hinsicht tadelnden und lobenden Urtheile über gewisse Willenseigenschaften finden ihre höhere Einheit in der Zurückbeziehung auf den Grund aller moralischen Bestimmungen und Forderungen, nämlich den Willen Gottes, indem Dasjenige, was demselben entspricht, lobenswürdig, was ihm aber widerspricht, tadelnswerth ist. Herbart konnte keine Einheit des Sittengesetzes nach seinem Systeme finden, weil er Gott, den Gesetzgeber der Welt, ignorirte, weil seine Ethik eine „Ethik ohne Gott" ist. — Wenn Herbart aber weiter sagt: „Die nothwendige Folge aus der Voraussetzung eines einzigen Sittengesetzes sei, daß aller Tadel der Unsittlichkeit gleichartig werde und sich nur durch Multiplication vergrößern lasse [4])," so

---

[1]) Analytische Beleuchtung u. s. w. S. 169.

[2]) Ebend. S. 174.

[3]) Ebend. S. 56.

[4]) Ebend. S. 59.

ist die Folgerung aus unserer richtigen Behauptung eine ganz unrichtige. Denn die Unsittlichkeit wurzelt ohne Zweifel in der Gesinnung; nun läßt die Gesinnung allerdings Gradunterschiede zu, indem gar viel daran liegt, ob der Wille mehr oder weniger von dem sittlichen Gesetze abweicht. [1]) Finden aber an der bösen Gesinnung, welche das Wesen der Unsittlichkeit ausmacht, Gradunterschiede statt, so ist damit auch schon die Verschiedenartigkeit des Tadels unsittlicher Handlungen angezeigt.

Gehen wir in den Inhalt dieser Ideen näher ein, so finden wir b., daß sie bloßer Formalismus sind. Die abstracteste Leerheit und Unbestimmtheit fällt in die Augen, wenn wir diese Ideen im Einzelnen betrachten. Wie vage und allgemein werden bei der Idee der „Vollkommenheit“ die „Größenbegriffe“ angegeben. Es werden weder der Zweck, noch die Absicht des Wollens, — zwei von dem Begriffe der Moralität unzertrennliche Momente — in Anschlag gebracht. Ja es wird nicht einmal das Object des Wollens, welches doch bei der Unterscheidung moralischer Handlungen den ersten Ausschlag gibt, bezeichnet. Ist denn also wirklich jede Größe des Wollens, ohne Rücksicht auf das Object, den Zweck und die Absicht des Wollens sittlich? — Die Idee des „Wohlwollens“ ist noch viel unbestimmter, als das von R. Cumberland (1632—1719) als „höchstes Naturgesetz“ aufgestellte Princip: »Allgemeines Wohlwollen gegen alle Vernunftwesen, das möglichste Bestreben, das allgemeine Beste des Systems aller Vernunftwesen zu befördern [2]),“ mit welchem die erwähnte Idee einige Aehnlichkeit und Verwandtschaft hat. Es wird bei diesem Musterbegriffe weder auf die Beschaffenheit des „fremden,“ noch auf den Zweck des „übereinstimmenden“ Wollens Rücksicht genommen. Wie ist da der Begriff der Moralität möglich? Ist denn auch dann wahrhaft „Wohlwollen“ vorhanden, wenn das „fremde“ Wollen, mit dem das „eigene“ Wollen übereinstimmt, ein unerlaubtes, ein unrechtes ist? Gefällt denn in der That jede Uebereinstimmung des einen Willens mit einem andern absolut, ohne Rücksicht auf Object und Absicht? — Viel zu

[1]) S. Thom. I. 2ª q. 73. a. 2. c.

[2]) S. Moralphilosophie von Dr. und Prof. von Lichtenfels. S. 43—44.

allgemein und zu unbestimmt spricht Herbart auch von der Idee des Rechtes", welche er aus dem Mißfallen am Streite entspringen läßt, in Uebereinstimmung mit Hugo Grotius, welcher im Gegensatze zu Jenen, die behaupteten, der Nutzen sei die Quelle alles Rechtes, seine Rechtslehre vom Mißfallen am Streite ausgehen läßt [1]). Ist auch der gerechte Streit verboten? Oder ist jeder Streit, als solcher, schon ungerecht und unerlaubt? — Bei der Idee „der Billigkeit oder Vergeltung" wird die der „That" (oder äußern Handlung) zu Grunde liegende Gesinnung gar nicht berücksichtigt. Dadurch verliert aber diese Idee ihren moralischen Charakter, weil es ohne Rücksicht auf den Werth der Gesinnung weder Verdienst, noch Schuld, mithin auch weder Lohn, noch Strafe, im ethischen Sinne gibt [2]). — Die Idee der „innern Freiheit," welche, nach Herbart's eigenem Geständnisse [3]), in dem Wolffischen Principe: „Perfice te," wie es Garve erklärt [4]), „wiewohl unbestimmt und ungeordnet" enthalten ist, bekommt ihren Inhalt von den erwähnten vier praktischen Ideen, welche diejenige Beurtheilung ausmachen, womit der Wille übereinstimmen soll. Wer sieht aber nicht, daß diese Idee „als Beharrlichkeit in den Vorsätzen und Consequenz in den Handlungen [5])," nicht einmal feste und reelle, noch weniger moralische Bestimmungen enthält?

Den praktischen Ideen gebricht es c. an einer unwandelbaren Basis und daher an allgemein gleicher Geltung. Nach christlicher Auffassung gründet das Sittengesetz im Willen Gottes,

---

1) Analytische Beleuchtung rc. S. 62.

2) Moralphilosophie von Dr. und Prof. Lichtenfels. S. 75.

3) Analytische Beleuchtung rc. S. 43.

4) Garve erklärt es dahin, daß „der Mensch nach Einsichten streben, seine Begierden zähmen, die innere Freiheit des Geistes durch Denken und wohlwollende Neigungen unterhalten und erhöhen, und eben diese Thätigkeit durch nützliche Arbeiten, durch treue Abwartung eines gewissen Berufes, durch gerechte und wohlthätige Handlungen, auch äußerlich, im geselligen Leben üben solle."

5) Vgl. Kurze Encyklopädie der Philosophie, aus praktischen Gesichtspunkten entworfen. 2. Aufl. Halle. 1841. S. 52.

und ist daher eben so wenig, als dieser, veränderlich. Da haben wir einen festen Grund und Boden, auf den wir bauen können, einen ewig sich gleich bleibenden Maßstab, um damit den sittlichen Werth oder Unwerth der freien Handlungen zu bemessen, eine absolute Norm und Richtschnur für unser Wollen und Handeln. Das Moralgesetz hat Beständigkeit und Unwandelbarkeit, ist schlechthin Eines bei Allen [1]) und ist unabhängig von aller Subjectivität. Hingegen fehlt es den „praktischen Ideen" durchwegs an einer festen Grundlage, da sie von dem Geiste des nacktesten Individualismus getragen werden. — In Ansehung der „Vollkommenheit," welche sich auf das Gefallen des größern Wollens gründet, sagt Herbart ausdrücklich, daß „ein absoluter Maßstab, wornach sich der Beifall oder das entgegenstehende Mißfallen richten könnte, nirgends vorhanden ist." Das Eine Wollen kann im Verhältnisse zu einem andern ein „großes," im Verhältnisse zu einem dritten ein „kleines" sein. — Wie ist da wohl eine klare und sichere Kenntniß der Größe des individuellen Wollens möglich? — Welcher Mensch ist wahrhaft groß in sittlicher Beziehung? — Wenn gleich das „Wohlwollen" nach Herbart von der Sympathie, welche im Gemüthe sich erzeugt und ein sehr wandelbares Gefühl ist, strenge zu unterscheiden ist [2]), so fehlt es dennoch dieser Idee nicht weniger, als der vorgenannten, an einem objectiven Kriterium. Aber eine große Täuschung ist es, wenn Herbart meint, diese Idee des Wohlwollens sei „der Hauptgedanke der christlichen Sittenlehre." Die christliche Liebe hat eine ganz andere Natur und gedeiht auf einem ganz andern Boden; sie ist von der Herbart'schen Idee des Wohlwollens himmelweit verschieden. Und so wenig, wie an diese, läßt sich auch an die andern Ideen die Sittenlehre der christlichen Religion anschließen. — Wenn das „Recht" „rein positiven Ursprunges ist," „aus willkürlicher Feststellung" der Menschen entsteht: wo findet sich da der allgemeingiltige Maßstab des Rechtes? — Entspringt das Recht aus einem

---

[1]) Vergleiche: S. Thom. I. 2ᵈ q. 94. a. 4. concl.

[2]) Praktische Philosophie I, 3. Analytische Betrachtung ꝛc. §. 31—34. S. 25, ff.

bloßen „Uebereinkommen," so kann jetzt Etwas als Recht gelten, was bald als schweres Unrecht verpönt wird; und es haben die alles Heilige verhöhnenden Decrete einer blutdürstigen Demokratie denselben rechtlichen Werth mit den auf religiösen Principien beruhenden Gesetzen einer weisen, das wahre Wohl des Volkes wahrhaft fördernden Staatsregierung. Es kann zugleich Niemand entgehen, daß diese Rechtsbestimmung dem revolutionären Treiben unserer Zeit ganz trefflichen Vorschub leistet. — Hat die „Vergeltung," nach Herbart, die Störung zu tilgen, welche die unvergoltene That mit sich führt: so muß auch der unverrückbare Standpunkt für die Beurtheilung der Handlungen, wodurch allein Gerechtigkeit im Vergelten, Belohnen und Strafen möglich wird, angegeben werden. Aber wo findet sich dieser in der Herbart'schen Idee, welche ihrer Natur nach gleichfalls nur subjectiv und relativ ist? — Da endlich die „innere Freiheit" die Einstimmung ist zwischen dem Willen und der praktischen Einsicht, die vier angegebenen Ideen aber, aus welchen die praktische Einsicht sich zusammensetzt, wegen ihrer Wandelbarkeit der allgemeinen Giltigkeit ermangeln, so erhellt daraus von selbst auch die Bodenlosigkeit dieser Idee.

Da Herbart sagt, daß „wie durch Zusammenstellung verschiedener Farben der Begriff der Farbe, so der Begriff des Sittlichen durch Zusammenfassung Dessen, was zuvor die einzelnen praktischen Ideen dargeboten haben, entstehe [1]):" so ergibt sich aus Dem, was über die praktischen Ideen gesagt worden ist, mit genügender Deutlichkeit, daß die Läugnung der Einheit des Sittengesetzes die (objective) Einheit des Sittlichguten aufhebt, und daß der Formalismus und Subjectivismus dieser Ideen auch das Sittlichgute zu etwas blos Formellem und Subjectivem macht. Dadurch erhält die oben sub I. gemachte Erörterung des Herbart'schen Begriffes des Sittlichen theilweise ihre noch festere Bestätigung und ihre Ergänzung.

Ob aber die praktischen Ideen nach solcher Beschaffenheit noch den Namen „sittlicher" Ideen, „sittlicher" Musterbegriffe verdienen, und ob der aus ihnen resultirende Begriff des Sittlichguten

[1]) Analytische Beleuchtung u. s. w. S. 61.

nach Allem, was darüber angeführt worden ist, nicht ein figmentum sine re sei, — diese Frage überlassen wir einem jeden unbefangenen Beurtheiler der Herbart'schen Ethik selbst zur Beantwortung.

Der Grundfehler, aus welchem die angeführten Unrichtigkeiten und alle andern Irrthümer der Herbart'schen Moral entspringen, ist das Absehen von dem persönlichen Gotte. Nur auf Grundlage der richtigen Gotteserkenntniß ist eine Sittenlehre, welche diesen Namen würdig tragen will, möglich. „Nosse Te (Deum) consummata justitia est." Sap. 15, 3.

Müller.

Literarische Anzeigen und Uebersichten.

1.

Neueste Literatur über Kirchengeschichte des zehnten Jahrhunderts.

(Schriften von Vogel und Dümmler.)

Das zehnte Jahrhundert ist ehedem von Vielen in wissenschaftlicher und kirchlicher Hinsicht zu oberflächlich verurtheilt und in Folge davon mannigfach vernachläßigt worden; es galt als ein Stillstand im Leben der Wissenschaft und Kirche. Die Profangeschichtschreibung nahm sich zuerst dieses Zeitraumes an; dann begannen literar- und kirchengeschichtliche Studien, auf die gewonnenen Resultate sich stützend, denselben nach allen Dimensionen zu erforschen, um ihm seine rechte Stellung in der Geschichte der christlichen Menschheit anzuweisen. Solchem Zwecke dienen auch die beiden Schriften, die eine von größerm, die andere von kleinerm Umfange, welche wir hier zur Anzeige bringen. Ihre Titel lauten:

Ratherius von **Verona** und das zehnte Jahrhundert. Von Dr. Albrecht **Vogel.** Jena. Mauke. 1854. Zwei Bände. 435 und 238 Seiten. Preis: 3 Thlr.

Piligrim von **Passau** und das Erzbisthum Lorch. Von Dr. Ernst Ludwig **Dümmler.** Leipzig. Hirzel. 1854. 196 Seiten. Preis: 1 Thaler.

Ueberblicken wir ihren Inhalt! Herr Vogel (zu Jena) behandelt ihn in 15 größern, Herr Dümmler (zu Halle) in 13 kleinern Abschnitten (Absätzen). Unter den bedeutenden Persönlichkeiten des zehnten Jahrhunderts nimmt Ratherius [1]) eine der ersten Stellen ein. Um das Jahr 890 in der Nähe von Lüttich geboren, aus edlem, doch armem Geschlechte, wurde er schon als Knabe dem Benedictinerkloster Lobach (Laubes), zur Diöcese von Cambrai gehörig und seit 885 mit dem Lütticher Bisthume verbunden, von seinen Aeltern dargebracht. Hier verlebte er, mit schnell auffassendem Geiste und gutem Gedächtnisse ausgerüstet, seine Jugendzeit im eifrigen Studium der sieben freien Künste. Nicht blos viele lateinische Classiker lernte er kennen, sondern hauptsächlich auch die bedeutendsten Schriftsteller der lateinischen Kirche, insbesondere deren Mustertheologen, den heiligen Augustinus und Gregor den Großen. In Hinsicht seines Charakters zeichnete er sich durch Sittenstrenge und Frömmigkeit aus, dagegen fehlte es ihm nachmals an Ausdauer, Ruhe und Geschicklichkeit zur Erreichung und Sicherung der erstrebten Erfolge. Als Hilduin, Abt in Lobach, 926 seine Stelle niederlegte und nach Italien ging, wo sein Vetter Hugo von Arles unlängst zum Könige gekrönt worden, begleitete ihn Rather, der im stillen Kloster sich nicht am rechten Platze fühlte, in der Hoffnung, durch seinen Gönner eine einflußreiche Stellung in der Kirche zu erlangen. Jener ward 928 Bischof von Verona, und als er 931 den erzbischöflichen Stuhl von Mailand bestieg, folgte ihm Rather im erstern Bisthume nach. Clerus und Gemeinde nahmen diesen freudig auf, und doch waren sie ihm nach wenigen Jahren abgeneigt. Er beging den Fehler, daß er überall nichts als

---

[1]) So nannte man ihn sonst in Italien; jetzt falsch: Racherio. Rat-her war sein deutscher Name. Bei den Franzosen hieß er immer: Rathier.

Sündhaftigkeit sah und zu hastig auf einmal Alles bekehren wollte. In Folge seiner Betheiligung an dem Aufstande der Veroneser gegen Hugo, zu Gunsten des Herzogs Arnold von Baiern, 934 wurde er von Ersterm abgesetzt und gefangen nach Paris geführt. Auf Hilduin's dringende Bitten erhielt er 936 die Erlaubniß, seine Haft mit dem Exil in Como zu vertauschen. Hier verweilte er über zwei Jahre; dann flüchtete er in die Provence. Die Abtei von St. Amand in Laon schlug er 944 aus, entschlossen, wieder als Mönch in Lobach einzutreten. Aber sein Drang nach Thätigkeit litt ihn nicht innerhalb der Klostermauern. Als Hugo dem Berengar unterlag, rief er den Rather 946 nach Italien zurück, um in ihm einen Anhänger seiner Sache zu gewinnen. So ward er wiederum Bischof von Verona. Aber von Neuem in die Politik verflochten, mußte er 948 nochmals weichen. Nun zog er von Stadt zu Stadt umher, in zielloser Wanderschaft, überall zunächst die Bischöfe um Hilfe ansprechend; er suchte, obschon im Kampfe mit der Gewalt unterlegen, doch seine bischöfliche Würde vor Mißachtung zu wahren. Namentlich in den deutschen Bisthümern fand er freundliche Aufnahme. Als damals, im Jahre 951, der Sohn Otto's I., Herzog Liutolf von Schwaben, nach Italien zog, schloß er sich dessen Heereszuge an; gleichwohl ließ Otto, welcher mit einem siegreichen Heere nachrückte, Rather's Ansprüche an das Bisthum Verona unberücksichtigt, weil der jetzige Bischof daselbst die päpstliche Bestätigung erlangt hatte, welche der fromme König beachten zu müssen glaubte. Demnach verließ Rather das deutsche Hoflager in Italien und kehrte im Anfange des folgenden Jahres nach Lobach zurück. Kaum hatte derselbe hier drei Monate verweilt, als der König Otto, aus Italien zurückgekehrt, ihn um Ostern (952) an seinen Hof rief. Daselbst kam er in die Umgebung des trefflichen Bruno, eines Mannes, auf welchen das deutsche Volk wegen seiner Verdienste um Wissenschaft und Kirche stolz sein kann [1]). Dieser hatte am Hofe seines Bruders Otto die Schola palatina, von

---

[1]) Vgl. Pieler: Bruno. Arnsberg, 1851. 4. — Aschbach im Niederrheinischen Jahrbuche, von Lersch, Bd. 1. S. 27 ff.

der man seit Carl dem Kahlen nicht mehr gehört, von Neuem eröffnet, in welcher ein ernst wissenschaftliches Streben begann, so daß selbst die Griechen, welche dahin kamen, über einen solchen Musensitz staunten, den sie unter den „Barbaren“ fanden. Hier in diesem geistig regen Leben konnte auch Rather seine Gelehrsamkeit entfalten; hier war er Lehrer und Schüler zugleich, indem er jetzt Gelegenheit erhielt die griechische Sprache zu studiren. Leider ward nach Jahresfrist die Ruhe der Musen durch wilden Kriegslärm gestört; es erfolgte die Empörung der Herzoge Liutolf und Conrad. Nach deren Bewältigung wurde Bruno Erzbischof von Cöln und Herzog von Lothringen (953), und durch ihn aus persönlichen und politischen Gründen Rather Bischof von Lüttich. Freundlich nahm man ihn hier auf; aber ruhig hat er auch hier nicht gesessen. Sein schroffer Tadel schonte selbst die Bischöfe im Lande nicht, so daß der geistliche Adel mit dem weltlichen in der Forderung seiner Absetzung sich vereinigte. Es brach in Lüttich offene Empörung aus. Otto und Bruno hielten es in politischer Hinsicht für gut, daß die Großen Lothringens nicht länger ohne allen Nutzen durch die maßlose Heftigkeit Rather's gereizt wurden und willigten in dessen Absetzung. Aber Bruno wollte nicht, daß man den Entlassenen wie einen Uebelthäter aus dem Lande jage; er sollte vielmehr mit einigen kleinen Besitzungen des Bisthums ausgestattet werden. Rather wies das Dargebotene zurück, um durch die Annahme nicht sein gutes Recht aufzugeben; er wollte auch die Stadt Lüttich nicht verlassen, und verglich seinen Nachfolger einem Diebe. Endlich, durch Bruno's Vermittlung besänftigt, ließ er sich 955 mit der Abtei Alna (Aulne) in der Nähe von Lobach abfinden. Hier war er als Abt sofort für die Herstellung des Lebens nach der Regel bemüht. Doch der Ungehorsam der Mönche und sein ruheloses Wesen verleideten ihm den Aufenthalt in diesem kleinen Kloster; seine Sehnsucht richtete sich wieder nach dem Süden: er nannte sich, obwohl er durch Annahme des Lütticher Bisthums thatsächlich auf Verona verzichtet hatte, gern wieder den einzig rechtmäßigen Bischof von Verona. Und wirklich empfahl Bruno den sechzigjährigen Rather 961 dem seinen zweiten Zug nach Italien unternehmenden Könige Otto. So wurde denn derselbe zum dritten Male

auf den Veroneser Bischofsstuhl erhoben, und Johannes XII. wie eine Synode von Pavia erkannten sein desfallsiges Recht an. Diese Amtsführung war nicht nur die längste (961—968), sondern auch die bei weitem thatenreichste. Zunächst belagerte er nebst andern Bischöfen mit ihren Reisigen auf Otto's Begehren das Schloß Garda. Dann suchte er die pastoralen Pflichten seines Amtes zu erfüllen, namentlich durch Predigten, in denen er sich aller Angriffe auf seine Umgebung enthielt. (Mittheilungen daraus bei Vogel 1, 266 ff.) Lange erhob Rather keine öffentliche Anklage gegen seinen Clerus; nichtsdestoweniger war er mit demselben im höchsten Grade unzufrieden, und mußte erfahren, daß seine Berufungen auf die Kirchengesetze, welche er ja nur gehalten wissen wollte, nicht befolgt würden. Da erhob er endlich 963 seine Stimme laut in der Schrift: „über die Verachtung der Kirchengesetze," worin er zeigt was ihm die größten Steine des Anstoßes seien: die Beweibtheit (mulierositas) der Geistlichen, die Vernachlässigung des canonischen Lebens, die ungleiche Vertheilung der Einkünfte unter die verschiedenen Cleriker. Auch jetzt mußte er die Erfolglosigkeit seines Strebens und Wirkens sehen; es trafen ihn sogar Verleumdungen. Nun wurde er bitter und mißtrauisch; überall wähnte er Feinde zu sehen. Als Otto 965 kaum den deutschen Boden betreten, brach der Aufruhr in Italien wieder aus. Auch die Veroneser suchten ihren gestrengen Bischof zu vertreiben. Aber Otto gebot, als er davon vernommen, dem über Verona gesetzten Grafen Bucco, den Bischof um jeden Preis auf seinem Stuhle zu erhalten. Nun erst trat Rather mit äußerster Strenge hervor; insbesondere entsetzte er viele Geistliche, manche unfolgsame Bürger ließ er züchtigen. Zum dritten Male erschien Otto 968 in Italien. Er hörte die Ankläger Rather's; auch von anderer Seite bat man um Abhilfe der elenden Lage Verona's. Es wurde ein Gericht in fränkisch-longobardischer Weise über den Angeklagten abgehalten und in Folge dessen ihm bedeutet, daß er nicht länger Bischof sein, doch in Ehren nach seiner Heimat abziehen könne. Mit Schätzen aller Art, auch wissenschaftlichen, schwer beladen zog er nach Lobach, wo ihn Abt Fulkuin bewillkommnete, und von da nach dem nahen Alna, wo er in seinem 80. Lebensjahre wiederum Abt wurde. Kriege-

rische Begebenheiten in jenen Gegenden nöthigten ihn zur Flucht zum Grafen von Naumur, und bei diesem überraschte ihn der Tod am 25. April 974. Es macht einen betrübenden Eindruck, den Ausgang des Lebens Rather's zu betrachten. Mit der Glut seiner Rede und seines Thuns gegen das Unrecht war die Leidenschaftlichkeit seines Begehrens und Handelns gewachsen; sein Amt war ihm nur dasjenige eines Strafpredigers und Zuchtmeisters. Er rang, aber er überwand nicht.

Blicken wir nun auf die andere nicht unbedeutende Persönlichkeit desselbigen Jahrhunderts, den Bischof Piligrim. In Deutschland war das Christenthum schon seit Ende des dritten Jahrhunderts an der Donau bekannt und im vierten Jahrhundert, als noch die Römer daselbst herrschten, waren längs des Stromes Bisthümer gegründet worden. Aber im fünften Jahrhunderte wurde in Folge der Völkerwanderung das Christenthum wieder zurückgedrängt und die Bisthümer lösten sich auf. Gleichwohl fehlte es auch in diesem Jahrhunderte nicht an Anregungen, wie denn der heilige Severinus (460 bis 480) unter den Donauvölkern für die christliche Sache wirkte. Er gründete unter andern ein kleines Kloster zu Batavodurum (Passau). Doch bald mußte er sich mit der christlichen Bevölkerung nach Lauriacum (Lorch) und nachher über die Alpen zurückziehen. Etwa ein Jahrhundert später erschienen in jenen Gegenden nur heidnische Barbaren. Erst seit dem achten Jahrhundert beginnt die Bekehrung für das Christenthum von Neuem in Baiern. Schon 739 begab sich der große Apostel der Deutschen, Bonifacius, als päpstlicher Legat dorthin, und theilte das Land in vier Bisthümer: Salzburg, Regensburg, Freisingen, Passau. Für letztere Diöcese ward Vivilo geweiht, und zu ihr gehörte jener Flecken Lauriacum und das in seiner Nähe gelegene Kloster St. Florian. Papst Leo III. erklärte im Jahre 800 Salzburg als Metropole jener Bisthümer auf Karl's des Großen Wunsch. So war auch das Bisthum Passau unter die Oberhoheit des Erzbisthums Salzburg gekommen, und während des ganzen neunten Jahrhunderts erkannte es dieselbe entschieden an. Noch unter Karl dem Großen wurde dieses Passauer Bisthum über Pannonien (Avarien) ausgedehnt, um 870 ebenfalls — doch nur vorüber-

gehend — auf Mähren [1]). Als aber später, seit dem zehnten Jahrhundert, die Magyaren ins deutsche Gebiet hereinbrachen, verlor die Passauer Diöcese ihr ganzes pannonisches Besitzthum. Bald nachher, um die Zeit, als die deutschen Waffen siegreich in Ungarn eindrangen (950), lernen wir einen im Uebrigen uns unbekannten Bischof von Passau kennen, Adelbert, der sich bisweilen auch Bischof von Lorch nannte, und mithin „von der Ueberzeugung ausging, daß der jetzt in Passau befindliche Sitz seines Bisthums früher einmal zu Lorch gewesen sein müsse." Diese, wie er meinte, ursprünglichere Benennung glaubte er fortführen zu dürfen, um so mehr, als dadurch seine Kirche um einige Jahrhunderte älter erschien. Sein Nachfolger Piligrim, seit dem J. 970, ein kluger und unternehmender Mann, zog aus dieser geglaubten Identität die weitere Nutzanwendung. Als nemlich nach dem glücklichen Kampfe gegen die Magyaren eine Erweiterung der Grenzen des deutschen Reiches im Osten eintrat, suchte er die verlorene östliche (pannonische) Hälfte des Bisthums Passau wieder zu gewinnen und es dadurch zu seiner frühern Ausdehnung zurückzuführen. Ja er beanspruchte, als der Ungar-Herzog Geisa (972 — 997) sich hatte taufen lassen, in einem Schreiben an Benedict VII. vom Jahre 974, mit Bezug auf jenes Verhältniß zu Lorch, die Wiederherstellung seiner vermeintlichen Metropolitanrechte über Ungarn. Natürlich mußte dieser Plan scheitern, da Piligrim seine Ansprüche in Rom nicht rechtlich und blos mit falschen Urkunden geltend machen konnte. Als aber der Herzog Heinrich von Baiern 974 in Folge seiner hochverrätherischen Absichten durch Otto II. gefangen genommen worden, erhielt der Bischof Piligrim als einflußreicher Anhänger des Kaisers die Abtei Kremsmünster (777 gestiftet) zuerkannt. Inzwischen war Heinrich seiner Haft entronnen, und es entstand ein blutiger Bürgerkrieg. Der Kaiser, welcher mit Heeresmacht denselben beendigen mußte, bestätigte, wegen der standhaften Anhänglichkeit Piligrim's, der Passauer Kirche nebst den dazu gehörigen Klöstern St. Florian, Kremsmünster und St. Pölten (das jetzt zum ersten Male

[1]) Denn schon 871 wurde hier Methodius als Erzbischof anerkannt.

erwähnt wird), die Immunität sowohl, als auch die Exemtion von der richterlichen Gewalt und schenkte derselben überdieß noch das Kloster Niedernburg. Ein neuer Aufstand Heinrichs 977 endigte mit der Einnahme Passau's, das damals ungeheuern Schaden litt. Dafür wußte der Bischof Piligrim von Otto II. die Ennsburg nebst zehn Königshuben an der Enns bei dem Flecken Lorch zu erlangen. Diese Vergebung geschah nicht an die Kirche von Passau, sondern an „die Lorcher Kirche, woselbst in alten Zeiten auch der erste Sitz des Bisthums sich befand." In diesen Worten wird die Identität Passau's und Lorch's vom Kaiser anerkannt, von welcher folglich der gewandte Piligrim den Kaiser zu überzeugen gewußt hatte, aber von einem „Erzbisthum Lorch" ist nicht die Rede. Noch glückte Piligrim die Erwerbung des reichen Klosters Oettingen am Inn. Auf der andern Seite litt er auch Ungemach, indem die Ungarn während des Bürgerkriegs in Baiern die Ostmark verheerten und dem Passauer Besitzthume unter der Enns viel Schaden zufügten. Um diese Zeit soll das die Donau beherrschende Melk erobert und aus einer ungarischen Festung in ein Stift verwandelt worden sein [1]). Piligrim starb 991, noch ehe Ungarn wahrhaft ein christliches Reich wurde, was erst 995 mit der Thronbesteigung Stephan's geschah. Er hatte eine große Anzahl Missionen, begünstigt vom Kaiser, nach Ungarn gesendet, um zu dessen Christianisirung beizutragen; er hatte versucht Erzbischof von diesem neuen Lande zu werden. Aber sein Plan blieb unerfüllt; seinem Nachfolger ward nicht einmal gestattet den Titel: „Bischof von Lorch" zu führen. Nichtsdestoweniger erhielt sich die Sage von einem Lorcher Erzbisthume in Passau fort, doch nicht mehr in der ursprünglichen Idee gefaßt, denn bereits war in Ungarn das Erzbisthum Gran entstanden. Diese Sage wurde von einem unbekannten Verfasser im Laufe des 13. Jahrhunderts in ein chronologisches System gebracht, das fortan als älteste Geschichte des Bisthums Passau galt. Darnach ist die Lorcher Kirche vom heiligen Petrus

---

[1]) So berichtet die spätere Tradition aus dem Ende des 12. Jahrhunderts: Conrad von Wizenberg (Abt von Melk), **Breve Chronicon veterum Austriae marchionum et ducum.**

gegründet und übte im Jahre 250 über nicht weniger als 22 Städte sowohl die geistliche, als auch die weltliche Oberhoheit aus, darunter Pettau, Cilly, Säben, Raab, Wien, Passau, Freising, Regensburg, Wisselrad (Prag) und Würzburg. Später regte sich oftmals die alte Eifersucht Passau's gegen Salzburg; im Jahre 1651 kam der Proceß über die Ansprüche Passau's selbst vor den Gerichtshof der Rota romana, und dieser entschied für Salzburg, das stets Metropolitanrechte über Passau geübt habe. Gegenwärtig steht allerdings Passau nicht mehr unter Salzburg, erkennt aber dafür seit 1817 den Erzbischof von München-Freisingen als Metropoliten an; seine ehemalige Diöcese in Oesterreich hatte es schon unter Joseph II. an den Erzbischof von Wien und den Bischof von Linz vollständig abtreten müssen.

Wir wissen von 56 selbstständigen literarischen Erzeugnissen Rather's: Tractate, Briefe, Predigten. Eine so große schriftstellerische Fruchtbarkeit ist im 10. Jahrhundert selten. Aber seine zwei Hauptwerke bleiben: Meditationes cordis und: De contemtu canonum. Letzteres erwähnten wir bereits im Obigen; ersteres, im Gefängnisse zu Pavia 934—936 entstanden, enthält sittliche Vorschriften für alle Stände und scharfen Tadel gegen die damaligen Laster. Auch Piligrim hat ein Verdienst, das einen unvergänglichen Lorbeer um sein Haupt flicht: er ließ die uralte, im deutschen Heidenthume wurzelnde Sage von den Niebelungen, welche sich bis auf seine Zeit nur in der mündlichen Ueberlieferung fortgepflanzt hatten, zum ersten Male aufschreiben, und zwar durch Meister Conrad in lateinischer Sprache. Nach dieser lateinischen Grundlage ward dann die Sage öfters deutsch umgedichtet. Piligrim selbst wurde ein Held dieses größten deutschen Heldengedichtes.

Fragen wir, wie die obgenannten beiden Gelehrten ihre Aufgabe gelöst haben, so gelte Folgendes als Antwort. Beide haben sich auf möglichst umfangreiches und gewissenhaftes Quellenstudium gestützt. Dabei hatte Herr Vogel eine scharfsinnige und in jedweder Hinsicht treffliche Vorarbeit an der Monographie, welche wir den berühmten Brüdern Ballerini in Verona über das Leben und die Zeit Rather's verdanken; sie findet sich vor ihrer Ausgabe der Rather'schen Werke (Veronae. 1765. fol.), welche jener der Werke Leo's des Großen würdig

zur Seite steht. Herr Dümmler dagegen mußte sein dürftiges Material wesentlich erst zusammentragen, und er hat daraus zum ersten Male mit Scharfsinn den Beweis zu führen gesucht, daß das Erzbisthum Lorch nie bestanden, sondern ein Luftschloß des Bischofs Piligrim gewesen. Beide Gelehrte haben, was die Darstellung betrifft, ihren Stoff mit Geschick vertheilt, in die rechte Verbindung gebracht und dadurch Licht in die Geschichte ihrer Helden. Zu tadeln ist an Herrn Vogel eine gewisse, sich obendrein oftmals in Declamationen ergehende, redselige Breite, die ihn zuweilen bei geringfügigen Dingen zu lange aufhält; an Herrn Dümmler müssen wir die Sucht nach Anmerkungen ausstellen, in denen er nicht selten beim entferntesten Anlaß Dinge des Weitern bespricht, die entweder gar nicht zur Sache gehören, oder als bekannt vorausgesetzt werden konnten, weßhalb auch das Quantum der Noten, die in unbequemer Weise nicht unter dem Texte, sondern nach demselben (S. 99 — 196) stehen, bei ihm demjenigen des Textes (S. 1 — 98) gleichkommt.

Dr. Notker.

2.

Die romanische Kirche zu Schöngrabern in Nieder-Oesterreich. Ein Beitrag zur christlichen Kunstarchäologie. Von Dr. Gustav Heider. Wien. Gerold. 1855. in 4. Seiten 251.

Denken sollte man, eine Wissenschaft, die sich seit einigen Decennien als christliche Kunstarchäologie vielseitig bemerkbar macht, verdiene ein mitleidiges Lächeln, wie die Kerze, die am hellen Mittag angezündet wird. Wenn vor etwa einem halben Jahrhundert ein Winckelmann plötzlich mit seinen Beiträgen zur Kunstgeschichte des Alterthums hervortritt, wenn Nachgrabungen in Babylon und Ninive, in Herkulanum und Pompeji die Kunstdenkmale längst entschwundener Zeiten und Geschlechter zu Tage fördern, wenn die großartigen Tempelruinen Indiens und Oberegyptens sammt deren

Bildwerken unserm Blicke vorgeführt werden, so mag anfänglich die Neuheit der Sache wohl überraschen; allein bald gestaltet sich alles Dieses zu einer interessanten archäologischen Wissenschaft, die uns einen Blick in das Weben und Wirken eines längst erstorbenen Zeitgeistes gestattet.

Nun Frage: Ist aber auch das Christenthum schon erstorben, und gleichsam eine geologische Formation der Weltgeschichte geworden? Ist das Alles, was es künstlich geschaffen und gestaltet, bereits dem Verständnisse entschwunden — eine große Hieroglyphe, ein Nilschlüssel in der Hand des Anubis geworden?

Das Christenthum lebt noch immer und blüht, und pulsirt durch die Herzen von Millionen. Mit all seinen Lehren, mit seiner Geschichte, mit seinen Typen und Symbolen ist es wie ein offenes Buch, das auch der Geringste zu lesen versteht.

Wie kann seit einigen Decennien die Idee einer christlichen Kunstarchäologie aufgetaucht sein?

Auf protestantischem Boden wäre dieses eine ganz natürliche Sache, da dem, der christlichen Kunst abholden, das Mittelalter verachtenden Protestantismus das Verständniß altchristlicher, besonders mittelalterlicher Kunstgebilde ganz und gar entfremdet sein muß.

Doch genug der Verwunderungen und der Fragen! Es ist einmal Thatsache, daß ganz Europa von der äußersten Spitze Siciliens bis zu den höchsten Puncten Norwegens mit Kunstdenkmalen gleichsam übersäet ist, die, gleichviel ob noch in ihrer Reinheit erhalten, oder bereits im Verfalle, einer Zeitperiode angehören, welche, wenn auch durch und durch christlich, einen Geist verräth, der von dem Geiste unserer Zeit sehr verschieden ist.

Die Architectur erscheint als eine eigenthümliche, mannigfaltige, originelle und großartige, mag ihre Entwicklung oder ihre Vollendung ins Auge gefaßt werden. Eben so Sculptur und Malerei in der Gestaltung und Zusammensetzung ihrer Formen. Trotz dem, daß dasselbe Christenthum, wie damals, noch immer lebt und blüht; so ist uns dennoch Vieles in jenen Kunstgebilden unverständlich geworden.

Winckelmann gebührt das Verdienst, die Idee einer Kunst-

archäologie überhaupt angeregt zu haben. Von dieser Idee begeistert, wandten sich zahlreiche Forscher fast in allen Ländern auch den christlichen Kunstdenkmalen zu. Der Historiker, der Aesthetiker, der Alterthumsforscher reichten einander die Hände, und sie fingen gemeinschaftlich an, den Schlüssel zu schmieden, welcher die Pforten des Verständnisses altchristlicher Kunst erschließen soll.

Auf dergleichen zahlreiche Monographien gestützt, sucht nun der christliche Kunstarchäolog allgemeine Grundsätze philosophisch festzustellen, gleichsam eine Theorie aufzubauen, nach welcher die christlichen Kunstmonumente in jedweder Hinsicht zu erklären und zu begreifen wären.

Als ein solcher Beitrag zur christlichen Kunstarchäologie kündigt sich unsere oben angezeigte Schrift an, indem sie die romanische Kirche zu Schöngrabern in Niederösterreich zum Vorwurfe ihrer Erörterungen gemacht hat.

Um dieses so reichlich ausgestattete, mit vielfachen Holzschnitten illustrirte und eine große Belesenheit verrathende interessante Buch gehörig würdigen zu können, müssen wir vor allem auf seine eigenthümliche polemisch-apologetische Tendenz aufmerksam machen.

Keinem Gebildeten wird die in den „Fundgruben des Orients" (VI. Bd.) abgedruckte Monographie ihres Herausgebers, unseres berühmten Orientalisten Freiherr von Hammer, unbekannt sein, welche den Titel führt: „Mysterium Baphometis revelatum, seu fratres militiae Templi, qua Gnostici, et quidem Ophiani, apostasiae, idololatriae et impuritatis convicti per ipsa eorum monumenta." Unter diesen Denkmälern spielt nun die Kirche zu Schöngrabern die erste Rolle. Denn nicht allein, daß das von den Templern herstammende Bauwerk an sich sehr gut erhalten ist, sondern hauptsächlich deßhalb sei es am meisten beachtenswerth, weil die an der äußern Chornische befindlichen, in Stein gehauenen Bildwerke die Gnosis, die Geheimlehre der Templer klar und offen beweisen.

Der Verfasser unserer angezeigten Schrift tritt nun bezüglich der Kirche zu Schöngrabern und ihrer Bildwerke dem Freiherrn von Hammer entgegen, und deutet diese Bildwerke in rein christlichem

Sinne, wobei er größere und kleinere Excurse in das Gebiet der christlichen Kunstarchäologie zu machen nicht unterläßt.

Dieses vorausgesetzt, wird man in der ganzen Anlage des Buches sich leicht zurechtfinden können.

Das Buch zerfällt in drei Abtheilungen.

Die erste Abtheilung behandelt das Historische des Bauwerkes, indem sie nachzuweisen sucht, daß Schöngrabern nie den Templern gehörte, und daß folglich diese niemals eine Kirche in jenem Orte bauen konnten.

Da uns die spätern Schicksale des Ortes weniger interessiren, wollen wir blos Das hervorheben, was das Buch über die den Templern nahe liegende Zeitperiode anführt.

Alten Urkunden vom Jahre 1298—1300 zufolge besaßen allerdings die Templer verschiedene Güter zu Fischamend, Schwechat und Rauhenwart, und ein Zinshaus in Wien. Es erscheint auf den Urkunden Bruder Friedrich der Wildgraf (Comthur von Böhmen, Mähren und Oesterreich) und Bruder Ekko (Almosengebietiger des Ordens). Bei dieser Gelegenheit wird ein urkundlicher Nachweis gefordert, daß die Templer auch Schöngrabern besaßen.

Die erste historische Spur des Ortes und seiner Besitzer glaubt das Buch in einem gewissen Grawarn gefunden zu haben, zufolge einer Urkunde v. J. 1117—1120, indem eine villicatio in Grawarn posita der Collegiatkirche in Klosterneuburg geschenkt wird.

Dieses in Folge der Zeit verwüstete Grawarn wird den 17. Mai 1258 an Heinrich von Stoitzendorf als Burgrecht überlassen.

Im Jahre 1136 erscheint ein Marquard von Grauwaren und ein Ratolt von Grawarn schenkt Klosterneuburg einen Weingarten.

In der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts ist Hadmar II. von Chunring († 1217) Besitzer von Grabern. Zufolge seines Testamentes erbten es dessen Tochter Gisela, mit dem Grafen Valkenburg verehelicht, und ihre Descendenten. Allein nach Gisela's Tode († 1221) findet sich nirgends eine Spur, daß ihr Mann oder ihre Kinder im Besitze von Grabern gewesen wären.

1318 kommt ein adeliges Geschlecht vor: die Huntaffen von Grabern.

In einer Belehnungsurkunde vom Jahre 1434 erscheinen zuerst die Namen: Schöngrabern und Obergrabern; und zufolge Urkunde vom J. 1476 gehört das Patronat der Kirche zu unserer lieben Frau in Schöngrabern seit altem Herkommen der naheliegenden Herrschaft Guntersdorf.

Die zweite Abtheilung beschäftigt sich zuvörderst mit der architectonischen Beschreibung des Bauwerkes. Dasselbe theilt sich ab in das Schiff, Presbyterium und die halbrunde Chornische.

Die Chornische hat eigentlich die meiste Wichtigkeit, indem sie von außen architectonisch in sechs Felder abgetheilt erscheint, in welchen, wie auch an den drei halbrunden Fenstern dieser Abside, die merkwürdigen räthselhaften Bildwerke angebracht sind.

Bevor wir mit dem Verfasser zur Beschreibung dieser Sculpturen schreiten, glauben wir zum Verständnisse des Ganzen nicht unterlassen zu dürfen, die Aufmerksamkeit auf einigen Säulen zu lenken.

Das Capitäl der großen Ecksäule ist aus zwei Köpfen gebildet, die mit aufwärts gekehrten Händen die über dem Haupte befindlichen hornartigen Auswüchse halten. Ueber einem jeden Kopf sind Blätter als Eckverzierungen.

Die sich hier anschließende kleine Säule hat ein mit Weinranken und Trauben, in deren Mitte ein bärenähnliches Thier sichtbar ist, reich geschmücktes Capitäl.

So wechseln die Capitäler der übrigen Säulen mannigfach ab. An der rechten Fenstersäule besteht es aus Ranken und Blättern, in deren Zwischenfeldern zwei nackte Halbfiguren sichtbar sind, eine weibliche, die Hand am Bauch, und eine männliche, eine Traube haltend.

Das Capitäl der Mittelsäule des zur nächsten Wandfläche gehörigen Säulenbündels besteht aus zwei Köpfen mit flügelartigen Ansätzen; das der linken Fenstersäule stellt zwei Vögel mit nach rückwärts gekehrten Köpfen vor. Beide halten einen Fuß über ein Blattornament. Die rechte Fenstersäule hat ein korinthisches Capitäl.

So ist auch die zur dritten Wandfläche gehörige Mittelsäule korinthisch mit drei Reihen Blättern; die beiden Fenstersäulen haben mit Weinranken und Trauben gezierte Capitäler.

Die Tragsteine der Säulen sind ebenfalls mannigfaltig: ein Widderkopf; ein Kopf mit Schnur- und Backenbart, der in drei Abtheilungen niederfließt, deren beide äußersten Theile dreitheilig geflochten sind; ferner ein phantastischer Thierkopf mit geöffnetem Rachen, darüber starke, schneckenartige Voluten; ein Kopf mit gescheiteltem Haupthaar und dreitheilig geflochtenem Barte; eine Figur, die mit aufwärts gekehrten Händen die Deckplatte hält, auch die Füße sind aufwärts gekehrt. An der dritten Wandfläche stellt ein Tragstein zwei schön gearbeitete Vögel vor, die Köpfe zur Seite gewendet; ein anderer den Kopf einer Katze, im Munde eine Maus, deren Schweif um den Kopf der Katze gewunden ist. Endlich ein Thierkopf mit heraushängender Zunge und zuletzt eine gleichsam im Fluge begriffene Gestalt mit aufwärts gekehrten Händen und Füßen. Hinter ihr ein fliegender Vogel; sie hält in der Linken einen ringförmigen Körper.

Der Schaft einer jeden Säule ist verschiedenartig verziert.

Bezüglich der Erbauungszeit der Kirche sagt der Verfasser, daß, da etwa bis zum Schlusse des ersten Drittheils des 13. Jahrhunderts der Romanismus in der österreichischen Baukunst vorwiegend geherrscht habe, die Bauzeit der Kirche in die Periode von 1189—1230 oder näher, im Hinblicke auf die Neustädter Kirche, zwischen 1210 und 1230 einzubegreifen sei.

Dies genüge über das Bauwerk. Nun schreiten wir mit dem Verfasser zu der Hauptsache, nemlich zur Beschreibung der Bildwerke, welche auch naturgetreu in Holzschnitten dem Texte beigefügt sind.

Die Außenseite der Chornische ist, wie bereits gesagt wurde, in sechs Wandflächen, drei unten und drei oben, zwischen den Fenstern architectonisch abgetheilt.

Die erste Wandfläche der untern Reihe zeigt einen Baum mit Wurzeln, zwei schlangenartig sich in einander schlingenden Stämmen und einer mit Blatt und Frucht versehenen Krone. Rechts von dem Baume steht eine weibliche nackte Gestalt mit langen Haaren. Mit der linken Hand hält sie die Frucht des Baumes am Munde, die rechte ruht am Bauche, ohne jedoch die Blöße zu decken. An ihrer rechten Schulter ist ein Thier angebracht, das jedoch durch

die Beschädigungen fast unkenntlich geworden ist. Links von dem Baume steht eine männliche ganz nackte Figur; die rechte Hand ist gegen den Baum ausgestreckt, die linke ruht am Bauche; die Blöße deckt ein Blatt. An der linken Schulter wird diese Figur von einer unförmlichen, gleichsam knienden Gestalt erfaßt.

Die zweite Wandfläche zeigt eine männliche Figur, die in ein langes Obergewand gehüllt auf einem Thronstuhle sitzt. Die rechte Hand ist segnend (oder schwörend) erhoben, die linke hält einen Stab, der mit lilien- (oder lotus-) artigen Blättern gekrönt ist. Zur Linken ist eine zweite Figur in knieender Stellung angebracht, welche mit vorgestreckten Armen ein Aehrenbündel darreicht. Zur Rechten erscheint gleichfalls eine kniende Figur, welche ein Lamm gegen die Mittelfigur hinhält, und von einer hinter ihr angebrachten ebenfalls knienden Figur am rechten Ohr gepackt wird. (Die rechte Hand dieser Figur ist abgebrochen.) Unter dem Thronstuhle ist ein fischähnliches Ungethüm, auf dem Rücken liegend, sichtbar. Aus seinem geöffneten Rachen sieht man ein gleichsam sich sträubendes Figürchen herausragen, während ein anderes von dessen floßähnlichem Arm umfaßt wird.

Auf der dritten Wandfläche erblickt man rechts eine kniende Gestalt mit langen Haaren. Der rechte mit einem Beile bewaffnete Arm derselben ist zum Schlage erhoben, und hält zugleich mittelst eines umwundenen Bandes einen aufrecht sitzenden Hund gefesselt. Die linke Hand ergreift den Rachen des links befindlichen Löwen, dessen Hintertheil von einem ebenfalls aufrechten Hund angepackt wird.

Die Bildwerke der obern Reihe sind gleichmäßig oberhalb und zur Seite des in der Mitte jeder der drei Wandflächen befindlichen halbrunden Fensters angebracht.

Es erscheint demnach auf der vierten Wandfläche, welche sich über der eben beschriebenen dritten der untern Reihe befindet, über der Mitte des Fensterbogens ein männlicher Kopf mit langen Haupt- und Barthaaren, an welche sich zwei zu beiden Seiten angebrachte Figuren festhalten. Links von dieser Vorstellung sieht man den Kampf eines Mannes mit dem Bären, welcher mit seinem linken Vorder-

fuße eine mit der einen Hand den Bärenfuß umschlingende Figur festhält. Rechts zwei nebeneinander stehende bekleidete Gestalten beiderlei Geschlechtes, von denen die weibliche in der linken Hand und zwar gegen die männliche Gestalt hin ein blumenartiges Ornament, in der Rechten eine mit einem Stiele versehene Scheibe hält. Die männliche Figur steht aufrecht mit gekreuzten Armen.

Auf der fünften Wandfläche erscheint über der Mitte des Fensters abermals ein Kopf, mit aufgerissenem Munde und verzerrten Gesichtszügen, aus welchem zu beiden Seiten zwei Arme herausgehen, deren jeder eine längs der Fensterrundung angebrachte (am Halse mit einem Bande an den Kopf gefesselte) Figur bei ihrem Kopfe erfaßt hat. Links von dieser Vorstellung erblickt man eine auf einem Löwen reitende männliche Figur mit fliegendem Mantel, welche den Rachen des Löwen mit beiden Händen aufzureißen sucht. Rechts einen Vogel, dessen Kopf in dem Rachen eines links angebrachten vierfüßigen (jedoch unkenntlichen) Thieres steckt.

Die sechste Wandfläche endlich zeigt oberhalb der Rundung des Fensters ebenfalls einen Kopf, mit kurzem Haupt- und Barthaar und zwei Armen, dessen linke Hand ein aufgeschlagenes Buch hält, während die rechte segnet. An der linken Fensterseite befindet sich eine auf einem Stuhle sitzende weibliche Gestalt mit dem Kinde auf ihrem Schooße. Zur rechten Seite des Fensters sind sechs Geschirre angebracht und zwar zu unterst zwei, hierauf eines, zu oberst drei in einer Reihe. Links von diesen Fensterbildwerken ist eine Gruppe von zwei Figuren, und zwar rechts eine weibliche Gestalt in einem reich gefalteten Oberkleide und mit einer kleinen nackten Figur, in der Schleppe des Kleides sitzend, während ihr linker Arm von einer unförmlichen Gestalt angefaßt wird, welche in der andern Hand eine in einen Topf eingesenkte Gabel hält, und gleichsam mit der hufeisenförmigen Gabel einen der drei im Topfe befindlichen Köpfe anzufassen sucht. Rechts steht ein Engel mit Flügeln und in ein Kirchengewand gekleidet, dessen Rechte ein Buch und dessen Linke eine sich ihm zuneigende Wage hält. Die zweite aufwärts steigende Wagschale sucht eine herbeieilende nackte Gestalt mit abschreckendem Gesichtsausdrucke durch das Zulegen irgend eines Gewichtes sinken

zu machen. Links von letzterer Gestalt ist noch eine zweite schnell herbeieilende kleinere Gestalt sichtbar. Unterhalb der Wage liegt horizontal eine nackte Figur mit geschlossenen Augen und ausgestreckten Füßen.

Bezüglich der Technik dieser Sculpturen spricht sich der Verfasser insoweit aus, daß dieselbe auf Meisterschaft nach dem damaligen Standpuncte der zeichnenden Künste keinen Anspruch machen dürfe. Die Bildwerke sind sehr roh, verrathen einen noch crassen Naturalismus, eine gänzliche Styllosigkeit. Hände und Füße einer und derselben Figur sind oft ungleich lang und dick. Die Draperie ist gleichfalls zeitgemäß: gespitzte Schuhe, wie sie im 12. Jahrhundert aufkamen, Kopf unbedeckt, der Leib der männlichen Figuren mit einer Tunica, einem Oberkleide oder mantelartigen Ueberwurfe bekleidet. Weibliche Figuren tragen ein Untergewand und ein faltenreiches Obergewand, selbst mit einer Schleppe.

Der Verfasser führt nun die bisher versuchten Deutungen dieser Bildwerke an, worunter ihm die vom Freiherrn von Hammer gegebene als die beachtenswertheste erscheint, die wir also hier fast wörtlich wiedergeben wollen.

Nach Hammer ist die untere Reihe eine symbolische Darstellung des Ursprunges, der Fortschritte und des Zieles der Gnosis.

Das erste Feld zeigt den Sündenfall am Baume des Wissens, nicht auf eine der heiligen Schrift entsprechende Weise, sondern nach der Lehre der Gnostiker. Eva nemlich bedeckt ihre Blöße nicht, und außer der Schlange sieht man ihr zur Seite auch den Hund, den Führer der Gnosis; die zur Seite Adams angebrachte dämonische Figur ist der Jaldabaoth oder Sabaoth, welcher nach der Lehre der Gnostiker Adam zu verhindern sucht, der Versuchung der Schlange nachzugeben. Der Kopf dieser Gestalt, dessen Antlitz von vorne besehen teuflische Züge aufweist, zeigt, von der linken Seite beschaut, eine nicht zu läugnende Aehnlichkeit mit einem dornengekrönten Christuskopf.

Das zweite Feld zeigt einen auf einem Throne sitzenden Templer oder Gnostiker, welchem die beiden Gestalten Früchte und Thiere zum Geschenke darbringen. Der Templer hält in der linken

Hand das Scepter der Macht, während die rechte segnend erhobene jenes Handzeichen macht, dem nach dem Glauben der Templer eine geheime Macht innewohnt. Das unter dem Stuhle sich krümmende Ungeheuer, das eine nackte menschliche Gestalt verschlingt, eine zweite aus sich herausstößt, stellt den Drachen vor, von welchem der heilige Epiphanius als einem gnostischen Symbole des Weltherrn spricht, der alle mit der Gnosis Unbekannten verschlinge und wieder ausspeie.

Das dritte Feld. Der Kampf eines Mannes mit einem Löwen deutet auf den Triumph der Gnosis, insbesondere der geistigen ophitischen Lehre über die Religion Sabaoths, der unter dem Bilde des Löwen und Drachen bekämpft wurde. Die Hunde zeigen auf jenen Hodegetes, der im Templerprocesse eine so hervorragende Rolle spielt.

Die obere Reihe enthält den Lebenscyclus eines Templers, der von seinem zarten Knabenalter an zur Lehre der Gnosis, d. i. zur Lehre fleischlicher Weisheit hingezogen, von Jaldabaoth verfolgt und endlich dem letzten Gerichte, womit sein Leben abschließt, unterzogen wird.

Der Orden oder die Gnosis ist durch den Kopf über der Fensterrundung, die Abhängigkeit von derselben durch zwei Templergestalten vorgeführt, die sich an die Haarflechten dieses Kopfes anklammern.

Ein Templer befreit einen jungen Ophiten aus der Gewalt eines Bären, und trachtet ihn für seine eigenen Gelüste zu gewinnen. Der bekannte Hund hinten.

Dieser Knabe als Jüngling widersteht den Lockungen einer weiblichen Gestalt, die Blumen ihm reicht, da er schon unempfindlich ist. (Vierte Wandfläche).

Das teuflische Haupt des Jaldabaoth, der mit einer Hand die Metze, mit der andern einen Templer an sich zieht, als Versinnlichung der Verfolgungen, denen die Gnostiker ausgesetzt sind. Links entrinnt der Gefahr ein auf einem Löwen reitender Templer. (Der Vogel mit dem Delphin (?) bleibt ungedeutet.). (Fünfte Wandfläche).

Der Kopf segnet und hält das Buch des neuen gnostischen

Gesetzes. Links die Mete ein Kind im Schooß, dem sie die Frucht des Baumes der Gnosis, einen Apfel darreicht. Die sechs Geschirre sind schwer zu deuten (vielleicht die sechs Schöpfungstage, oder sechs Balleyen).

Jaldabaoth die Mete, an die sich ein Kind anschmiegt, erfassend. Ihm zur Seite ein Kessel mit drei Köpfen der drei größten Religionsstifter, welche die Verehrung Jaldabaoths unter den Menschen verbreiteten.

Gericht über den Templer. Zu Füßen der Leiche steht Jaldabaoth, zu Kopfe Michael mit der Wage, deren linke Schale mit dem Obste der Sinnenlust, d. i. der ophitische Lebensweise des Templers, angefüllt ist. Trotz den Bemühungen Jaldabaoths neigt sie sich dennoch zum Engel.

Die dritte Abtheilung des Buches enthält endlich die Deutung der Bildwerke vom Verfasser selbst, mit archäologischen Excursen.

Zuvörderst werden einige Gedanken über Thiersymbolik vorausgeschickt, worin sich der Verfasser über die Gleichgiltigkeit gegen die christliche Archäologie beklagt, während im Gegentheile auf Entzifferung egyptischer Hieroglyphen so viel Fleiß verwendet werde. Die Thiergebilde an den Kirchengebäuden erscheinen als Phantasterei und als bloße Ornamente. Allein das Symbolisirende sei alt; wir besitzen ein Speculum universale von Vincenz von Beauvais, den hortus deliciarum der Herrad von Landsperg, Physiologien, Bestiarien, Lapidarien, eine Vitis mystica aus dem 12. Jahrhundert, welche sinnvolle Deutungen der Gebilde aus den drei Naturreichen enthalten.

Gestützt auf dergleichen christlich-archäologische Resultate unternimmt nun der Verfasser die Deutung der Bildwerke vom rein-christlichen Standpunkte aus in der oben angeführten Ordnung.

Die erste Wandfläche stellt den Sündenfall unserer Stammältern dar. Die beigegebenen Figuren sind Darstellungen des Teufels; denn die Darstellung desselben in Drachen- und häßlicher Menschengestalt ist jenem Zeitalter eigen.

Bei dieser Gelegenheit deutet der Verfasser auf den Zusammen-

hang des Sündenfalles mit Christus, Eva's mit Maria. Daher die vielen Sagen und Mythen, z. B. daß Christus an demselben Orte gestorben, wo Adam begraben lag, daß das Kreuz aus dem Lebensbaume gezimmert worden u. s. w., welche auf die Darstellungen der bildenden Künste nicht ohne Einfluß geblieben sind.

Die zweite Wandfläche enthält nach der Ansicht des Verfassers das Opfer Kains und Abels, nebst des Letztern Ermordung durch seinen Bruder.

Die auf dem Throne sitzende Figur ist Gott Vater, ihm zunächst knieend Kain und Abel mit den Opfern. Der Liliensceptер bedeutet Macht und Tugend. Die die rechte Figur mit dem Lamme anfassende Gestalt stellt den Kain vor, im Begriffe den Bruder zu erschlagen. Die fehlende rechte Hand ist wahrscheinlich erhoben und mit einem Beile bewaffnet gewesen. Typologisch ist hiedurch zugleich der Tod Christi dargestellt. Das Ungethüm unter dem Throne ist der Böse, der alte Serpens, welcher zwei Seelen, vielleicht die Kains und Abels, umschlungen hält.

In seiner Begründung dieser Deutungen macht der Verfasser aufmerksam, daß vom 4. Jahrhundert an sich verschiedene Darstellungen geltend machen, die entweder im historischen oder typologischen Gewande auftreten. Das Typologische, vom 6.—13. Jahrhundert vorwiegend, bildet im alten Testamente das neue ab. Es ist hier demnach insbesondere das Opfer des neuen Testamentes zu schauen, und dies mit um desto größerer Wahrscheinlichkeit, da diese mittlere Wandfläche gerade dem Altare gegenübersteht.

Zur Erklärung des Ungethümes führt der Verfasser andere ähnliche Darstellungen als Beleg an, und macht gegen v. Hammer die Bemerkung, daß christliche Meister nie sich herbeigelassen haben würden, gnostische Lehren darzustellen.

Dritte und vierte Wandfläche.

Beide enthalten Thiere und Kämpfe, weßhalb sie der Verfasser folgendermaßen zusammenstellt:

A. Kampf mit dem Löwen und Samson auf einem Löwen.

Der Löwe spielt in der Symbolik eine große Rolle. Er wird gebraucht:

a. als Symbol Christi,

b. zur Darstellung des Teufels.

Der Löwe erscheint c. als Träger und Wächter des Heiligthums; und endlich

d. häufig in der christlichen Legende.

ad a. Dieses Symbol gründet sich auf die Worte (Apoc. 5, 5): „Vicit leo de tribu Juda," theils auf die Graberstehung; denn der Löwe erweckt durch seinen Hauch erst am dritten Tage das todtgeborne Junge. Anwendung dieser typologischen Form an einem Ciborium aus dem 14. Jahrhundert in Klosterneuburg. Die Innenseite der Deckplatte zeigt den aus dem Grabe erstehenden Christus, während als Gegenbild die Unterseite des Fusses einen Löwen zeigt, welcher die vor sich liegenden Jungen durch sein Gebrüll wach zu rufen scheint.

ad b. Der Teufel wird in Gestalt des Löwen und die Hölle als ein weiter offener Löwenrachen dargestellt. Samson mit dem Löwen kommt auf den Kirchen als Bild Christi vor, der die Pforten der Unterwelt sprengt. Am klarsten zeigt das Niello-Antipendium in Klosterneuburg den typologischen Zusammenhang Samsons und Christi.

Demzufolge also versinnbildlicht die dritte Wandfläche in einem alttestamentlichen Löwenkampfe die Bekämpfung des Teufels, wobei die Hunde keine Bedeutung haben. Simson ist das Vorbild des die Pforten der Unterwelt sprengenden Christus.

B. Der Kampf mit dem Bären.

Die Jagd ist auch als Symbol des Kampfes mit dem Bösen häufig gebraucht worden. Die Herrad von Landsperg sagt über die Ornamente einer romanischen Monstranze zu Namur: „Venatio Christianorum conversio est peccatorum. Hi designantur per lepores, per capreolos, per apros, per cervos. Lepores significant incontentos, qui dicuntur fere singulis anni mensibus concipere et parere. Capreoli significant elatos . . . . apri signant divites . . .

Haec itaque variorum animalium Genera quatuor telis percutimus, quando per exemplum continentiae etc."

Legenden und Heldengedichte bringen dergleichen Kämpfe. Auf manchen Monumenten stellt der Bär den Teufel vor, wie z. B. an dem Friese des Westportales zu St. Stephan in der „Gruppe eines liegenden Mannes und eines bärenartigen aufgerichteten Thieres, das jenen mit den beiden Pranken am Kopfe faßt — als Bild des vom bösen Geiste geängstigten Pilatus.“

Dem Bilde liegt also eine christliche Bedeutung zu Grunde: Kampf und Sieg über den Teufel.

Es bleibt noch die Fensterverzierung der vierten Wandfläche übrig. Diese deutet der Verfasser zugleich mit der zweiten Fenstervorstellung der fünften Wandfläche auf folgende Weise:

Die beiden Köpfe zeigen einen verschiedenen Charakter; der eine ist gut, und der Zusammenhang der beiden Figuren mit demselben ist ein freiwilliger; der Zusammenhang mit dem bösen, verzerrten Kopfe ein gewaltsamer. Man findet etwas Aehnliches nirgends auf einer Bilderdarstellung.

Fünfte Wandfläche. A. Mann und Frau. B. Vogel und Wolf.

A.

In der Legende kommt der Teufel in Gestalt des Weibes häufig vor, weßhalb das letztere von den Heiligen am meisten gefürchtet und gemieden wird. Ebenso deuten hier der Spiegel und die dargereichte Blume auf dergleichen teuflische Verlockung, wogegen die männliche Figur unempfindlich scheint.

B.

In der christlichen Kunst tritt auch die Thierfabel und das Thierepos auf. Die Blüthezeit des Thierepos fällt mit der Blüthezeit romanischer und gothischer Baukunst zusammen. In den Physiologien und Bestiarien wird die Thierwelt symbolisch behandelt. In der Fabel spielt der Fuchs und der Wolf eine der Hauptrollen.

Die Beliebtheit des Gegenstandes konnte auf die zeich-

nenden Künste nicht ohne Einfluß bleiben; daher kommen die zahlreichen Darstellungen im 12. und 13. Jahrhundert. Die Fabel vom Fuchs und dem Raben am Portal zu Amiens, der im Mönchsgewande den Hühnern predigende Fuchs an der Kanzel der Kirche St. Fiacre, das Begräbniß des Fuchsen im Dome zu Straßburg. Wegen der vielen bösen Eigenschaften ist der Fuchs ein vielseitiges Symbol teuflischer Bosheit und Häresie.

Demzufolge ist die tiefere christliche Bedeutung dieses Bildwerkes, in welchem die Fabel vom Storch und Wolf dargestellt ist, außer allem Zweifel.

Fenstervorstellung der letzten Wandfläche.

Die sechs Gefäße sind nicht etwa allegorisch zu deuten, auf die Art, wie es St. Augustin mit den Oelgefäßen der Witwe zur Zeit des Elisäus versucht hat; sondern historisch. Es sind die sechs Krüge bei der Hochzeit zu Cana in Galiläa, welche letztere uns da vorgeführt wird, da sie gleichsam als eine Epiphanie des Herrn in den Augen der Jünger zu betrachten ist.

Auf der linken Seite ist ganz passend Maria mit dem Kinde dargestellt, indem das Kind mit dem ersten Eintritte Jesu in die Welt in Folge des hochzeitlichen Wunders vollkommen harmonirt; auch ist eine Beziehung Maria's zu der darunter (nemlich auf der ersten Wandfläche) befindlichen Eva nicht zu verkennen.

Der segnende Kopf könnte als Gott Vater gedeutet werden; allein da eine solche Deutung durch keine ähnliche Darstellung unterstützt werden kann: so ist derselbe für einen Christuskopf zu halten. Das Buch in der Linken ist das Zeichen seines Lehramtes. Der Vogel auf den Geschirren ist die Taubengestalt des heiligen Geistes.

Der heilige Michael und die Seelenwägung.

Die alte Kunst hat diesem Erzengel verschiedene Rollen zugetheilt.

Bald stellt sie ihn als Besieger teuflischer Gewalt dar, und zwar nach der ältern Manier im kirchlichen Gewande, mit Scepter,

und unter seinen Füßen den Drachen, nach späterer Manier, im Harnisch mit Schwert und Schild.

In den Legenden und den darnach gebildeten Darstellungen begegnet er uns als der Seelenführer; er zeichnet die Werke der Menschen in das Lebensbuch.

Auf vielen Darstellungen hält ein Engel die Wage; sie unterscheiden sich einzeln aber dadurch, daß entweder

a. auf beiden Wagschalen kleine nackte Figürchen (Gute und Böse) vorkommen, z. B. am Portale St. Niclas in Freiburg; oder

b. nur Eine Figur, während die andere Wagschale ihre Tugenden enthält, wie z. B. am Dome zu Paris; oder

c. die Wagschalen sind blos mit den guten und bösen Thaten belastet.

Häufig steht Satan bei der einen Schale, die er zu belasten sucht. Allein Maria macht die andere Schale sinken, oder es steht ein Kelch in der Schale u. dgl. m.

So ist denn auch hier das besondere Gericht vorgestellt, wobei jedoch der Teufel die Schale zu belasten sucht. In der andern Hand hält der Engel das Buch des Lebens.

Das letzte Bild endlich auf der andern Fensterseite ist als Gegensatz des eben erwähnten zu betrachten; es bedeutet das Hineinziehen einer Seele in die ewigen Qualen, daher erscheint die nackte in der Schleppe sitzende Figur mit den häßlichen Falten oder Furchen im Gesichte.

Nachdem nun der Verfasser seine Deutungen auf diese Weise vollendet hat, gibt er zum Schlusse über das Ganze folgende allgemeine Uebersicht:

„Sündenfall und jüngstes Gericht sind die äußersten „Puncte, innerhalb welcher sich das christliche Leben bewegt."

„Mit den Vorstellungen derselben beginnt und schließt „auch der tiefsinnige Cyclus unserer Bildwerke."

„Alle Begebenheiten nach dem Sündenfalle zielen auf das große „Erlösungswerk hin, und zeigen uns siegend oder besiegt, steigend „oder sinkend die Gewalt des Bösen, welcher die der Gnade Gottes ver-

„lustigen Menschen in ihrem Besserungswerke ansicht, und sie zu sich „heranzuziehen trachtet. Aber durch alle diese Begebenheiten bis zu „jener, durch welche das Wort der Erlösung sich erfüllte, dämmert „das Kommende in großer Ahnung auf, und das zu Erfüllende „spiegelt sich, wenn auch nur trübe, in den Ereignissen dieses „Zeitraumes ab."

„Diesen Gedankeninhalt nun, den Kampf nemlich „mit der Gewalt des Teufels, das Hindeuten auf die „Erfüllung des neuen Bundes, endlich das Werk der Er„lösung selbst finden wir in der ganzen Reihe der Vorstellun„gen unseres Bauwerkes zwischen deren beiden Grenzpuncten, dem „Sündenfall und jüngsten Gericht, ausgeprägt."

Nachdem wir nun den Inhalt des Heider'schen Buches in möglichster Kürze angezeigt haben, so erlauben wir uns noch eine kurze kritische Besprechung desselben anzuschließen.

Den gelehrten Excursen zufolge, wie auch des in der Deutung mittelalterlicher Kunstgebilde entwickelten Scharfsinnes wegen ist es als ein höchst vollkommener und interessanter Beitrag zur christlichen Kunstarchäologie, folglich zur Gesammttheologie, zu begrüßen. Für eben so lobenswerth müssen wir den besondern Zweck des Buches anerkennen, die den Templern gemachten Anschuldigungen auf eine einfache und natürliche Weise zu entkräften.

Die Erreichung dieses speciellen Zweckes beruht theils auf dem historischen Nachweise, daß die Templer nie im Besitze Schöngrabern's gewesen, theils auf der neuen Deutung der Bildwerke.

Die historischen Nachweise (die nicht vom Verfasser herstammen) glauben wir jedoch als verfehlte betrachten zu müssen. Denn gerade in jener Zeitperiode, in welche der Verfasser die Erbauung der Kirche versetzt, (1210—1230), sterben die Besitzer Grawarns, der geschichtliche Faden bricht ab, vorausgesetzt, daß Grawarn oder Grabern mit Schöngrabern identisch ist. Wir glauben, daß die ganze historische Abhandlung zur Begründung der eigenen Deutungen des Verfassers nichts beitrage, indem doch

endlich die Bildwerke selbst, mögen sie herstammen von wem sie wollen, sprechen müssen. Ja wir denken sogar, daß den Templern ein viel besserer Dienst erwiesen wäre, wenn man nachweisen könnte: der Bau stamme von ihnen her, die Bildwerke aber seien in rein christlichem Sinne ausgeführt.

Was ferner die Deutung anbelangt, so glauben wir, daß der Verfasser der erfinderischen Anlage der Bildwerke zu weite Grenzen steckt, die bei dem damaligen rohen Zustande der Sculptur kaum zu begreifen wären. Es soll darin den Schlußworten zufolge nachstehender Gedankeninhalt zwischen den beiden Grenzpuncten, dem Sündenfalle und jüngsten Gerichte, ausgeprägt sein:

1. Der Kampf mit der Gewalt des Teufels.
2. Ein Hindeuten auf die Erfüllung des neuen Bundes.
3. Das Werk der Erlösung selbst.

Diese weiten Grenzen auszufüllen, wird Erfindung und Handlung des Kunstwerkes bedeutend ausgedehnt. Der Verfasser findet darin:

a. Historisches: Sündenfall, Opfer Kain's und Abel's, Tod Abel's, Hochzeit zu Cana, Christus als Lehrer.
b. Typologisches: Opfer Christi — Erlösungswerk.
c. Symbolisches: Ungethüm unter dem Throne, Löwe, Bär, Wolf.
d. Dogmatisch-symbolisches: Eva und Maria, Kampf mit dem Bösen unter verschiedenen Gestalten, Seelenwägung.
e. Dogmatisches: Gericht, Verdammniß.

Alles dieses soll, wie ein verschlungener Faden, sich durch die Bildwerke hindurchziehen? Wir glauben nicht, daß der damalige rohe Geist der Sculptur für solche Erfindungen und Compositionen hinreicht.

Fassen wir die alten christlichen Bildwerke ins Auge, so werden wir sie trotz ihrer Rohheit durch zwei Eigenschaften ausgezeichnet finden: durch Heiligkeit und Einfachheit oder Klarheit des Dargestellten.

Blicken wir dagegen auf unsere Bilderreihe, so ist der erste

Eindruck nichts weniger, als ein christlicher, heiliger, salbungsvoller; eben so ist Zeichnung und Handlung dem hineingelegten Sinne wenig angemessen und zwar:

1. Beim Sündenfalle erscheint keine Schlange; der Teufel soll in doppelter Gestalt: in Thier- und Menschengestalt dargestellt sein; Eva bedeckt ihre Blöße nicht.

2. Auf der zweiten Wandfläche sitzt am Throne eine junge Gestalt, den Kopf mit einem Tuche ganz bedeckt, und ohne Nimbus; das Scepter scheint mehr ein Lotusstab zu sein. Das Opfer ist nicht biblisch, sondern erscheint als bloßes Darreichen, als ein Ehrengeschenk. Und was sollen wir dazu sagen, daß zwei ganz verschiedene, durch Zeit und Ort getrennte Handlungen zugleich, und daß namentlich der Todschlag unter der segnenden Hand Gottes, des Vaters, dargestellt sein sollte? Die anfassende Figur ist weder der mit dem Aehrenbund (Kain) ähnlich, noch in einer den Mord bezeichnenden Stellung, indem sie ja wegschaut, und ihre Rechte nicht zum Schlage erhoben zu sein scheint.

Wir besitzen typologische Bildwerke; aber diese hat die alte Kunst stets sehr einfach und deutlich behandelt. An den beiden Wänden der alten Kirche zu Molwitz in Schlesien z. B. ist ein Gemälde circa vom Jahre 1300. Manna fällt in Gestalt von Hostien herab. Wie einfach und wahr! Ueberhaupt war damals die Typologie und Christologie noch nicht so ausgebildet, wie heutzutage! Und was soll das Ungethüm unter dem Throne Gottes, des Vaters?

3. Der Teufel, welchen die zwei ersten Felder in dreifach verschiedener Gestalt enthalten, soll nun auf allen übrigen Feldern gleichfalls dargestellt sein, wie ein Proteus, unter weitern mannigfaltigen Formen: zweimal als Löwe; als Bär, wobei jedoch die Handlung und Bedeutung der umfaßten Figur unerklärt bleibt; als Wolf mit dem Storche, welche Fabel aber blos auf rohen Undank deutet; endlich als lockendes Frauenzimmer.

4. Das Gericht Michael's nennt der Verfasser in der Deutung ein besonderes, am Schlusse ein jüngstes.

5. Das letzte Bild ist ganz ungenügend erklärt; denn es wird eine erhabene weibliche Gestalt angefaßt, in deren Schleppe die verdammt sein sollende Seele sich befindet. Die drei Köpfe im Geschirre und die Gabelanfassung bleiben unbeachtet.

6. An den Fenstervorstellungen sind drei sonderbare groteske Köpfe, von denen der eine segnende Christum vorstellen soll; über die sechs Geschirre wollen wir nichts weiter bemerken.

Das Deuten solcher alter Kunstsachen hat überhaupt etwas sehr Schwieriges an sich. Zuerst gehören sehr geübte Kunstkenneraugen dazu. Sodann darf man nicht mit einem vorgefaßten Sinne an die Deutung gehen, weil man leicht bestochen wird, und nur pro sententia sua die geistige Kraft verschwendet. Es müssen ohne alle vorgefaßte Meinung Zeichnung, Physiognomie, Handlung ꝛc. der einzelnen Personen, die Composition, alle Nebenumstände u. s. w. wohl beachtet und erwogen werden. Und hat man ein Resultat erzielt, so muß der gewonnene Gedanke zurück auf das Bildwerk bezogen werden, und ist er richtig, so muß er in den kleinsten Details mit der Darstellung harmoniren.

Vielleicht sucht man umsonst nach Deutungen gewisser Figuren und Darstellungen, besonders wenn sie sehr wahrscheinlich blos zur Ornamentik der Säulen und Zwischenfelder gehören, und ein gewisses groteskes Ansehen haben. Mag nicht mitunter Sinniges und Phantastisches durcheinandergewürfelt, oder als Ueberrest heidnischer Monumente benützt worden sein?

Indessen zwingt uns die Beschränktheit des Raumes, hier zu schließen, und die weitere Entwicklung sowohl unserer Ansichten über die Bildwerke, wie auch eine nähere Beleuchtung der gnostischen Deutung unseres großen Orientalisten einem spätern Aufsatze zu überlassen.

Dr. Johann Scala.

3.

Lehrbuch der heiligen Geschichte. Ein Wegweiser zum Verständniß des göttlichen Heilsplanes nach seiner geschichtlichen Entwicklung. Von Joh. Heinrich **Kurtz**, der Theologie Doctor und ord. Professor zu Dorpat, ord. Mitglied der historisch-theologischen Gesellschaft zu Leipzig, K. R. Staatsrath. Sechste, verbesserte und vermehrte Auflage. Königsberg. 1853. Gräfe und Unzer.

Dieses Lehrbuch „will in gedrängter und doch möglichst umfassender Kürze dem geneigten Leser, der da meint, in der Schrift das ewige Leben zu haben, den göttlichen Rathschluß des Heiles in seiner geschichtlichen Entwicklung von seiner ersten Erscheinung bis zu seiner schließlichen Vollendung durch alle Stadien der Fortbewegung und des Sieges hindurch vorführen," — und dadurch allen Verehrern der heiligen Schrift das rechte Verständniß des göttlichen Erlösungswerkes der gefallenen Menschheit erleichtern, besonders aber „zur Förderung des Religionsunterrichtes in den obern Classen der Gymnasien und andern höhern Lehranstalten beitragen." Denn, „wo das Wesen der christlichen Religion als einer geoffenbarten, auf historischer Basis ruhenden und in historischer Entwicklung sich vollendenden erkannt ist, und wo man nicht sorglos die Augen verschließt vor den Gefahren, mit welchen der philosophastrische, aller Geschichte Hohn sprechende Zeitgeist die gereiftere Jugend der gebildeten Stände bedroht, da muß sich auch die unvergleichliche Wichtigkeit der heiligen Geschichte für die religiöse Bildung und Stählung gegen die Waffen des Zeitgeistes unabweisbar aufdringen." (Aus der Vorrede zur sechsten Auflage.)

In den angeführten Worten hat der Verfasser die Bestimmung seines Buches deutlich ausgesprochen, und es braucht für Kenner dieses Literaturzweiges kaum bemerkt zu werden, daß eine derartige Bearbeitung der heiligen Geschichte, wofern und wie weit sie dem vorgesetzten hohen Zwecke entspricht, nicht blos nach einer allgemein beliebten Redensart, sondern in voller Wahrheit einem dringend gefühlten Bedürfnisse entgegenkomme, und eben darum bei Allen, die

solches für sich und für Andere befriedigt zu sehen verlangen, auf beifällige Aufnahme und verdiente Anerkennung zählen dürfe. — Aber eine befriedigende Lösung dieser Aufgabe ist lange nicht so leicht, als Manche glauben. Zu ihrem Gelingen ist, wie bei jedem andern vollkommenen Werke, nebst der hinreichenden geistigen Befähigung auch ein entsprechender Aufwand von Zeit und Mühe erforderlich. Zahlreiche Versuche, halbgelungene, wie auch völlig mißrathene, dienen selbst für tüchtige Gelehrte zur Lehre und Warnung, die Schwierigkeit der Arbeit auf diesem Felde nicht zu unterschätzen. Eine solche Unterschätzung der übernommenen Arbeit hat es ohne Zweifel vielfach mitverschuldet, daß, bei dem großen Ueberflusse an biblischen Geschichten für Jung und Alt, noch immer ein völliger Mangel an gediegenen Werken fühlbar ist, welche, wie es die pflichtgemäße Sorge für gründlichen Unterricht der Christen heischt, mit steter Rücksicht auf die Gefahren, durch welche der Unverstand und der Mißbrauch der wissenschaftlichen Bestrebungen unserer Zeit den Glauben und die Sitten bedrohen, verfaßt, und nicht allein durch strenggläubige Auffassung und Darstellung der göttlich geoffenbarten Wahrheit, sondern auch durch echt wissenschaftlichen Gehalt den geistigen Anforderungen und Bedürfnissen der studirenden Jugend an höhern Lehranstalten und der gebildeten Stände überhaupt möglichst vollkommen zu entsprechen geeignet wären.

Soll nun über diese, in sechster Auflage erschienene Schrift ein Urtheil abgegeben werden, so läßt sich zu wahrer Befriedigung sagen, daß Dr. Kurtz — ein gründlicher Kenner der heiligen Schrift und in allen theologischen Hilfswissenschaften wohl bewandert — Gediegeneres, als seine Vorarbeiter, auf dem Felde geleistet habe.

Folgende Zeilen werden das Gesagte rechtfertigen und dazu beitragen einen ziemlich sichern Einblick in die eigenthümliche Anlage und Ausführung dieses Werkes zu gewinnen, welches, wenngleich der Herr Verfasser es nur „im Dienst der evangelischen Kirche und ihres Herrn gearbeitet zu haben" versichert, dennoch auch von Seite der Katholiken eine vorzügliche Beachtung verdient.

Nach einer planmäßigen, für den Aufbau des beabsichtigten Werkes sichern Grund legenden Einleitung entwirft Dr. Kurtz, auf

einem im Verhältnisse zu dem reichen Inhalte engen Raume von nur 302 Seiten, in klaren und deutlichen Zügen das großartige Bild der heiligen Geschichte, welches, wenngleich nicht in jedem einzelnen Zuge fehlerfrei, doch dem geistigen Auge des christlichen Lesers wohlgefällt und in seinem Gemüthe einen befriedigenden Eindruck zurückläßt. — Das ganze Werk besteht aus zwei Theilen: I. Die Schöpfung und der Sündenfall; II. Die Erlösung und das Heil. Der Letztere zerfällt in zwei Abtheilungen, von denen die erste — drei Perioden und sieben Zeiträume umfassend — die Vorbereitung und Anbahnung des Heiles darstellt, die zweite aber in vier Abschnitten von der Ausführung, Aneignung und Vollendung des Heiles handelt. — Diese Eintheilung ist zweckmäßig und erleichtert sehr den Ueberblick des Gesammtbildes.

Soll der eigenthümliche Gang, welchen der Verfasser gleich anfangs für sein Werk gewählt und während des ganzen Verlaufes bis ans Ende gleichmäßig eingehalten hat, näher bezeichnet werden, so besteht er in Folgendem: In kurzgefaßten Paragraphen gibt er den durch die Ueberschrift bezeichneten Stoff aus heiligen Urkunden, theils wörtlich anführend — was bei wichtigen Beweisstellen jedesmal geschieht, — theils mit eigenen Worten, jedoch so darstellend, daß für ihn auch hier die einfache und kräftige biblische Weise maßgebend blieb. — Auf jeden Paragraph schwierigern oder besonders wichtigen Inhaltes folgen, zu dessen nöthiger Erläuterung oder zur Hebung von Zweifeln und zur Widerlegung von Einwürfen und Irrthümern, eine oder auch mehrere Anmerkungen, welche, größtentheils wissenschaftlichen Gehaltes, die Schwierigkeiten keineswegs umgehen, sondern über dunkle Stellen fast immer das erwünschte Licht verbreiten, und daher wohl nicht umsonst die Hälfte des Buches ausfüllen.

Die wörtliche Anführung einiger Bruchstücke dürfte wie zum Beweise des Gesagten, so auch zur Bildung eines selbständigen Urtheils für den Leser dienen.

§. 18. Der Noachische Bund.

1. Mos. 8, 15. bis 9, 17. — „Der Friedensbote mit dem

Oelblatte hatte das Aufhören der Flut verkündet, und in Folge göttlichen Befehls stieg Noah aus der Arche, baute einen Altar und opferte. Und der Herr roch den lieblichen Geruch und sprach: „Ich will hinfort nicht mehr die Erde verfluchen um der Menschen willen, denn das Dichten des menschlichen Herzens ist böse von Jugend auf. So lange die Erde steht, soll nicht aufhören Samen und Ernte, Frost und Hitze, Sommer und Winter, Tag nnd Nacht." Dem Noah und seinen Söhnen wurde der paradiesische Segen: Seid fruchtbar und mehret euch und füllet die Erde, und eben so die Herrschaft über alle Thiere erneuert; aber jetzt war nicht so sehr die angeborne Herrscherkraft, sondern vielmehr List und Klugheit, Furcht und Schrecken das Scepter dieser Herrschaft. Fleischspeisen wurden ausdrücklich erlaubt; nur das Fleisch, das lebe in seinem Blute, wurde verboten. Wer Menschenblut vergießt, deß Blut soll wieder durch Menschen vergossen werden; denn Gott hat den Menschen zu seinem Bilde gemacht. Zum Zeichen des erneuerten Bundes setzte Er den Regenbogen in die Wolken."

Anmerk. „So beginnt nun eine neue Entwicklungsbahn im Reiche Gottes, — es ist die Zeit, in welcher die Sünde gestellt ist unter die göttliche Geduld (Röm. 3, 25), bis der erschienen sein wird, der sie zu sühnen und zu tilgen vermag. — Eine erneuerte Erde ist aus der Wassertaufe der Sündfluth (1. Petr. 3, 21) hervorgegangen, und ein neues Menschengeschlecht, aus dem alten gerettet, wie ein Brand aus dem Feuer, und darum doch noch mit demselben zusammenhängend (1. Petr. 3, 19. 20), soll sie erfüllen. Auch in dem geretteten Menschengeschlechte wohnt Adams Sünde, — aber auch der Rathschluß des Heils waltet über demselben, mit gesteigerter Energie. Noah's Opfer tritt bedeutsam an die Spitze der neuen Entwicklung, es ist ein Bekenntniß der Sündhaftigkeit und der Hoffnung auf Erlösung; und Gott schreibt seine Antwort auf dies Bekenntniß in das Himmelsgewölbe mit einer (gleichsam sympathetischen) Schrift, die allen kommenden Geschlechtern neu erglänzt, wenn die dunkeln Wetter, die an die vorigen Gerichte mahnen, weichen vor dem freundlichen Sonnenblick, der an die seitdem neu waltende Gnade erinnert."

§. 56. Bileam.

Anmerk. 2. „Was den Vorgang mit der Eselin betrifft, so nöthigt uns Vs. 28 und 2. Petr. 2, 15. ff. ein wunderbares Einwirken Gottes auf die Eselin anzunehmen, wodurch dieselbe zum strafenden und beschämenden Zeugen gegen Bileams Verblendung wurde. Wohl zu beachten ist aber, daß die Worte der Eselin durchaus nicht über die thierische Sphäre hinausgehen. Ihre Klage hält sich ausschließlich im Bereiche sinnlich-thierischer Wahrnehmung und Empfindung. Das Wunder besteht nur darin, daß durch göttliche Einwirkung der natürliche Ausdruck der thierischen Empfindung eine Modulation erhält, durch welche er sich in articulirten Lauten menschlicher Sprache darstellt. Ob diese Modulation schon im Munde der Eselin oder erst im Ohre Bileams bewirkt wurde, ist schwer zu entscheiden. Es wird vielleicht davon abhängig sein, ob wir uns Balaks Gesandte als anwesend zu denken haben oder nicht. Im ersten Falle würden wir die Modulation der Stimme ins Ohr Bileams verlegen müssen, und wir hätten das Wunder dann etwa so, wie die Vorfälle in Joh. 12, 28; Apostelgesch. 9, 7 vgl. 22, 9 und Apostelgesch. 2, 12. 13, uns zu denken; im andern Falle ist jedenfalls die Deutung vorzuziehen, daß schon aus dem Munde der Eselin die modulirten Worte hervorgingen."

§. 133. Die prophetische Thätigkeit Christi.

Anmerk. „Christi Erfüllung des Gesetzes und der Prophetie geschah durch Wort und That, und darin, in dieser wesentlichen Verbindung von Lehre und That, liegt gerade der Unterschied seiner prophetischen Thätigkeit von der des Moses und der Propheten. Das von den Pharisäern seines wesentlichsten Inhaltes entleerte und verkehrte Sittengesetz erfüllte Er durch seine Lehre, indem Er es in seiner ganzen Fülle und Tiefe darlegte, und auf den innern Grund der Gesinnung zurückführte, und zugleich durch sein Leben, indem er aufs Vollkommenste allen seinen Forderungen genügte, sowohl als Urbild (Röm. 5, 18. 19; Gal. 4, 4. 5), wie als Vorbild (1. Petr. 2, 21) des Menschengeschlechtes. Das Ceremonialgesetz und die mit ihm verwandte prophetische Verheißung erfüllte Er durch Wort und

Lehre, indem Er das tiefste und vollste Verständniß derselben aufschloß (z. B. Luk. 24, 27), oder vermittelte (Joh. 16, 13), so wie durch Leben und That, indem Er, was das eine abbildete und das andere weissagte, in seiner Person factisch und real darstellte. Das Ceremonialgesetz war Schatten und Vorbild, das Christenthum brachte das Wesen der Güter selbst, darum mußte das Vorbild seine Bedeutung und Geltung verlieren. Es ist aufgehoben; aber eben dadurch, daß es erfüllt ist. So ist die Blüthe aufgehoben in der Frucht; aber die Frucht ist nicht im Widerspruche mit der Blüthe, sondern ist ihre naturgemäße Erfüllung und Vollendung."

§. 142. Heilung der Dämonischen.

„Eine furchtbare und zur Zeit Jesu besonders häufig vorkommende Krankheitsform ist die Besessenheit. Ihren Grund hatte sie, nicht nur nach dem herrschenden Volksglauben, sondern auch nach der Ansicht und den Aussprüchen Christi darin, daß die Persönlichkeit eines bösen Geistes (Dämon, daher die Kranken Dämonische hießen) mit Unterdrückung der menschlichen Persönlichkeit sich des leiblich-seelischen Organismus eines Menschen bemächtigte und denselben zu zerrüttenden und unnatürlichen Lebensäußerungen mißbrauchte. In dem Berufe Christi, der ja gekommen war, alle Werke des Teufels zu zerstören (1. Joh. 5, 8), lag darum eine besondere Aufforderung, diesen gräßlichen Aeußerungen der Macht der Finsterniß siegend entgegenzutreten."

Anmerk. „Zur Verständigung über derartige Zustände mögen einige Erörterungen dienen. Hätte der erste Mensch (und in und mit ihm sein ganzes Geschlecht) sich für seine göttliche Bestimmung bestimmt, so würde das menschliche Leben sich in ungestörter und unstörbarer Harmonie und Einheit aller leiblichen, seelischen und geistigen Thätigkeiten entfalten; das ganze Wesen des Menschen würde eine in sich geschlossene und von Gott umschlossene Einheit gebildet haben, in welche keine feindselige Störung von außen hineinzudringen vermocht hätte. Durch die Sünde aber wurde das Gleichgewicht und die Harmonie seines Wesens zerstört, und zwar so, daß zunächst der Geist aus seiner rechten Stellung verrückt wurde, und — da der

Geist der Mittel- und Einigungspunct der menschlichen Natur ist — von hier aus die Störung auf das leiblich-seelische Gebiet überging, wo sie sich als Krankhaftigkeit äußerte, und sich im leiblichen Tode vollendete. Durch die Sünde ist also das Band zwischen Leib und Seele, zwischen Seele und Geist gelöst, und der Organismus feindseligen Einflüssen aller Art geöffnet. Wenn nun schädliche Potenzen des Naturlebens (Epidemien, Gifte u. dgl.) in den menschlichen Organismus eindringen und denselben zu unwillkürlichen, unnatürlichen und zerstörenden Lebensäußerungen nöthigen können, warum sollten nicht auch die persönlichen Mächte der Finsterniß auf ähnliche Weise sich desselben bemächtigen können? Wie bei jenen mag auch hier eine besondere Disposition und Empfänglichkeit vorauszusetzen sein; ob und wiefern diese aber Folge eigener und besonderer Verschuldung ist, kann natürlich kein Mensch sich zu bestimmen vermessen. — Die Beantwortung der Frage, ob die Krankheitsform der Besessenheit etwas dem Zeitalter Jesu Eigenthümliches war, oder ob sie auch in unsern Zeiten sich zeige, liegt der christlich-gläubigen Heilkunde ob. Wäre das Erstere der Fall, so ließe sich gar wohl erklären, wie die Macht der Finsterniß gerade da, als sie durch die Erscheinung und das Erlösungswerk Christi gebrochen wurde, eine besonders hohe Spitze und Ausdehnung erlangt habe. Sollte aber die Wissenschaft sich auch für das Letztere entscheiden müssen, so würde doch das jedenfalls nur äußerst seltene Vorkommen solcher Zustände in der christlichen Zeit im Vergleich mit ihrer Häufigkeit in der frühern Zeit Zeugniß von dem auch in dieser Beziehung segensreichen Einfluß des Christenthums ablegen, und uns immer noch ein Unterpfand eines dereinstigen völligen Aufhörens aller Einflüsse und Einwirkungen der Macht der Finsterniß sein."

Daß der Verfasser jene Bücher der heiligen Schrift, welche ihm bei der Bearbeitung einer Periode oder eines Abschnittes als Quellen dienten, daselbst nach ihrer Echtheit und Ganzheit besprochen, und wie er zu besserm Verständnisse der heiligen Geschichte das Erforderliche aus der biblischen Geographie am geeigneten Orte beigebracht, oder zur Ergänzung mancher Lücken auch die Profangeschichte benützt habe, verdient, wenn auch nicht als besondere

Eigenthümlichkeit der Schrift hervorgehoben, doch günstig bemerkt zu werden.

Läßt sich dem Gesagten zufolge dieses gehaltvolle Buch, welches unter einer Menge biblischer Geschichtswerke besser, als die meisten von ihnen, seinem heiligen Zwecke entspricht, und wohl nur deßwegen unter den Glaubensgenossen des Verfassers seit Jahren eine rühmliche Anerkennung und weite Verbreitung gefunden hat, als eine auch für Katholiken beachtenswerthe Erscheinung mit Grund empfehlen, so soll damit keineswegs gesagt sein, daß es allseitig vollkommen sei, oder daß eine tiefergehende kritische Beurtheilung bezüglich des Inhaltes, wie der Form nicht gar Manches auszusetzen finden würde. Da eine solche jedoch den Raum dieser Blätter über Gebühr in Anspruch nehmen müßte, so glaubt sich Recensent hinsichtlich der Schattenseiten dieses Werkes auf nachstehende Bemerkungen beschränken zu dürfen.

1. Der, wenn auch an sich löbliche, Eifer des Verfassers: sich überall auf dem göttlichen Heilswege als sicherer Weiser und Führer zu bewähren, läßt ihn nicht immer gehörig Maß halten, und in seinen erklärenden Anmerkungen bisweilen derart über das gesetzte Ziel ausschreiten, daß man billig Bedenken tragen muß, ihm dahin zu folgen.

2. Finden sich darin auch ungehörige Zuthaten, welche, wenn gleich aus „liebender Hingebung an die Principien und an die Auffassung der evangelischen Kirche" hervorgegangen, den Werth des Buches für Bekenner eben dieser Kirche nicht erhöhen, andererseits aber seiner weitern Verbreitung unter gläubigen Katholiken hinderlich sind.

Auch fehlt es nicht an Stellen, welche ein Uebermaß zu enthalten scheinen, das eher schadet, als nützt. So z. B. die Stelle (§. 17. Anmerkung): „Es reuete Gott, daß Er den Menschen gemacht hatte." Die Reue umfaßt Zweierlei: 1. das schmerzliche Bewußtsein, daß der Erfolg der Absicht nicht entsprochen hat, und 2. das sehnliche Verlangen, das Geschehene aufheben und die Sache von Neuem anfangen zu können, um ein der Absicht entsprechendes Resultat herbeizuführen. Darin kommt die göttliche Reue mit der menschlichen überein; aber sie unterscheidet sich von ihr dadurch,

daß der verkehrte Erfolg nie und in keiner Weiſe ſelbſt verſchuldet iſt, und daß Gott ſtets die Mittel hat, das Geſchehene aufzuheben und von Neuem anzufangen. So hob Er hier die Schöpfung auf durch das Gericht der Fluth, und fing mit Noah als zweitem Stammvater des Menſchengeſchlechtes von Neuem an."

Oder z. B. die Stelle (§. 196. Das Millennium):

„Einmal muß es ſich offenkundig zeigen, daß alles Streben und Ringen, alle Leiden und Siege der Kirche, die ſcheinbar ohne Frucht geblieben, doch nicht vergeblich waren. Darum wird der Fürſt der Finſterniß mit ſeiner ganzen Macht gebunden, und in den Abgrund geſtoßen auf tauſend Jahre. Damit hört denn aller Einfluß des Satans, alle ſeine Verſuchungen und Verführungen, ſeine Liſt und Bosheit auf. Die heiligen Blutzeugen der Wahrheit aus allen Jahrhunderten gelangen zur erſten Auferſtehung (die vielleicht ſchon mit Matth. 27, 52. 53 begann), leben und regieren mit Chriſto 1000 Jahre. Dies Regiment iſt zwar kein ſichtbares, irdiſches und weltliches Regiment, wie der Unverſtand (Chiliasmus) häufig gemeint hat, ſondern ein unſichtbares, himmliſches, — denn noch hat Himmel und Erde nicht ihre letzte Vollendung erhalten, noch iſt der Tod nicht aufgehoben, noch iſt das letzte Gericht, das die Böſen ausſcheidet von den Frommen, nicht geweſen, — aber die Folgen und Einflüſſe dieſer unſichtbaren Regierung werden ſichtbar, irdiſch und weltlich ſein."

Wie der ſonſt nüchterne Bibelforſcher dem Millennium nicht anders, als wäre es ein Glaubensartikel der evangeliſchen Kirche, in ſeinem Buche Raum geben konnte, mußte um ſo mehr befremden, als es ungeachtet der ausdrücklichen Verwahrung dagegen im Grunde doch nur der verfeinerte Chiliasmus iſt, dieſer aber unſeres Wiſſens bisher in keiner Form in den Lehrbegriff einer chriſtlichen Kirche aufgenommen wurde.

Unter ungehörigen Zuthaten verſteht Recenſent hier ſolche Sätze und Paragraphe, welche das Gefühl des gläubigen Katholiken verletzen, und ſelbſt vielen Proteſtanten anderer Richtung nicht gefallen werden, und welche alſo, weil ohnehin nicht zum Weſen des Buches gehörig, füglich hätten wegbleiben können.

So spricht Dr. Kurtz z. B. von dem Walten des göttlichen Geistes in der christlichen, als einer „allgemeinen" (oder katholischen), Kirche (S. 290, Anmerk. 3): „Die Worte der Schrift sind Geist und Leben, lebendige Samenkörner der Erkenntniß, die unter Aufsicht desselben Geistes, der sie gesäet, zu einer immer herrlicher sich entfaltenden Saat entwickelt werden können und sollen. Die Kirche, der die Pflege dieser Saat anvertraut ist, wird auch vom Geiste belebt und geleitet." Dann läßt er — nach aufrichtigem Bedauern über das Auseinandergehen dieser einen, allgemeinen, christlichen Kirche, „die sich des allmächtigen Schutzes ihres Königs und Hauptes, so wie der Pflege des in ihr waltenden Geistes zu getrösten habe," in mehrere Particularkirchen — die Merkmale der wahren Kirche (S. 297) also folgen: „Die wahre Kirche ist da, wo nach reinem Verstande das Evangelium gepredigt und die Sacramente, dem göttlichen Worte gemäß, gereicht werden. Eine falsche Kirche würde also da sein, wo von der rechten Lehre und dem rechten Gebrauch der Sacramente gar nichts mehr übrig wäre; eine solche existirt aber, Gott Lob, unter den bestehenden christlichen Particularkirchen nicht. Der Gegensatz zwischen denselben, so grell und scharf er auch in manchen einzelnen Puncten hervortreten mag, ist also immer nicht der zwischen wahr und falsch geradezu, sondern nur der zwischen größerer und geringerer Reinheit, Tiefe und Umfang der Erkenntniß, und zwischen mehr oder minder rechtem Gebrauch der Sacramente. Jede Kirche hat Anspruch darauf, die wahre zu sein, insofern und insoweit sie jenen beiden Kennzeichen entspricht; in jeder Kirche, wo noch Wort und Sacrament vorhanden sind, kann der Gläubige, der das Wahre, was sie bietet, gewissenhaft gebraucht, selig werden, aber freilich kann er in der einen Kirche sicherer und ungefährdeter dazu gelangen, als in der andern." — Wenn nun dessenungeachtet Dr. Kurtz die Abendmalslehre seiner — der evangelisch-lutherischen — Kirche, als allein biblisch, behauptet, jene der katholischen Kirche und der ganzen übrigen christlichen Welt aber, als unbiblisch, verwirft (§. 190 Anmerk.): so kann, milde gesagt, das Unstichhaltige eines solchen Schlusses, aus solchen Vordersätzen, selbst denkgeübtern Schülern einer höhern Studienabtheilung kaum entgehen. Die Entdeckung aber derartiger Schwächen in einem

wissenschaftlichen Werke kann weder dem Ansehen des Verfassers, noch der guten Sache, die er vertritt, förderlich sein.

Da es indessen nicht von ferne in der Absicht des Recensenten liegt, über diese Dinge in einen gelehrten Streit sich einzulassen (denn, was schon seit Jahrhunderten von den größten Theologen unzähligemal gründlich erörtert worden, stets wiederholen, hieße wahrlich die Zeit nutzlos vertragen und die Geduld der Leser mißbrauchen!), so begnügt er sich seine Ueberzeugung kurz dahin auszusprechen: Soll bei Behandlung des berührten Gegenstandes streng wissenschaftlich vorgegangen werden, so gilt und bleibt von zwei Dingen Eines nur. Entweder muß man seine Kirche als die allein rechtgläubige hinstellen und behaupten, oder man muß es unterlassen, mit zu großer Zuversicht in die eigene Unfehlbarkeit, andere Kirchen — deren Theilnahme an der Leitung des heiligen Geistes ja eben zugestanden wurde, — des Mißverstandes der Bibel und der irrthümlichen Auffassung und Darstellung wichtiger Glaubenswahrheiten zu zeihen.

Auf den möglichen Einwurf: Soll also der protestantische Professor die Unterscheidungslehren seiner Kirche der studirenden Jugend gar nicht vortragen? läßt sich einfach bemerken, daß dieses, wenn es schon nicht unterbleiben darf, besser dem betreffenden Professor der Dogmatik überlasses werde, zumal für den Verfasser einer biblischen Geschichte, welche ja über das apostolische Zeitalter nicht hinausgehen kann, durchaus keine, weder innere, noch äußere, Nöthigung zu verletzenden Angriffen auf andere christliche Bekenntnisse vorliegt, und in der That gibt es katholischerseits biblische Geschichten, ältere und neuere, zu Dutzenden, in denen von so Etwas keine Spur zu finden ist.

Es wird übrigens zum Schlusse kaum der Versicherung bedürfen, daß der Erklärungsgrund des hier Gesagten eben so sehr in einem aufrichtigen Wohlwollen gegen den gelehrten Herrn Verfasser, der Glauben und Wissen mit Erfolg zu vermitteln, anstrebt, als auch in dem regen Wunsche des Recensenten zu suchen sei: dieser im Ganzen gehaltvollen und äußerst lehrreichen Schrift auch bei uns eine größere Verbreitung, als sie bisher finden konnte, zu ermöglichen.

P. Gottfried Schrotter.

4.

Das heilige Haus von Loreto. Eine Untersuchung der geschichtlichen Wahrheit seiner wunderbaren Uebertragung. Von Dr. P. R. Kenrick, Erzbischof von St. Louis in Nordamerika. Aus dem Englischen ins Deutsche übertragen von Dr. J. Salzbacher, Domcustos zu St. Stephan in Wien. Wien. K. k. Staatsdruckerei. 1854. Lex. 8. 153 Seiten.

Dr. Kenrick hatte der eben erwähnten historischen Untersuchung über das Ziel so mancher frommen Pilgerfahrt aus alter und neuer Zeit, in Loreto, schon als Zögling der Propaganda zu Rom seine freien Stunden gewidmet und Alles mit Fleiß und Umsicht gesammelt, was sich auf die ehrwürdige Tradition von der Uebertragung des h. Hauses zu Nazareth nach Dalmatien und Italien bezieht, selbes sofort in Philadelphia zusammengestellt und 1841 herausgegeben. Die Anzahl der Quellen und der Schriftsteller, welche hiebei benützt und angeführt werden, ist in der That nicht gering; ihre von dem Herrn Uebersetzer vorgelegte namentliche Aufzählung beträgt vier volle Seiten. Diese Reichhaltigkeit des Stoffes aber verleiht dieser Schrift auch in den Augen des Gelehrten, namentlich des Kirchenhistorikers, einigen Werth, während die Wärme und — die Bescheidenheit, mit welcher das Thatsächliche dieses wunderbaren Ereignisses vertheidigt wird, unwillkürlich anzieht, wohlthut und selbst den Mangel schärferer Kritik weniger fühlbar macht. Das ganze Werkchen zerfällt in 9 Hauptstücke. Das 1. bringt die Geschichte des h. Hauses bis zu dessen außerordentlicher Erscheinung in Dalmatien (1291) und in Italien (1294), über welche in den folgenden fünf Hauptstücken (2—6) eine ausführliche historische Auseinandersetzung gegeben wird. Cassaubonus, welcher den Fortbestand des h. Hauses in Nazareth selber bestritt, und Calmet, welcher in dem h. Hause von Loreto nur ein Modell des h. Hauses von Nazareth erblickte, finden eine gewandte Beleuchtung ihrer Ansicht, und eben so gewandt wird ihnen, besonders im 8. Hauptstücke, der gelehrte Papst Benedict XIV. gegenübergestellt, der namentlich den Einwurf aus dem Stillschweigen der Zeitgenossen beseitigt. Das 7. Hauptstück bringt aus dem ruinenartigen Aussehen der Mauern, dem Mangel der Grundfesten und dem Materiale des h. Hauses auch innere Beweisgründe für die Uebertragung desselben. Die Schlußbetrachtung im 9. Hauptstücke weist insbesondere mit Wärme auf den allgemein verbreiteten frommen Glauben an diese Uebertragung und auf die wunderbaren Gebetserhörungen in Loreto.

Dem Herrn Uebersetzer, durch seine „Erinnerungen aus meiner Pilgerreise nach Rom und Jerusalem" (Wien. 1840. 2 Bde.) und durch „seine Reise nach Nordamerika" (Wien. 1845) längst vortheilhaft bekannt, verdanken wir, neben der gelungenen Uebersetzung, auch noch mehrere zweckdienliche historische Notizen zu der Schrift Kenrick's.

Dr. Häusle.

Facultäts-Archiv.

1.

Ansprache des Universitätsrectors Dr. Scheiner an die für das Studienjahr 1855 immatriculirten Akademiker der k. k. Wiener Universität.

* Die in Folge allerhöchster Entschließung vom 29. September 1850 über die Facultätsstudien der k. k. Universitäten kundgemachte Studienordnung verpflichtet den jeweiligen Universitätsrector, einige Zeit nach Ablauf des Termines zur Immatriculation, einen Tag zu bestimmen, an welchem die Immatriculirten zu erscheinen haben, um nach einer von ihm an sie gerichteten Ansprache ausdrücklich oder durch Vornahme eines symbolischen Actes das Gelöbniß abzulegen, daß sie den akademischen Gesetzen gewissenhaft nachleben, und den akademischen Behörden stets Gehorsam und Achtung bezeigen wollen. Wir theilen in dem Folgenden die von dem diesjährigen Universitätsrector an die Neuimmatriculirten gerichtete Ansprache mit.*

„Der Act, zu dessen Vollzuge Sie, meine Herren! in unserer Aula versammelt sind, gehört, schärfer, als man es sonst zu thun gewohnt ist, ins Auge gefaßt, zu den wichtigsten im akademischen Leben! Erwägen Sie es wohl, daß es der Zweck Ihrer Versammlung ist, den Act Ihrer Immatriculation, Ihrer Einverleibung als akademische Bürger an unserer Universität, als wirkliche Theilnehmer an allen geistigen Lebensgenüssen der Wissenschaften, an allen ihr inhärirenden Rechten und Obliegenheiten dadurch in vollsten Vollzug und damit zur reellsten Vollendung bringen', daß Sie hier öffentlich das Gelöbniß Ihrer Treue ablegen, mit welcher Sie den Gesetzen, durch welche das Leben der geistigen Körperschaft, welcher Sie nun als Mitglieder angehören, bedingt und umschrieben ist, gewissenhaft nachkommen wollen.

Sie auf die Bedeutung und Wichtigkeit dieses Actes, den Sie vor sich haben, nach seiner ganzen Schwere des Inhaltes oder nach seiner ganzen Tragweite in den Folgen, durch ein tieferes Eingehen in diese Momente desselben aufmerksam und Ihren Willen fügsam zu machen, dessen glaube ich mich von Ihnen überhoben zu sehen, wenn ich mich in meinem Glauben an Sie und in meinem Vertrauen auf Sie nicht täusche, und Sie nur denke als Männer, welche ohne eine tiefere Erfassung der Universitätsidee sich diesem Dome der Wissenschaften gewiß nicht naheten, und welche schon längst zur klaren Einsicht gekommen sind, daß das Gesetz die Lebensbedingung der Gesellschaft und der Träger alles corporativen Lebens ist, und daß jede Corporation, wie ihre besondere Organisation, so auch ihre eigenthümlichen daraus resultirenden Gesetze hat, welche das gesammte Leben derselben leiten und regieren, und daß, wie und wo immer diesen Gesetzen Abbruch gethan wird, nothwendig auch das Leben der Körperschaft sowohl in den einzelnen Gliedern, als auch in der Gesammtheit derselben Störung und Schwächung erleiden, und daß mit diesem Abbruche nothwendig Auflösung und Verfall des ganzen corporativen Lebens verbunden ist.

Können Sie, meine Herren! dieser Macht und Gewalt des Gesetzes überhaupt, als der Lebensbedingung aller geselligen Ordnung und als dem Träger alles corporativen Lebens und Seins, ihre Anerkennung nicht versagen, so werden sie dieselbe um so kräftiger aussprechen, und ihre treue Bewahrung für um so heiliger halten, wenn die Organisation und die aus ihr fließenden Gesetze ein corporatives Leben betreffen, wie es dasjenige ist, in welches Sie mit dem Acte ihrer Immatriculation getreten sind, ein corporatives Leben, welches durch die größten und schönsten Lebenszwecke, wie sie in der Bildung des Geistes durch den Cult der Wissenschaften errungen werden sollen, gehoben und geheiligt ist.

Die akademischen Gesetze, durch welche das corporative Leben an unserer Hochschule geregelt und geleitet wird, concentriren sich gewissermaßen in einem doppelten Mittelpuncte, und dieser ist: die freie Pflege echter Wissenschaftlichkeit sowohl, als die

Aneignung wahrer Charakterbildung, wie sie ihrem innersten Wesen nach miteinander in freundschaftlichem Bunde stehen.

„Die Ordnungen der Universitäten," sagt eine wichtige Stimme unserer Zeit, „sind um so besser, je mehr sie den Geist echter Wissenschaftlichkeit fördern." Das wollen auch unsere akademischen Gesetze, und sie wollen es auf dem Grunde freier Thätigkeit Derjenigen, die sich zu ihrer Pflege entschließen. Sie wollen aber auch, daß diese freie Bewegung sich auf dem Grunde der reinsten Erkenntniß von der Nothwendigkeit vielseitiger und, wie es wahrer Wissenschaftlichkeit zu eigen ist, gründlicher Bildung bethätige. Und in diesem Geiste widerstreben sie eben so sehr jener falschen freien Thätigkeit, die mehr als ein Mißbrauch angesetzt werden muß, die sich gerade nur mit der Pflege jener Wissenschaften befaßt, welche in einer gewissen nothwendigen oder gesetzlich festgestellten Beziehung und durch den Buchstaben des Gesetzes geforderten Bedingung zur Erlangung irgend eines praktischen Lebensberufes stehen, als sie es für verwerflich erklären, daß auf Unkosten der wissenschaftlichen Gründlichkeit blos das sogenannte Praktische im Auge gehalten und erstrebt, und am Ende eine bloße Abrichtung fürs Praktische erzielt werde. Die freie Pflege der Wissenschaften muß sich gerade in einer reichen Vielseitigkeit und in einer treuen Benützung alles Dessen, was die Lehrkräfte der Hochschule darbieten, als eine wahre bezeigen, und in dem Suchen und Streben nach Gründlichkeit muß sie ihre höhern, über das blos Praktische erhabenen Tendenzen offenbaren. Förderung der echten Wissenschaft ist von selbst schon Förderung aller echten Praxis, und die Universitäten sind in demselben Maße praktische Institute, in welchem sie wissenschaftlich sind. Gründlich aber erfaßt Keiner die Wissenschaft, der sich nicht zur Erkenntniß ihrer unbedingten Würde erhebt. Zuerst strebet nach dem Himmelreiche der Erkenntniß; das Andere wird Euch beigegeben werden. Da die Beziehung zum praktischen Leben den Wissenschaften an sich selbst wesentlich innewohnt, so wird die Befähigung zur Praxis um so sicherer erreicht werden, je mehr eine Wissenschaft in ihrem tiefsten

Grunde und in ihrer Verbindung mit andern Wissenschaften erfaßt wird. Alle echte Praxis muß die Verwirklichung der Idee sein, und der Praktiker, der von der Idee nichts weiß, erhebt sich nicht über den Rang eines bloßen Handlangers. Vor dieser Schmach im künftigen Amte schützt vielseitige und gründliche Bildung an der Universität durch freien und selbstgewählten Cult der Wissenschaften, wie sie in ihrem Schooße blühen!

Die Wissenschaft ist aber auch mit dem Leben aufs innigste verbunden. Intelligenz und Sittlichkeit stehen im innigsten Wechselverkehre, und die Förderung Beider muß Hand in Hand gehen, wenn wahre Bildung erreicht werden soll. Unsere akademischen Gesetze haben diesen gemeinschaftlichen Bildungsgang scharf im Auge behalten. In einem corporativen Leben, wie es das akademische ist, ist und bleibt sittliche Charakterbildung die speciellste Aufgabe, sie ist die factische Bezeugung des wahren Lebensprocesses der Intelligenz. Wahr ist es: Zu allen Zeiten stand die Lebensweise akademischer Bürger in einem entsprechenden Verhältnisse zur Sittlichkeit des öffentlichen Lebens, und man darf überzeugt sein, daß gewisse Uebel, die da und dort noch herrschen, nur ein Reflex sind von jenen Uebeln, welche überhaupt die Gesellschaft beherrschen. Allein wollen Studirende ihre Stellung und Bedeutung richtig würdigen, so werden sie leicht einsehen, daß es ihre Aufgabe nicht ist, blos ein Reflex der jedesmaligen Stufe der allgemeinen Sittlichkeit zu sein, sondern daß sie berufen sind, in der Ueberwindung eingewurzelter Unsitten, Gewohnheiten und Vorurtheile ihrer Zeit voranzuschreiten. Worüber könnte man sich mehr wundern, als über die seltsame Erscheinung, daß Studirende, während sie so geneigt sind, Vieles von dem Geschichtlichgewordenen, sofern es ihren wahren oder vermeintlichen Vernunftgesetzen nicht zu entsprechen scheint, ohne Weiteres zu verwerfen, doch in dem Lebenskreise, in welchem es ihnen gar nicht verwehrt wird, vernunftgemäße Grundsätze, feinere Sitten des Anstandes, und das Gepräge reiner Sittlichkeit zu verwirklichen, nicht durchgreifend genug davon Gebrauch machen, oder des Muthes entbehren, in ihren

Kreisen gewissen Unsitten zu entsagen, welche mit der Höhe und Würde der Wissenschaften, die sie mit zartem Sinne pflegen sollen, nicht im Einklange stehen.

Solch eine edle Gesinnung, kann sie aber wohl ohne den Geist tiefer und inniger Religiösität gekräftigt werden? — Keinem tiefen Denker ist es verborgen, daß alle angebliche Sittlichkeit hohl und nichtig, armselig und geistlos ist, falls sie nicht in der Tiefe eines gesunden religiösen Grundes wurzelt! Unsere akademischen Gesetze wollen an Allen, die sie als Söhne unserer Alma berühren, solch eine Charakterbildung erzielen, wie sie mit der Pflege der Wissenschaften und mit dem erhabenen Berufe, würdige Pfleger derselben in der Wirklichkeit zu sein, im schönsten Einklange stehen. Wenn in diesen Gesetzen so Manches, was Sittlichkeit und feinen Anstand im Leben sowohl, als in der Schule beträfe, durch Gebot oder Verbot weniger bezeichnend oder betonend hervorgehoben ist, so ist dies, seien Sie dessen fest überzeugt, eine Zartheit, mit welcher die akademische Gesetzgebung der hohen Würde der Wissenschaft nur den Tribut der tiefsten Hochachtung darbrachte, indem sie auf eine gleiche Zartheit Derjenigen rechnete, welche es wohl in der Tiefe ihres Gefühles erkennen sollen, was in ihrem Leben mit dem Heiligthume dieses Domes der Wissenschaften und mit den Wissenschaften selbst im Einklange steht, und von einem höhern und wahren akademischen Leben, zur Ehre unserer Alma, Zeugniß gibt.

Es erübrigt nun noch, daß Sie, meine Herren! das offene und freie Gelöbniß treuer Erfüllung dieser unserer akademischen Gesetze, nach dem Willen unseres Herrn und Kaisers, jetzt laut aussprechen.

Ich stelle die Frage an Sie: Geloben Sie treue Erfüllung unserer akademischen Gesetze und Gehorsam und Achtung gegen die akademischen Behörden?

Ihr Jawort ist mir ein werthes Unterpfand Ihres Gelöbnisses. Sprechen Sie es mit männlichem Sinne aus!

Bekräftigen Sie — Einer für Alle — dies Wort durch Berührung des akademischen Stabes und durch den symbolischen Act eines festen Händedruckes, wie deutsche Redlichkeit und Treue sich ausspricht!"

Zeitschrift
für die gesammte
katholische Theologie.

Herausgegeben
von der
theologischen Facultät
zu Wien.

Verantwortliche Redaction:

Dr. J. Scheiner
Mitglied des Professoren-Collegiums.

Dr. J. M. Häusle
Mitglied des Doctoren-Collegiums.

Siebenter Band. 2. Heft.

Wien, 1855.
Wilhelm Braumüller,
k. k. Hofbuchhändler.

Druck von L. C. Zamarski's, Universitäts-Buchdruckerei
(vormals J. P. Sollinger).

Abhandlungen und kleinere Aufsätze.

1.

Religion in den Wissenschaften.

Vorbemerkung.

Die Worte der Ueberschrift eignen sich wohl kaum zur Bezeichnung einer einfachen Abhandlung. Sie erfordern in der That ein ganzes Werk, wenn der angedeutete Gegenstand auch nur einigermaßen in einen Rahmen gefaßt werden soll. Ein solches Werk aber ist uns bis jetzt noch nicht geworden. Wer müßte dieses bei dem gegenwärtigen Zustande der Wissenschaften nicht bedauern? Gewiß ist Deutschland unter den verschiedenen christlichen Ländern zur Lösung dieser Aufgabe nicht am wenigsten berufen. Möchte daher auch in unserm Vaterlande Aehnliches geschehen, was unlängst in Frankreich, ausdrücklich für diesen Zweck, schon gethan worden ist. Ich meine das von dem Erzbischofe Sibour von Paris eingerichtete Schulfest (fête des écoles). Dieses Schulfest ist sicher ein großer Gedanke jenes Kirchenfürsten, eine von Gott schon zum voraus gesegnete Einrichtung, ein fruchtbarer Keim vieler schöner Hoffnungen; für Deutschland aber ein Beispiel, das tief beherzigt werden will. Das diesfällige denkwürdige Hirtenschreiben des Erzbischofs von Paris dd. 16. November 1853 veranlaßte mich, im Folgenden einige Gedanken zu veröffentlichen, die ich gelegentlich zu Papier gebracht habe. Wie ich dazu kam, ist für den Leser ohne Interesse; dagegen möchte er um so eher fragen, wozu sie dienen sollen? Aber auch hierüber möchte ich vor der Hand mich nicht aussprechen. Ich möchte gerne dem geehrten Leser selbst es überlassen, vorher zu urtheilen, ob sie nicht an irgend einem Orte nützlich verwendet werden könnten. Wenn ich

hiemit es wage, an fremde Beurtheilungen zu appelliren, bin ich mir freilich bewußt, wie mangelhaft das von mir Gebotene, als erster roher Versuch, noch sein wird. Doch, mögen der Person auch die vielen Blößen schaden, die Sache, um die es sich handelt, wird hoffentlich nicht verlieren, sollten meine Aphorismen auch nur dazu dienen, andere, die fähiger als ich sind, auf das gemeinsame Ziel hinzulenken. Daß diese Aphorismen wirklich nur Aphorismen und keineswegs vollständig, sondern selbst in der Durchführung skizzenhaft sind, und nur noch auf einen kleinen Theil sich erstrecken, wird man aus ihnen selbst ersehen.

Dr. Stiefelhagen.

---

§. 1. Begriff der Wissenschaft.

Wissenschaft hat eine zweifache Bedeutung. Man versteht unter Wissenschaft: 1. das gründliche Wissen des Menschen überhaupt; 2. ein bestimmtes Fach, oder die zusammengehörenden Gegenstände des Wissens. In dem ersten Sinne ist Wissenschaft die Frucht des menschlichen Erkenntnißvermögens; sie ist jedesmal bestimmt durch die besondere geistige Thätigkeit des Einzelnen; durch diese Thätigkeit entsteht sie im Menschen: subjective Wissenschaft. Im zweiten Sinne werden die verschiedenen Gegenstände des Wissens, wie sie für sich bestehen und zusammengehören, getrennt vom Menschen gedacht: die objectiven Wissenschaften. Die subjective Wissenschaft hat ihre Gränze in den geistigen Kräften, welche Gott dem Menschen verliehen hat; die Zahl der objectiven Wissenschaften ist eben so groß, wie vielfach Dasjenige ist, was für uns Gegenstand eines gründlichen Wissens werden kann.

* Zur Wissenschaft im subjectiven Sinne gehört Gründlichkeit; ohne Gründlichkeit ist selbst das ausgedehnteste Wissen noch nicht Wissenschaft. Der Mann, welcher ein ausgedehntes Wissen besitzt, heißt kenntnißreich; Derjenige, welcher gründlich Etwas weiß, ist ein wissenschaftlicher Mann. Gründlichkeit und viele Kenntnisse stehen einander gegenüber; das Eine wird durch das Andere leicht beeinträchtigt. Die Gründlichkeit des Wissens beruht darauf, daß man sich des Grundes, des Umfanges und des Zusammenhanges der einzelnen zu einer Wissenschaft gehörenden

Gegenstände bewußt wird; erst dadurch wird das Wissen wahr, fest und klar. Manches Wissen wird irrthümlich für Wissenschaft gehalten, welches aus Mangel der genannten Eigenschaften doch nicht Wissenschaft ist. Wo Unwahrheit, Unsicherheit und Unklarheit ist, kann wohl ein Wissen sein, aber keine Wissenschaft.

** Die Wissenschaften im objectiven Sinne sind mannigfaltig, wie überhaupt die Gegenstände unseres Wissens mannigfaltig sind. Ihre Zahl mehrt sich in demselben Maße, als die Gegenstände des Wissens von einander geschieden und in besondere Fächer getheilt werden. Je mehr Gegenstände des Wissens entdeckt werden, desto mehr Wissenschaften bilden sich. Die Zahl der Wissenschaften hat mit der Zeit stets zugenommen.

§. 2. Eintheilung der Wissenschaften.

Wie Gott, als Schöpfer, der letzte Grund alles menschlichen Wissens ist, so ist die Theologie die Mutter und die Königin aller Wissenschaften.

Unter den sichtbaren Geschöpfen Gottes steht der Mensch am höchsten. Daher folgen auf die Theologie diejenigen Wissenschaften, deren Gegenstand der Mensch ist. Wegen den vielfachen Beziehungen, in welchen der Mensch steht, und durch sein zusammengesetztes Wesen wird der Mensch der Gegenstand vieler Wissenschaften.

Das Wesen des Menschen besteht aus Geist und Körper. Der menschliche Geist ist vorzüglich in vierfacher Hinsicht Gegenstand einer besondern Wissenschaft: 1. das Wissen um sein Leben und seine Thätigkeiten: Psychologie; 2. das Wissen um die Gesetze seines Denkens: Logik; 3. das Wissen um den Werth der Gedanken in der Wirklichkeit: Metaphysik; 4. das Wissen um den Ausdruck der Gedanken oder die Sprache: Philologie.

Den menschlichen Körper haben vorzugsweise vier Wissenschaften zu ihrem Gegenstande: 1. Anatomie; sie lehrt die einzelnen Bestandtheile des Körpers. 2. Physiologie; sie lehrt die zwischen den einzelnen Theilen bestehende Wechselwirkung, wodurch das Leben bewirkt wird. 3. Anthropologie; sie lehrt die verschiedenartigen Gestaltungen des menschlichen Körpers, ist Naturgeschichte des

Menschen; 4. Medicin; sie lehrt die Wiederherstellung des gestörten oder kranken körperlichen Lebens.

Von den verschiedenen Beziehungen des Menschen kommt zunächst sein Verhältniß zu Gott in Betracht: Religionslehre. Die Religionslehre schließt sich auf's engste an die Theologie an und macht mit dieser ein Ganzes aus. Die Beziehungen des Menschen zu den Eigenschaften Gottes sind hauptsächlich folgende: 1. zu dem Guten: Moral; 2. zu dem Wahren: Philosophie; 3. zu dem Schönen: Aesthetik. Die Beziehungen endlich, in welchen der Mensch zu seinen Mitgeschöpfen steht, werden gelehrt in der: Rechtswissenschaft, Politik, Handelswissenschaft. Die Geschichte aber gibt die verschiedenen Gestaltungen aller dieser menschlichen Beziehungen an, welche im Verlaufe der Zeit sich gebildet haben.

Außer dem Menschen ist die Natur die sichtbare Schöpfung Gottes. Die Bestandtheile der Natur bilden drei große Gruppen oder Reiche: Thiere, Pflanzen und Mineralien, welche ebenso viele Wissenschaften darstellen: 1. Zoologie, das Wissen um das Thierreich; 2. Botanik, das Wissen um das Pflanzenreich; 3. Mineralogie, das Wissen um die Mineralien. Zu der äußern Kenntniß der wirklichen Bestandtheile der Natur gesellt sich die Erforschung des allen Gemeinsamen, und zwar: 1. der allgemeinen Gesetze oder innern Kräfte, welche in ihnen zur Erscheinung kommen: Physik; 2. der gemeinsamen oder verwandten Stoffe, aus welchen jeder einzelne Körper gebildet ist: Chemie. Ferner werden einzelne große Weltkörper noch für sich besonders behandelt; so lehrt: 1. die Geographie die jetzige natürliche Beschaffenheit der Erdoberfläche; 2. die Geologie die zeitliche Bildung des Erdkörpers zu seiner gegenwärtigen Gestalt; 3. die Geognosie die Gesetze, nach welchen die Bestandtheile des Erdkörpers örtlich gelagert sind. 4. Die Astronomie endlich betrachtet die Himmelskörper und die an ihnen wahrnehmbaren Gesetze. — Zum Schlusse bleibt das äußere Verhältniß, in welchem alles in die Wahrnehmung Fallende zu einander erscheint: die Größe. Mit dieser und ihren verschiedenartigen Anwendungen beschäftigt sich 5. die Mathematik.

* Die meisten der genannten Wissenschaften theilen sich wieder in

vielfache Zweige, oder haben Hilfswissenschaften zur Seite. Diese aber brauchen hier deßhalb nicht besonders genannt zu werden, weil sie alle nur dem bei jeder Wissenschaft angegebenen Zwecke dienen.

** Die gegebene Eintheilung der Wissenschaften beruht auf den verschiedenen Gegenständen des menschlichen Wissens selbst; sie setzt, um gefaßt zu werden und einen Ueberblick über das Ganze zu gewähren, am wenigsten Abstraction voraus.

§. 3. Beziehungen der Wissenschaften zu der Religionslehre.

Die Wissenschaften stehen in dreifacher Hinsicht zu der Religionslehre in einem bestimmten Verhältnisse:

1. Wissenschaft und Religion treffen in der Person des Menschen immer zusammen; beide üben aufeinander in der Wirklichkeit einen merklichen Einfluß aus.

* Jedem Menschen ist die Religion, wie das Denken, angeboren; die Religion ist dem Menschen so wesentlich eigen, daß der irreligiöse Mensch dem Irren gleicht, der nicht mehr in dem Besitze des richtigen Denkens ist. In dem gesunden Menschen aber vereinigen sich Religion und Wissenschaft in der Art, daß erstere zu letzterer hinführt und antreibt, diese aber jener Festigkeit und Klarheit gibt. Lehrende Beispiele sind die großen Männer der Wissenschaft.

2. Die Wissenschaften sind von der Religionslehre geboren und erzogen worden; der geschichtliche Ursprung jeder Hauptwissenschaft führt immer, sowohl in der vor- als nachchristlichen Zeit, auf die Religion als Quelle zurück.

* Das Wissen um Gott und göttliche Dinge war bei allen Völkern immer das erste, welches die Köpfe der Denkenden beschäftigte. In der christlichen Zeit aber wurden, wie die Menschen und Völker, so auch die Wissenschaften von dem Christenthume neugeboren. Indem das Christenthum die ganze menschliche Gesellschaft durchdrang, unsere jetzigen Einrichtungen, Zustände und Staaten gründete, war es zugleich auch die Quelle, aus welcher die neuen geistigen Verhältnisse, unsere jetzigen Wissenschaften entsprangen; unter seinem Einflusse wurde von Anfang an der Gang und die Entwicklung die-

ser Wissenschaften geleitet. Lehrreich ist deßhalb die Geschichte der Wissenschaften.

3. Die Religionslehre weist jeder Wissenschaft ihre wahre Aufgabe und bestimmt deren natürliche Gränzen. Auf diese Weise werden die Wissenschaften durch sie vor den möglichen Verirrungen behütet, in die rechte Bahn geleitet und auf das wahre Ziel hingeführt.

* Dieser Dienst, welchen die Religionslehre den Wissenschaften leistet, ist eben so nöthig, als nützlich. Wie nöthig er sei, zeigen die mannigfachen Verirrungen, welchen die Wissenschaften unterlagen, wenn sie gegen die Religionslehre feindlich angingen, oder sich von ihr lossagten. Eben so deutlich liegt der große Nutzen auf der Hand. Wie sehr wäre auf allen Gebieten des menschlichen Wissens der Fortschritt gefördert, die zersplitterte oder erfolglos vergeudete Kraft zu erfreulicher Wirksamkeit und zu herrlichem Erfolge gelenkt worden, wenn die unfehlbaren und untrüglichen Lehren der Religion mehr beachtet und befolgt worden wären! Die Religionslehre ist für alle Wissenschaften der sicherste und beste Wegweiser.

§. 4. Verschiedenheit der Religionslehre von den Wissenschaften.

Die Religionslehre ist von den andern Wissenschaften in mehrern wesentlichen Puncten verschieden. Die hauptsächlichsten Puncte, durch welche die Religionslehre sich auszeichnet, sind folgende:

1. Ihr Urheber ist Gott selbst, welcher durch seine gnadenreiche Offenbarung sie uns mitgetheilt hat. Die erste Offenbarung Gottes war bei der Schöpfung; die letzte und größte in seinem eingebornen Sohne Jesus Christus.

* Alle übrigen Wissenschaften sind Erfindungen und Erzeugnisse der Menschen; jede von ihnen hat einen Menschen zum Urheber, woher es auch kommt, daß man z. B. Sokrates den Vater der Philosophie, Herodot den Vater der Geschichtschreibung nennt. Dagegen kann kein Mensch Vater der Religionslehre genannt werden; sie hat einen höhern Urheber, nemlich Gott selbst. Warum aber wollte Gott gerade nur von der Religionslehre, nicht aber auch von den übri-

gen Wissenschaften der Urheber sein? Wir erkennen daraus den unschätzbar höhern Werth der Religionslehre.

2. Die Religionslehre hat ein höheres Alter als jede andere Wissenschaft. Sie begann mit der ersten Offenbarung Gottes und begleitete die Menschen durch alle Zeiten hindurch; die Wissenschaften entstanden erst im Verlaufe der Zeiten, sowie der menschliche Geist sich entwickelte und die äußern Kenntnisse sich vermehrten.

* Im Vergleiche mit der Religionslehre ist der Bestand und das Leben mancher Wissenschaft erst von gestern oder vorgestern. So steht die Religionslehre inmitten der Wissenschaften, ähnlich, wie ein erfahrungsreicher Greis zwischen einem Haufen noch unerfahrener Kinder. Wie die Kinder dem Alter Ehrfurcht und Bescheidenheit bezeigen sollen, so müssen auch die jüngern Wissenschaften vor dem ehrwürdigen Alter der Religionslehre sich neigen und ihr gegenüber bescheidene Sprache führen. Nur zu oft gibt es auch unter den Wissenschaften unartige Kinder!

3. Die Religionslehre hat größere Gewißheit und Sicherheit als alle übrigen Wissenschaften. Ihre Quelle ist ja die ewige Wahrheit selbst, die Quelle der Wissenschaften ist der dem Irrthume unterworfene menschliche Geist; sie ist unfehlbar und untrüglich, die Wissenschaften sind sämmtlich mehr oder weniger unsicher, schwankend und mit Irrthümern gemischt.

* Dieß ist ein unschätzbarer Vorzug der Religionslehre, durch den sie uns in den Fluten der menschlichen Verirrungen, in den schwankenden Wogen der Meinungen und Urtheile ein sicherer Rettungsanker wird. Wie Mancher ist durch sie von dem drohenden Untergange gerettet worden! Vergebens würde man von der einen Wissenschaft zu der andern flüchten, um die bei jener fehlende Gewißheit bei dieser zu finden; keine kann, ihrer Natur und ihrer Quelle nach, die letzte und volle Gewißheit uns geben. Die volle und reine Wahrheit lehrt uns allein die Religionslehre; daraus folgt aber von selbst, daß, je mehr eine Wissenschaft sich mit der Religionslehre in Uebereinstimmung befindet, sie der Wahrheit in demselben Maße näher ist.

4. Die Religionslehre ist den Menschen von Gott gegeben;

die Wissenschaften sind ein Werk der Menschen und werden von diesen geschaffen. Daraus folgt, daß der Inhalt der Religionslehre stets derselbe bleibt und unveränderlich ist; dagegen verändern sich die Wissenschaften mit den Menschen und ihr Inhalt ist in einem stetigen Wechsel, in einer niemals ruhenden Entwicklung begriffen.

* Auch dieser Unterschied hat eine weitreichende Bedeutung. Zwar kann die Religionslehre immer tiefer ergründet, immer klarer erkannt werden: in der menschlichen Erkenntniß ändert auch sie ihre Form; aber ihr Inhalt wird dadurch kein anderer, ja dieser kann niemals ein anderer werden, weil er von vornherein die volle Wahrheit schon ist. Anders verhält es sich bei den menschlichen Wissenschaften. Eben weil sie den Menschen nicht gegeben sind, sondern von diesen selbst geschaffen werden, kann sowohl ihr Inhalt, als auch ihre Form nie zu dem Puncte gelangen, wo alle Weiterbildung und Entwicklung aufhört; sie werden in alle Zukunft mit den Menschen dasselbe Schicksal theilen; sie werden mit diesen zunehmen und abnehmen, mit ihnen steigen und fallen. So steht sich das Göttliche und Menschliche gegenüber, wie die Ruhe der Wahrheit und die Rastlosigkeit des Zweifels.

5. Die Religionslehre ist für alle Menschen, die Wissenschaften sind nur für einen engen Kreis von Erwählten; jene ist allverständlich, das Verständniß dieser ist nur wenigen zugänglich. Demnach ist der Charakter der Religionslehre Einigung, der Charakter der Wissenschaften Spaltung.

* In diesem verschiedenen Charakter offenbart sich wieder auf's schönste der Gegensatz zwischen Göttlichem und Menschlichem. Was von Gott kommt, ist vollkommen und wirkt Vollkommnes; was von den Menschen kommt, ist stets nur ein Stückwerk und kann nichts Vollkommnes hervorbringen. So wären auch bis zum Thurmbaue von Babel die Menschen, so lange sie ihren Einigungspunct in Gott hatten, einander allverständlich; da sie aber einen andern Einigungspunct in einem eigenen Werke errichten wollten, wurde ihr Verständniß in verschiedene Sprachen gespalten. Das Göttliche einigt, das Menschliche spaltet: dasselbe Verhältniß ist zwischen der Religionslehre und den Wissenschaften.

(Ebenso auch zwischen der von Gott gestifteten Kirche, in welcher Alle vor demselben Tische des Herrn knieen, und zwischen der von den Menschen gebildeten Gesellschaft, welche aus ungleichen Ständen zusammengesetzt ist. Dort Gleichheit, hier Ungleichheit.)

6. Die Religionslehre ist dem Menschen nöthiger, als jede Wissenschaft. Denn durch sie erhält er nicht nur die wahren Aufschlüsse über seine zeitliche und ewige Bestimmung; sondern er lernt unter ihrer Anleitung auch, wie er das ihm von Gott bestimmte Ziel erreichen kann.

* Hieraus folgt, daß die Religionslehre Jeder lernen muß, dem sonst alle Wissenschaft fern und fremd bleibt. Wer aber den Wissenschaften sein Leben widmet, der soll um so mehr auch in der Religionslehre sich ausbilden; Gott will sowohl durch die Wissenschaften, wie durch alle andern Geschäfte und Handlungen der Menschen verehrt werden. Deßhalb hat er seine Gaben verschieden ausgetheilt.

§. 5. Verwandtschaft der Religionslehre und der übrigen Wissenschaften.

1. Beide sind ein Wissen, welches von dem Menschen gelernt werden muß.

* Die Verschiedenheiten zwischen der Religionslehre und den Wissenschaften heben ihre gegenseitige Verwandtschaft nicht auf. So ist ja auch die Mutter den Kindern auf's engste verwandt, obgleich auch zwischen ihnen große Verschiedenheiten bestehen. Eine Verwandtschaft der Religionslehre und der Wissenschaften nun ist es schon, daß beide ein Wissen sind. Die Religionslehre wird mit Recht auch Religionswissenschaft genannt. Daraus folgt, daß die allgemeinen Regeln für die Erlernung der Wissenschaften auch für die Religionslehre gelten; auch sie soll gründlich, d. h. nach wissenschaftlicher Methode behandelt werden.

2. Auch in ihrem Inhalte hat jede Wissenschaft eine Seite, worin sie mit der Religionslehre zusammentrifft. Diese Seite kommt immer da zum Vorschein, wo es sich um die letzten Gründe einer Wissenschaft handelt. Außer diesem aber gibt es bei manchen Wissen-

schaften noch viele besondere Berührungspuncte, welche bei den einzelnen zur Sprache kommen werden.

* Die Wissenschaften können sich über ihre letzten Gründe selbst keine Auskunft geben; sie sehen nur Das, was in ihrem Kreise ist, nicht aber, was über diesen hinaus liegt. Die Wissenschaften sind nichts anderes, als gewisse Standpuncte, auf welche sich der Mensch gestellt hat, um sich umzusehen, um seine Umgebung kennen zu lernen. Von Einem Standpuncte aus nun läßt sich das Ganze nicht überschauen: so ist auch jede einzelne Wissenschaft unvermögend, den Blick des Menschen bis zu den letzten Gründen zu erweitern. Hierzu ist ein höherer Standpunct erforderlich, welchen uns Gott selbst in der Religionslehre gegeben hat.

3. Alles Wissen des Menschen hängt zusammen. Was er Neues erfährt, knüpft er an das Vorhandene an. So muß die Religionslehre, nachdem sie gelernt worden ist, als ein Wissen mit jedem andern Wissen in Verbindung kommen; indem beide so sich verbinden, gehen sie eine gegenseitige Verwandtschaft ein.

*In der Natur des Menschen liegt es, daß er nur nacheinander die verschiedenen Erkenntnisse fassen und sich aneignen kann; nur Gott erkennt Alles auf einmal. Aus diesem Nacheinander folgt für den Menschen nothwendig, daß jede folgende Erkenntniß von der vorhergehenden bedingt wird. Die Erkenntniß, welche der Mensch schon besitzt, ist bei der Aufnahme jeder folgenden, wenn auch unmerklich, mitthätig; jede folgende Erkenntniß richtet sich nach der Art und nach dem Maße des schon vorhandenen Wissens, so wie auch die Gegenstände, welche durch eine Brille betrachtet werden, nur in der Weise erscheinen, wie das Glas geschliffen ist.

4. Endlich begründen die gegenseitigen Dienste überhaupt, welche Religionslehre und Wissenschaft einander leisten, zwischen beiden ein Freundschafts- und Verwandtschaftsverhältniß. Diese Dienstleistungen sind von beiden Seiten mancherlei Art.

§. 6. Dienste der Religionslehre für die Wissenschaften.

Diese Dienstleistungen, welche im Besondern nur bei den ein-

zelnen Wissenschaften nachgewiesen werden können, stellen sich im Allgemeinen unter folgenden drei Gesichtspuncten dar:

1. Die Religionslehre gibt den Wissenschaften die letzte Gewißheit, indem sie dieselben zu ihren letzten Gründen hinführt.

* Der Mensch als geschaffenes Wesen kann es, blos aus seiner endlichen und begränzten Natur, nie zur vollkommenen Gewißheit über sich und seine Umgebung bringen. Je mehr er sein Wissen ausdehnt, desto mehr Schranken treten ihm entgegen und halten seinen Schritt auf; je tiefer er mit seinem Denken hinabdringt, desto größere Räthsel setzen ihn in Verwunderung, desto klarer sieht er sein eigenes Unvermögen ein. Hätte Gott ihm nicht in der Religionslehre huldreich die Hand gereicht, der Mensch wäre in Wirklichkeit das Geschöpf, als welches der heidnische Dichter ihn beschreiben mußte:

πολλά τε δεινὰ κοὐδὲν ἀνθρώπου δεινότερον πέλει.

Soph. Ant. 332.

Viele Uebel gibt es, keines aber ist so ein Uebel, wie der Mensch.

2. Die Religionslehre zeichnet den Wissenschaften die bestimmten Gränzen ihres möglichen Wissens.

* Schlimm steht es um eine Wissenschaft, wenn sie die natürlichen Gränzen ihres Gebietes nicht einzuhalten weiß. Wenn sie unglücklicher Weise darüber hinausgeht, wird ihre Haltung unsicher, sie hat keinen Boden mehr unter den Füßen, sie verliert für sich selbst die eigene sieghafte Kraft und bringt sich bei den andern leicht um ihr ganzes Ansehen. Wie viel ist schon für die Wissenschaft gewonnen, wenn sie sich selbst bewußt geworden ist, wo Gott ihrem Wege das Ziel gesetzt hat! Dieses Bewußtsein gewonnen zu haben, schien manchen redlichen Forschern allein schon ein hinreichender Lohn für jahrelange Mühe und Arbeit. Die Religionslehre gibt schon im Anfange, was jene erst am Ende erreichten.

3. Innerhalb ihres Gebietes selbst wird die Wissenschaft zweifach durch die Religionslehre gefördert; sie erhält von ihr sowohl Fingerzeige, welche Wege auf ihr rechtes Ziel hinführen, als auch moralische Kraft, mit Muth und Lust die Wege zu wandeln.

* Viele bleiben auf halbem Wege stehen, weil ihnen der Muth

schwindet und die Lust vergeht; sie schrecken vor den Mühen und Beschwerden, denen sie entgegengehen, zurück und erliegen durch ihre moralische Mattigkeit. Vor dieser Gefahr rettet am sichersten die Religionslehre, welche dem Menschen eine unerschöpfliche Quelle darbietet, aus der er stets und überall sich laben und stärken kann. „Wer von diesem Wasser trinkt, den dürstet nicht in alle Ewigkeit.“ — Die besondern Fingerzeige aber werden überall da wirksam, wo der Forscher merkt, daß er durch seine Annahme in Widerstreit mit den Wahrheiten der Religion gerathen würde. In solchem Falle würde all sein Bemühen, an das gewünschte Ziel zu gelangen, nutzlos und vergeblich sein; er kann nichts Besseres thun, als den Fingerzeig der Religionslehre zu beachten. So entgeht er vielen nutzlosen Arbeiten und bewahrt sein Kraft stets frisch und gesund. Die Religionslehre ist ein wirklicher Faden der Ariadne, welcher aus den Irrgängen des Wissens glücklich herausführt.

§. 7. Gegendienste der Wissenschaften für die Religionslehre.

Die Wissenschaften ihrerseits sind gegen die Religionslehre von Haus aus nicht undankbar; ihre Fortschritte und Ergebnisse gereichen auch der Religionslehre zu großem Nutzen. Dieser Nutzen tritt im Allgemeinen in drei Beziehungen hervor:

1. Sie schärfen den Blick des Menschen, daß er gründlicher und tiefer in die Lehren der Religion einzudringen vermag.

* Die verschiedenen Wissenschaften sind ebenso viele Hilfsmittel, die Religionswahrheiten gründlich kennen zu lernen und tiefer zu erfassen. Die geistigen Fähigkeiten des Menschen werden durch sie in verschiedener Weise vortheilhaft ausgebildet, und diese sind ja eben das Organ, wodurch der Mensch auch die Religionswahrheiten sich zu eigen macht. Ein Volk, welches geistig abgestumpft ist, kann auch die hohen göttlichen Wahrheiten nur in geringem Maße in sich aufnehmen. Deßhalb hat auch die Kirche die Wissenschaften geschützt, empfohlen und geehrt; ja sie nimmt keinen als ihren Diener und Priester an, welcher von aller Wissenschaft sich fern halten wollte.

Der Weg zu dem Priesterthume in der Kirche führt durch das Gebiet der Wissenschaft; jeder andere Zugang ist versperrt.

2. Die Wissenschaften geben der Religionslehre Waffen in die Hand, womit sie die Angriffe der Feinde zurückschlagen und im Kampfe leichter den Sieg erstreiten kann.

* In einen solchen Kampf ist die Religionslehre unaufhörlich verwickelt; sie muß nach allen Seiten stets gerüstet sein, um die verschiedenartigsten Angriffe zu bestehen; denn diese werden mit allen möglichen Waffen gemacht. Da gilt es, daß die Religionslehre sich wehrhaft gemacht habe; denn wenn sie auch gemäß der göttlichen Verheißung nie unterliegen kann, so bleibt es doch möglich, daß in dem Kampfe und bei dem endlich errungenen Siege oft theure und zu große Verluste zu beklagen sein können. Auch tritt häufig der Fall ein, daß der Feind auf seinem Gebiete angegriffen und bekämpft werden muß. Auf diese Weise wenigstens haben die größten Apologeten des Christenthums die göttliche Wahrheit vertheidigt. Zu all Dem geben die Wissenschaften die besten Waffen her; mögen sie stets wacker hervorgelangt werden!

3. Die Wissenschaften sind ebenso viele Spiegel, in denen sich die Wahrheit und die Schönheit der Religionslehre in den mannigfachsten Farben abspiegeln: den Gläubigen zur innigen Erbauung, den Andern zur leichtern Bekehrung.

* Wie man, um einen schönen Gegenstand zu betrachten, verschiedene Standpuncte wählt, näher oder entfernter, bald nach dieser, bald nach jener Seite, und wie man auf jedem neuen Standpuncte neue Gelegenheit zur Bewunderung findet, stets neuer Entzückung sich hingibt: so können auch die Wissenschaften für verschiedene Standorte angesehen werden, um die Wahrheiten der Religion mit stets neuem Interesse zu betrachten. Stets erscheinen diese dann in einer andern Färbung und entzücken das Auge. So geht ja auch das helle klare Sonnenlicht in die schönen Farben des Regenbogens auseinander und bietet darin ein Schauspiel dar, an welchem Kinder sowohl, als Verständige, Gelehrte, wie Ungelehrte sich ergötzen. Was nun dieses Schauspiel in der Natur für das leibliche Auge ist, das findet das geistige Auge, wenn es die Religionswahrheiten in den Farben

der verschiedenen Wissenschaften betrachtet. Diese Wahrheiten selbst werden keine andern; aber sie erscheinen in anderer Form, in anderer Gestalt, in anderm Zusammenhange und erhalten so stets den Reiz der Neuheit.

§. 8. Die besondern Beziehungen der Religionslehre zu den einzelnen Wissenschaften.

Um diese zu erkennen, haben wir bei jeder einzelnen Wissenschaft zu betrachten:

1. Welches im Allgemeinen ihr Begriff und ihre Aufgabe sei.
2. Durch welche besondere Puncte sie mit der Religionslehre in nähere Berührung komme.
3. Welche Folgen daraus sich für sie selbst ergeben.
4. Welche Dienste von ihr hinwieder der Religionslehre geleistet werden.

Indem wir diese Betrachtung bezüglich einiger, uns näher stehenden Wissenschaften anstellen, halten wir die Reihenfolge ein, wie sie bei der Eintheilung der Wissenschaften (§. 2) angegeben ist. Geschichtlich-literarische Bemerkungen müßten natürlich in der Aus- und Durchführung unserer Skizze für jede einzelne Wissenschaft den Schluß machen.

1.

Wissenschaften, deren nächster Gegenstand der Mensch ist.

a. Der Seele nach:

1. Psychologie.

§. 9. Begriff und Aufgabe der Psychologie als Wissenschaft.

Die Psychologie (ψυχή, die Seele) beschäftigt sich mit dem Leben der menschlichen Seele, insofern die verschiedenen Aeußerungen dieses Lebens vom Menschen wahrgenommen werden. Das Leben der Seele, welches der Gegenstand der psychologischen Wissenschaft ist, umfaßt eine Menge von Erscheinungen, welche einzeln nacheinander sämmtlich zu erforschen, zu betrachten und wo möglich zu erklären sind. Demnach besteht die Aufgabe der Psychologie hauptsächlich darin, die verschiedenen Erscheinungen des Seelenlebens

nicht nur wahrheitsgetreu zu beschreiben, sondern auch nach Kräften die Bedingungen nachzuweisen, unter welchen diese Erscheinungen entstehen, oder mit andern Worten, die allgemeinen Gesetze aufzufinden, nach welchen das beobachtete Seelenleben verläuft. Erfüllt die Psychologie vorzüglich den ersten Theil ihrer Aufgabe, so heißt sie empirische (ἐμπειρία, Erfahrung) oder Erfahrungsseelenlehre; faßt sie dagegen vor allem den letzten Theil in's Auge, so wird sie rationale (ratio, Vernunft) Seelenlehre genannt.

Die verschiedenen Erscheinungen des Seelenlebens sind einander bald mehr, bald minder ähnlich oder verwandt. Indem sie nun hiernach sorgfältig unterschieden und zusammengeordnet werden, entstehen verschiedene Gruppen. Gewöhnlich nahm man drei Hauptgruppen an und nannte darnach drei Kräfte oder Vermögen der Seele, welche sie hervorbrächten: Erkenntniß, Wille und Gefühl. Oder man betrachtet auch die verschiedenen Lebensäußerungen der Seele, wie sie nach dem Alter naturgemäß aufeinander folgen, und nennt dies „genetische (γένεσις, Geburt) Entwicklung." Wieder andere befolgen die Methode, daß sie von den leiblichen Organen ausgehen und daraus die verschiedenartigen Erscheinungen des Seelenlebens zu erklären suchen: physiologische (φύσις, Natur) Seelenlehre. Alle diese Methoden führen mehr oder weniger zum Ziele, wenn sie nur zwei Hauptorderfordernissen genügen, nemlich: erstens die Natur der menschlichen Seele nicht zu verkennen; zweitens die Erscheinungen ihres Lebens wahrheitsgetreu zu beschreiben.

* Beispiel für die Theorie der drei Hauptgruppen oder Seelenvermögen: I. Der Sinn und zwar: 1. die Objecte scheidend: Gesicht, Tastsinn, Einbildungskraft, Gedächtniß, Phantasie; 2. das Subjective trennend: Verstand; 3. Beides unterscheidend: Scharfsinn; vergleichend: Urtheilskraft; vereinend: Vernunft. II. Der Trieb und zwar als: Begehren, Streben und Handeln. III. Das Gefühl in seinen mannigfaltigen Beziehungen. Carus.

** Beispiel für die genetische Entwicklung: I. Erstes Lebensalter: äußerer und innerer Sinn, und zwar: 1. als Vorkommen; 2. als Wahrnehmen; 3. als Wissen; 4. als Anschauen. II. Zweites Lebensalter: Einbildung und Ausbildung, und zwar: 1. als Vor-

stellen; 2. als Kennen; 3. als Denken; 4. als Erkennen. III. Drittes Lebensalter: Verstand und Vernunft, und zwar: 1. als Verstehen; 2. als Erklären; 3. als Einsehen; 4. als Begreifen. IV. Viertes Lebensalter: Phantasie und Urtheilskraft, und zwar: 1. als Beobachten; 2. als Erfahren; 3. als Ergründen; 4. als Erforschen. Volkmuth.

Gründliches psychologisches Wissen ist eine unerläßliche Bedingung nicht nur für Denjenigen, welcher überhaupt die Menschen kennen und auf sie einwirken will, sondern auch für Denjenigen, dem es um Sicherheit und Bestimmtheit im Ausdrucke seiner Gedanken, überhaupt um ein festes Wissen zu thun ist. „In der gemeinen Weltansicht nemlich ist die Bildung der Begriffe tumultuarisch vor sich gegangen. Dies hätte vermieden werden müssen, wenn wissenschaftliche Einsicht durch diese Begriffe möglich werden sollte. Damit letzteres nun wirklich geschehe, macht sich eine strenge Revision des Bildungsprocesses derselben nöthig; denn dies ist der einzige Weg, auf dem sich ermitteln läßt, was bei jedem Begriffe nothwendig gedacht werde, was die dem menschlichen Denken unvermeidliche Folge der Anwendung seiner psychologischen Gesetze für den Stoff der Erfahrung sei, und was blos durch das tumultuarische Verfahren bei der Begriffsbildung — und Begriffsanwendung — im gemeinen Leben sich eingeschlichen habe. Letzteres muß ausgeschieden werden, denn es verdankt seinen Ursprung blos dem Drange der Umstände, durch die der gemeine Mann beständig genöthigt wird, lieber in und mit schlechten Begriffen zu denken, als gar nicht zu denken.“ Waitz.

§. 10. Berührungspuncte der Psychologie und der Religionslehre.

Diese Berührungspuncte liegen im Anfange, in der Mitte und am Ende der psychologischen Wissenschaft.

1. Indem die Psychologie die Betrachtung der verschiedenen Erscheinungen des Seelenlebens beginnt, fußt sie auf gewissen Vorstellungen von dem Wesen und der Natur der Menschenseele selbst. Ueber das Wesen und die Natur der menschlichen Seele ertheilt uns aber auch die Religionslehre Auskunft.

* Zwar verwahrt sich gemeiniglich die Psychologie ausdrücklich,

ihrerseits über das Wesen und die Natur der Seele urtheilen zu wollen; sie spricht es als ihre einzige Aufgabe aus, blos die Lebenserscheinungen der Erfahrung gemäß zu beschreiben. Aber dies ist nur eine scheinbare Ausrede, und zwar aus zwei Gründen:

a. die wissenschaftliche Behandlung führt von selbst dahin, bei der Betrachtung der Erscheinungen die ihnen zu Grunde liegende Kraft nicht auszuschließen. Dies zeigen zum Ueberflusse thatsächlich viele Bearbeitungen der Psychologie; ja das ganze Bestreben, welches unsere jetzigen Psychologen bekunden, ihre Wissenschaft auf physiologischer Grundlage aufzubauen, ist im Grunde nichts anderes, als ein Spüren nach dem Wesen und der Natur der menschlichen Seele. Oft schon sind in Folge davon gemeine Carrikaturen, wahrhafte Schreckbilder von der menschlichen Seele aufgestellt worden.

b. Wenn die Psychologie sich aber streng an ihrer ausgesprochenen Aufgabe hält, so kann sie es dennoch nicht vermeiden, bei den verschiedenen Lebensäußerungen der Seele sich all und jeder Vorstellung von ihr selbst zu enthalten. Da es immer die Seele selbst ist, welche i h r e verschiedenen Thätigkeiten und Zustände betrachtet, denkt sie sich, wenn auch unbewußt, immer von selbst als Subject hinzu, und es ist für sie unmöglich, die genannten Erscheinungen anders als an ihrem Wesen zu betrachten.

2. Wo es sich um die einzelnen Seelenthätigkeiten und Zustände handelt, sucht man auch deren Entstehen und Bildungsproceß möglichst zu erklären. Was ist nun dem Leibe zuzuschreiben? Was bleibt für die Seele übrig? Oft hat man dem Leibe Alles zugeschrieben und die Seele t o d t getheilt. Dies verbietet die Religionslehre, welche das Dasein einer dem Menschen ganz eigenthümlichen Seele ausdrücklich lehrt.

* Demnach berühren Psychologie und Religionslehre sich in der Anerkennung der Seelenthätigkeiten, als solcher. Die Religionslehre duldet Zweierlei nicht: 1. daß die Seelenthätigkeiten zu bloßen Leibesthätigkeiten gemacht werden, wie z. B. in der Annahme einiger Psychologen, daß die Menschen- und die Thierseele in ihrem Wesen sich gleich sei; 2. daß die Lebenserscheinungen, welche über die leiblichen Kräfte hinausgehen, deßhalb als Täuschung verworfen werden müssen.

Beispiele letzterer Art, z. B. Ekstase, kommen häufig genug vor, und hier, wie überhaupt in allen Fällen, wo das Uebernatürliche in dem natürlichen Leben sich offenbart, drängen sich die Berührungspuncte mit der Religionslehre von selbst auf.

8. Die Psychologie unterläßt es nicht, alle psychischen Erscheinungen am Ende in gewisser Weise zu würdigen; eben so hat die Religionslehre ihren Maßstab, wornach sie den moralischen Werth oder Unwerth derselben bestimmen muß. Beide begegnen sich also in demselben Geschäfte.

* Dieser Berührungspunct wird namentlich dann wichtig, wenn sich an jene Würdigung praktische Folgen knüpfen. Hieher gehören: Heilung und Behandlung der Irren; Beurtheilung von Verbrechen, die im Wahnsinne begangen wurden; überhaupt die Unterscheidung des Guten und des Bösen, des Erlaubten und Unerlaubten, des Nützlichen und Schädlichen. Wohin ohne die Religionslehre in dieser Beziehung die Psychologie sich versteigen könnte, zeigt schon ein von einem Materialisten wirklich vorgebrachter Satz: „Wohlthaten und Verbrechen, Muth, Halbheit und Verrath, sie alle sind Naturerscheinungen, sie alle stehen als nothwendige Folgen in geradem Verhältniß zu unerläßlichen Ursachen, so gut, wie das Kreisen des Erdballs.“ Das ist Ketzerei.

§. 11. Gewinn der Psychologie aus der Religions-Lehre.

1. Im Allgemeinen gibt sich dieser Gewinn darin kund, daß wir durch die Religionslehre die wahre Stellung und Bestimmung des Menschen, somit auch seine eigenthümliche Natur und sein Wesen kennen lernen. Dadurch wird die Psychologie vor zwei Abwegen bewahrt, nemlich: 1. die menschliche Seele zu tief herabzusetzen und sie für eine bloße Kraft oder für ein Product des leiblichen Organismus anzusehen, ähnlich, wie die sogenannten Thierseelen; 2. sie zu hoch zu erheben, und gar mit dem göttlichen Wesen zu vermengen.

* Die menschliche Seele ist durch den Leib, als ihr Organ, thätig; ihre Thätigkeiten müssen daher immer auch im Körper gewisse

Bewegungen, Veränderungen oder Strömungen hervorrufen. Seit man nun in Folge der Fortschritte der Physiologie und Chemie angefangen hat, jene Vorgänge im leiblichen Organismus genauer kennen zu lernen, kam die Versuchung nahe, den die Seelenthätigkeiten begleitenden leiblichen Proceß für die eigentliche wirkende Ursache zu nehmen und so das Organ mit dem Subjecte selbst zu verwechseln. Auf einer solchen Verwechslung beruht z. B. der Satz: „Der Gedanke erweist sich als eine Bewegung des Stoffes.“ Dagegen sagt die Religionslehre einfach, daß Gott dem Menschen außer dem Leibe eine unsterbliche Seele gegeben habe. Durch dies Eine Wort ist alle Identitäts-Psychologie von vornherein vernichtet, der wahren Psychologie aber der Weg gezeigt.

2. Im Besondern gewährt die Religionslehre der Psychologie manche einzelne Anhaltspuncte, wodurch diese bei ihren Untersuchungen sowohl ihre Methode sichert, als auch von der Richtigkeit der Ergebnisse sich vergewissert.

* Die Psychologie geht a. von den Sinnesempfindungen aus. Aus ihnen strahlt das erste Leben der Seele zurück. Die Seele selbst aber entsteht und wächst nicht aus diesen Empfindungen, wie etwa der Leib entsteht und wächst; sondern die Sinne sind nur die Werkzeuge, deren sich die Seele zu ihren ersten Lebensäußerungen bedient. Daher ist es falsch zu sagen: „Der denkende Mensch ist die Summe seiner Sinne.“ Aus der Religionslehre wissen wir vielmehr, daß Gott dem Menschen schon bei seiner ersten Bildung die unsterbliche Seele einschafft.

b. Das Entstehen und die Bildung der Begriffe kann eben so wenig ein bloßes Product der Sinne sein. Jene sind überhaupt nur durch und in der Seele selbst möglich. Wo die menschliche Seele fehlt, wie bei dem Thiere, da ist Das, was wir Begriffe nennen, schlechthin unmöglich; die sinnlichen Vorgänge mögen dieselben sein, das Ergebniß ist aber ein durchaus verschiedenes. Das Thier denkt nicht, sein Leben ist nur ein Proceß sinnlicher Empfindungen, die mehr oder weniger nachhaltig in ihm fortwirken. Deßhalb fehlt ihm auch die Sprache. Allein den Menschen schuf Gott nach seinem Ebenbilde.

c. Der Glaube des Menschen ist zweierlei Art. Der Eine kann und soll durch die geistige Thätigkeit des Menschen in Wissen verwandelt werden; der Andere ist übernatürlichen Ursprungs und Inhaltes und kann nie in Wissen aufgelöst werden. Indem die Psychologie dies aus der Religionslehre lernt, hütet sie sich, Beides zu vermengen; sie wird aber auch die edelste Fähigkeit der Seele nicht auf eine tiefere Stufe setzen. „Gott, der aus der Finsterniß das Licht leuchten ließ, hat unsere Herzen erleuchtet.“ 2. Kor. 4, 6.

d. Das Gewissen bleibt für die Psychologie, welche der Religionslehre absagt, eine räthselhafte, unerklärliche Erscheinung. „Wer unbefangen auf sein Gewissen achtet, kann sich des Geständnisses nicht erwehren, daß sich darin der Lebensverkehr des endlichen Geistes mit dem persönlichen Ursprunge seines Geschlechtes offenbart, der ihn mahnend und drohend begleitet. Ein solcher Verband aber zwischen Person und Person führt über die immanente Apriorität der eigenen Vernunft hinaus; es ist die Stimme Gottes im Menschen, die in den socialen Verhältnissen des Lebens zur momentanen Leitung an ihn ergeht.“ Volkmuth. Die Religionslehre aber erklärt das Gewissen genauer.

§. 12. Dienste der Psychologie für die Religionslehre.

Obschon die Religionslehre ihrer Natur nach von aller Wissenschaft unabhängig ist, so zieht sie doch von dem sorgfältigen und gewissenhaften wissenschaftlichen Studium großen Nutzen. Daß dieser Nutzen bei der Psychologie kein geringer ist, geht schon aus dem Umstande hervor, daß in dem Lehrplane der Theologie die Psychologie unter den Hilfswissenschaften die erste Stelle einnimmt. Von diesem Nutzen ist kein Theil der Theologie ausgeschlossen.

1. Die Glaubenslehre oder Dogmatik. Die Religionswahrheiten entsprechen dem Erkenntnißvermögen unserer Seele; sie sollen von uns erfaßt, erkannt und geglaubt werden. Indem die Psychologie die Thätigkeiten unserer Seele näher erforscht, zeigt sie zugleich auch den Weg, auf welchem wir der Erkenntniß jener Wahrheiten entgegengehen.

Wahrhafte Erkenntniß ist überhaupt von der Sicherheit und

Bestimmtheit der Begriffe abhängig. Wie viele Irrthümer entstehen einzig aus der Ursache, daß Begriffe verwechselt werden, wo der Irrende hartnäckig an seinem Irrthume festhält, indem er das Richtige meint, aber das Verkehrte sagt! Auch der crasseste Irrthum hat in seiner Weise immer noch Recht. Daher ist gründliches psychologisches Wissen unerläßlich, sowohl die Glaubenslehren richtig zu erfassen, als auch die davon abweichenden Irrthümer leicht und in ihrem Grunde zu erkennen. „Prüfet die Geister!"

2. Die Sittenlehre oder Moral. Dieser Theil der Religionslehre wendet sich vorzüglich an den menschlichen Willen. Hier ist es Aufgabe, zu bestimmen, inwiefern der Willen des Menschen mit den göttlichen Geboten übereinstimme, oder von ihnen abweiche. Die Psychologie nun aber ist es gerade, welche die verschiedenen Regungen, Aeußerungen und Zustände des Willens erforscht, unterscheidet und erklärt. In ihr findet daher die Moral die nöthigen Anhaltspuncte, um ihre verschiedenen Lehren zu zergliedern, zu ordnen und in naturgemäßer Weise aufzustellen.

Wenn es sich ferner darum handelt, die Vorschriften der Moral im Leben zu verwirklichen, wenn namentlich Seelen dafür gewonnen oder darin erhalten werden sollen, wie nöthig ist da die Kenntniß der Neigungen des Menschen, die Kenntniß seines schwankenden Willens! Ein guter Psychologe gewinnt leicht böse Menschen für das Gute, begeistert leicht verdorbene Herzen für das Schöne und Wahre, indeß ein schlechter Psychologe oft guten Menschen die Lust und Freude am Guten verderben kann. Die Psychologie ist endlich ein großes Hilfsmittel zu einer unbefangenen und eindringenden Erforschung des eigenen Gewissens.

3. Die Kirchengeschichte berichtet von vielen Erscheinungen im Christenthume, welche nur dann vollkommen gewürdigt, also verstanden werden können, wenn man sie zugleich auch psychologisch betrachtet.

* Ein Beispiel ist das Heldenthum der Martyrer, welches mit keinem Heldenthume der Welt verglichen werden kann. „Den Namen des Martyrers kennt man nicht, sein Stand ist in Dunkelheit gehüllt. Warum ist er gefesselt? Weil er glaubt, daß ein in Palästina hinge-

richteter Mensch der Sohn Gottes sei. Was sehen wir in seiner Umgebung? Verachtung oder Mitleid, oder Haß Aller, die auf ihn blicken; die Einen halten ihn für einen Narren, Andere für einen Fanatiker; Jene nennen ihn einen Betrogenen, Diese legen ihm die abscheulichsten Verbrechen zur Last. Auch nicht ein Strahl von weltlichem Ruhm, auch nicht ein irdischer Trost! Vergebens sucht man in seiner Lage irgend Etwas, das ihn trösten, das bewirken könnte, daß seine Natur aus Reaction gegen die Uebel, die ihn umgeben, handle. Alle seine Leidenschaften sind getödtet in der Erschöpfung und Abspannung, in die sein Körper versetzt ist, und wenn sein Stolz sein Haupt erheben wollte, so erblickt er um sich her Nichts, was denselben reizen und rühren könnte. Worin gleicht wohl ein solcher Held der Religion den Helden der Welt?" Ein solches Heldenthum gibt es anderswo nicht.

§. 13. Literatur der Psychologie.

2. Logik.

§. 14. Begriff und Aufgabe der Logik.

Muß die Psychologie die Seelenthätigkeiten als ein Ganzes zusammenfassen und die Einzelnen im Zusammenhange betrachten, so beschränkt sich die Logik (λόγος, vernünftige Rede) auf die einzige Thätigkeit des Denkens; sie sucht zunächst die Elemente der Denkthätigkeit ausfindig zu machen, und stellt sodann die Gesetze auf, nach welchen diese Elemente im richtigen Denken sich wirksam erweisen. Die Elemente des Denkens sind dreierlei Art: Begriff, Urtheil, Schluß. Aufgabe der Logik ist es nun, die verschiedenartigen Begriffe, Urtheile und Schlüsse genau zu unterscheiden, die sich ergebenden Arten ihrer Bedeutung nach zu erklären, dadurch endlich die allgemeinen und nothwendigen Gesetze zu erschließen, von welchen unser ganzes menschliches Denken beherrscht wird. Die Begriffe werden nach der Vielheit der durch sie ausgedrückten Merkmale unterschieden, und zwar der Art, daß, je weniger Merkmale in ihnen wahrgenommen werden, ihr äußerer Umfang um so größer ist. Definition (definire) ist eine vollständige Angabe, der einen Be-

griff bildenden Merkmale. Die Urtheile theilen sich nach der Qualität in: 1. bejahende und 2. verneinende; nach der Quantität in: 1. allgemeine, 2. particuläre, 3. besondere; nach der Modalität in: 1. problematische oder fragende, 2. assertorische (asserere) oder wirklich behauptende, 3. apodictische oder nothwendig behauptende; endlich nach der Relation in: 1. kategorische (κατηγορία) oder absolute, 2. hypothetische (ὑπόθεσις) oder bedingte, 3. disjunctive, wo das Subject ein Gattungsbegriff ist, dessen Artbegriffe im Prädicate in sich ausschließender Weise (disjungere) angegeben werden. Schlußarten sind: 1. Induction (inducere), vom Einzelnen auf das Ganze; 2. Analogie (ἀναλογία), vom Aehnlichen auf Aehnliches. Die Schlüsse dienen zu Beweisen. Die Beweise ihrerseits sind wieder dreifacher Art: 1. a priori und a posteriori, aus der Vernunft allein, oder aus der Erfahrung; 2. directe und indirecte (apagogische, ἀπάγω), wo entweder unmittelbar die Wahrheit selbst, oder wo nur die Unmöglichkeit ihres Gegentheils gezeigt wird; 3. synthetische (σύνθεσις) und analytische (ἀνάλυσις), je nachdem von dem Grunde auf die Folgen, oder von den Folgen auf den Grund geschlossen wird.

Logik im engern Sinne hat es nur mit dem betreffenden Wissen zu thun; handelt es sich dagegen um die Anwendung dieses Wissens, so wird die Wissenschaft zur Kunst: Dialectik (διαλέγεσθαι).

Im Ganzen bleibt also immer ihre letzte Aufgabe, richtiges und klares Denken zu lehren. Dies lernt der Mensch zwar auch in allen andern Wissenschaften und fortwährend in dem geistigen Verkehre mit den andern Menschen; alles Dieses kann jedoch die Logik nicht ersetzen, oder gar unnöthig machen. Sie bleibt vielmehr für Jeden nöthig, um alle jene einzelnen Fälle, wo sie im Leben unbewußt geübt wird, in geordnetem Zusammenhange zu übersehen, dadurch zu dem Bewußtsein des Ganzen zu kommen, und hierdurch wieder dem einzelnen Falle die Sicherheit zu gewinnen, welche ohne dieses nicht möglich ist.

§. 15. Verhältniß zwischen Logik und Religionslehre.

Da die Logik sich nur mit der Form der Denkthätigkeit beschäftigt, ohne über den Ursprung und das innere Wesen dieser Thätigkeit der Seele weitere Fragen zu erheben, so können zwischen ihr und der Religionslehre nicht so viele eingreifende Beziehungen obwalten, als dies bei der Psychologie der Fall ist. Dennoch ist die angewandte Logik nicht ohne alle gegenseitige Beziehungen zur Religionslehre. Sie kommt in dieser nicht nur, wie in jeder andern Wissenschaft zur Anwendung, sondern ihre ewigen, unveränderlichen Gesetze bilden auch nicht weniger einen Theil der Dogmatik, als die thatsächliche Anwendung dieser Gesetze im Leben und in der Wissenschaft von der Moral beaufsichtigt und geleitet wird. Das Einzelne ergibt sich in den zwei folgenden Paragraphen.

§. 16. Dienste der Logik für die Religionslehre.

Die Dienste der Logik treten überall da ein, wo die Religionslehre logische Operationen zu vollführen hat. Durch die Logik erhalten diese Operationen sowohl die erforderliche Sicherheit, als auch die nöthige Gewandtheit. Wie weit sich die Dienstleistungen der Logik für die Religionslehre erstrecken, sieht man, wenn man erwägt, wie viele Definitionen hier aufzustellen sind, wie vielerlei Schlüsse und Beweisarten hier gemacht und gegeben werden müssen. Auf diese Weise ist die Logik ein unentbehrliches Mittel, die einzelnen Glieder der verschiedenen theologischen Disciplinen in ihrer natürlichen Folge zu ordnen, sie bestimmt und scharf von einander zu unterscheiden, und sie endlich zu jenem Ganzen zusammenzufügen, wodurch sie erst den wissenschaftlichen Charakter erhalten.

Nicht minder aber erweist sich die Logik von Nutzen, wenn die Religionslehre die gegen sie erhobenen Einwürfe zu widerlegen und in ihrer Nichtigkeit nachzuweisen hat. Alle diese Einwürfe beruhen entweder auf falschen Voraussetzungen, oder auf falschen Schlußfolgen. Oft hält es schwer, den jedesmaligen Fehler bei einem Einwurfe sogleich zu erkennen und ausfindig zu machen; ja zuweilen ist dies ohne strenge Handhabung der Logik unmöglich. Viele be-

gnügen sich in solchem Falle, den Einwurf auf sich beruhen zu lassen; sie begnügen sich mit der Religionswahrheit, von welcher sie als Christen überzeugt sind, ohne den auf sie gemachten Angriff abzuwehren. Das ist aber ein Zustand der Unsicherheit, welcher sowohl in, als außer dem Hause manchen Schaden anrichtet. Kenntniß und Uebung in der Logik kann vielen derartigen Schaden verhüten.

§. 17. Werth der Religionslehre für die Logik.

Die Logik wird durch die Religionslehre zunächst vor einem großen Fehler bewahrt, welcher um so mehr Beachtung verdient, je häufiger er begangen wird und je schlimmer die Folgen sind, welche wir täglich beklagen müssen. Dieser Fehler besteht darin, daß die übernatürlichen Wahrheiten der Religion, welche wir der göttlichen Offenbarung verdanken, von den natürlichen Wahrheiten, welche wir durch die bloße Vernunft ergreifen, nicht unterschieden, sondern ganz in die natürliche Ordnung herabgezogen werden. Auf diese Weise erzeugen sich die größten Irrthümer; das Göttliche wird ins Menschliche verkehrt; Gott selbst muß sich am Ende in Dunst, in ein leeres Luftgebilde auflösen. Die meisten philosophischen Systeme der Gegenwart leiden mehr oder weniger an diesem Fehler, namentlich diejenigen, welche aus der Schule Hegels hervorgegangen sind. Das Beklagenswertheste hierbei ist noch, daß diese Systeme ihre Irrthümer für unumstößliche Wahrheiten halten müssen, da ihre logischen Operationen allerdings an sich richtig und ohne Fehler sind. Der Irrthum liegt nur in der Voraussetzung, in der Vermengung der übernatürlichen und der natürlichen Ordnung. Die Religionslehre nun aber ist es, welche die Scheide jener zwei Ordnungen angibt und dadurch die Logik vor der Gefahr bewahrt, selbst unlogisch zu werden.

* Es ist ein ähnlicher Fall, wie bei einem Rechenexempel. Nimmt man einen falschen Ansatz als gegeben an, so wird der Kundige, welcher das Rechenstück versteht, alle folgenden Operationen, das Addiren, Multipliciren und Dividiren zwar richtig machen; er langt aber bei einem falschen Resultate an. Weil er aber der Richtig-

keit seiner Operationen sich bewußt ist, hält er das Resultat nicht für falsch, sondern muß dasselbe so lange für unangreifbar halten, bis ihm der Fehler in dem gegebenen Ansatze deutlich gemacht wird. Dies ist ein Dienst, welcher ihm geleistet werden muß, wenn er am Ende nicht an sich selbst irre werden und selbst an den handgreiflichsten Wahrheiten und an seinem tiefinnersten Bewußtsein verzweifeln soll.

Die Religionslehre gibt ferner den logischen Gesetzen den rechten Grund und die wahre Bedeutung, indem sie den Gesetzgeber nennt. Dieser Gesetzgeber ist Gott, welcher in der menschlichen Seele sein Ebenbild schuf, ein Geschöpf also, in dem sich die göttliche Natur selbst offenbart. Eben weil die Seele ein Ebenbild Gottes, des Ewigen und Unveränderlichen ist, trägt sie auch die ewigen und unveränderlichen Gesetze der Logik in sich.

Aus diesem Grunde ist auch die Logik bei allen Völkern, zu allen Zeiten und in jedem einzelnen Menschen eine und dieselbe. Ja noch mehr, sie kann sich nie ändern. Dies wäre unbegreiflich, wenn man die Seele nicht für ein eigentliches Ebenbild Gottes, wenn man sie für ein bloßes Product oder eine besondere Kraft eines lebendigen Organismus ansehen wollte. In diesem Falle müßten, wie die Seele selbst sich entwickelt, so auch die in ihr lebenden Denkgesetze sich ändern.

Erscheinen nun die Denkgesetze als eine von Gott unserer Seele selbst eingedrückte Signatur seines göttlichen Wesens, so ergibt sich leicht, mit welcher Ehrfurcht, mit welcher Liebe, mit welchem Eifer der Mensch sie anwenden und üben muß. Er darf sie weder gering schätzen, noch in schlechtem Dienste mißbrauchen. Es wäre eine Beleidigung Gottes, dessen Ebenbild dadurch verspottet würde.

** Dieser Verspottung machen sich schuldig nicht nur die Verächter der menschlichen Vernunft, sondern auch die Faulen im Denken, welche das ihnen verliehene Pfund, wie der ungetreue Knecht im Evangelium, vergraben. „Du böser und träger Knecht! Nehmet ihm das Talent und gebet es Dem, der zehn Talente hat! Und den unnützen Knecht werfet in die äußerste Finsterniß!" Noch straffälliger aber

ist der Mißbrauch, welcher im Dienste der Lüge und der Unwahrheit geschieht. Diesem gilt das andere Wort: „Ihr habt nicht die Menschen, sondern Gott belogen!" „Gott der Herr ist ein wahrhaftiger Gott." „Der Teufel ist der Lügner von Anbeginn, der Vater der Lüge."

§. 18. Literatur der Logik.

3. Metaphysik.

§. 19. Begriff und Aufgabe der Metaphysik.

Die Metaphysik beschäftigt sich mit dem innern Gehalte der menschlichen Gedanken, sie dringt bis zu den letzten Gründen des Gedankens vor, um Wesen und Natur des in ihm erfaßten Inhaltes zu ermitteln; ihr Geschäft ist also, den Werth der verschiedenen im menschlichen Denken wirksamen Begriffe oder Ideen abzuwägen. Insbesondere hat sie die allgemeinen Begriffe näher zu bestimmen, welche den andern Begriffen gleichsam erst die Farbe geben, wodurch diese in unserer Anschauung lebendig werden. Solche Allgemeinbegriffe sind: Möglichkeit, Wirklichkeit, Nothwendigkeit. Der Theil der Metaphysik, welcher den Bereich dieser Allgemeinbegriffe in dem Umfange der ganzen Begriffswelt abmißt, heißt Ontologie. Dieser Theil handelt also von den allgemeinsten Eigenschaften der Dinge überhaupt. — An jedem Dinge wird ein Beharrliches und ein Vorübergehendes oder Zufälliges unterschieden: Substanz und Accidens. Beides in Abhängigkeit von einander gedacht, führt zur tiefern Erforschung des Verhältnisses von Ursache und Wirkung, und der diesem zu Grunde liegenden Kraft. — Ein anderes Verhältniß ist das der Quantität (Größe) und der Qualität (Beschaffenheit); durch dieses Verhältniß erscheinen die Dinge als ähnlich und gleich, als unähnlich oder ungleich.

Wieder ein anderes Verhältniß, in dem uns die Dinge erscheinen, ist das von Zeit und Raum. Diese zwei Begriffe sind zwei nothwendige Formen, außer welchen wir uns den größten Theil der in unserm Denken zusammenkommenden Begriffe nicht vorstellen können. Die Metaphysik sucht den Bereich dieses Verhältnisses abzugränzen und dessen Macht zu bestimmen.

Auf die Bestandtheile der Dinge angewandt, unterscheidet die Metaphysik Zusammengesetztes und Einfaches; auf den ganzen Complex der Dinge eingehend, wird sie Kosmologie; von hier endlich nach der letzten Ursache blickend, reicht sie der Theologie die Hand.

Die Begriffe, welche in den erwähnten Verhältnissen erscheinen, sind aber noch weit entfernt, den ganzen Inhalt unseres Denkens zu erschöpfen. Es finden sich noch andere Begriffe vor, welche über jene Verhältnisse erhaben sind, welche einer höhern, unsinnlichen und vollkommnen Welt angehören: die Ideen. Man bezeichnet diese auch als die Gedanken Gottes, zu welchen der Mensch vermöge seiner Gottähnlichkeit sich zu erheben vermag. Sind die Begriffe im Allgemeinen ein reines Erzeugniß unseres Geistes, so erscheinen die Ideen im Gegentheil als aus einem höhern Ursprunge herfließend, als unabhängiger von unserm Geiste und diesem gleichsam von oben eingegeben. Indem die Metaphysik diese betrachtet, wird sie wieder auf die Natur unserer Seele zurückgeführt und geht auf das Gebiet der Psychologie über.

§. 20. Verwandtschaft zwischen Metaphysik und Religionslehre.

Schon die zwei Endpuncte der Metaphysik, von welchen der eine in die Psychologie, der andere in die Theologie ausläuft, zeigen deutlich genug, daß es an Beziehungen zwischen der Metaphysik und der Religionslehre nicht fehle. Diese Beziehungen gehen aber durch das ganze übrige Gebiet der Metaphysik hindurch. Die allgemeinen Eigenschaften der Dinge sowohl, als auch die verschiedenen Verhältnisse derselben zu einander, womit die Metaphysik es zu thun hat, fallen als ein Werk der Hände Gottes auch unter die theologische Lehre von der Schöpfung. Die Welt des Geschaffenen ist überhaupt in ihrer wahren Wesenheit und Natur nur durch den Schöpfer zu erkennen; die Metaphysik hat die letzten Ausgangspuncte ihrer wahren Wissenschaft in der Theologie. Die Welt der Dinge ist Das, wozu Gott sie gemacht; sie ist so beschaffen, wie Gott sie gewollt hat. Diese Sätze dienen bei allen metaphysischen Fragen

als erste Antwort. Die aus der geschaffenen Welt selbst hergenommenen Antworten erscheinen immer erst auf zweiter Linie, bedingt und für sich allein nicht erschöpfend.

* Auf das Klarste zeigt sich dies bei den Ideen, welche für die heidnischen Denker stets ein Räthsel bleiben mußten, und durch welche sie auf die wunderlichsten Vorstellungen geführt wurden. So hielt Plato die Ideen für eine besondere, ewige, von der materiellen geschiedene Welt, welche durch eine zweite ewige Kraft, Gott, in die Materie hineingebildet würde. Im Systeme Hegels ward im Gegentheile der ganze Bestand der Ideenwelt geläugnet; indem dieser Philosoph Gott ganz im Menschen aufgehen ließ, mußten die Ideen sich ihm in gewöhnliche Begriffe verwandeln. In den Emanationstheorien sind die Ideen einzelne Geburten oder Evolutionen, die von den Gnostikern sogar wie Ehepaare zusammengefügt wurden.

Die Religionslehre enthält über einzelne metaphysische Fragen bestimmte Entscheidungen. Sie gibt Auskunft über die Entstehung und das Dasein der Dinge außer Gott, über die Natur des Guten und des Bösen, über die Natur der menschlichen Erkenntnisse, über Zeit und Ewigkeit. Alle diese Bestimmungen müssen auch von der Metaphysik gemacht werden. So begegnen sich Religionslehre und Metaphysik bei denselben Gegenständen und in dem nemlichen Geschäfte.

** Nehmen wir eine einzelne metaphysische Frage, z. B. die menschliche Freiheit, so hat die Metaphysik von dieser eben so viele Definitionen gegeben, als es verschiedene philosophische Systeme gab. Im griechischen Heidenthume war sie in der Idee einer dunkeln, unwiderstehlichen Macht (μοῖρα) untergegangen. Calvin ließ sie in dem unabänderlichen Willen Gottes gänzlich verschwinden. Spinoza löste sie in einen leeren Namen auf, der nur der menschlichen Kurzsichtigkeit und Täuschung sein Dasein verdanke. Hobbes läugnete sie, weil er in ihr nur physische Wirkungen erblickte, die jedesmal mit Nothwendigkeit erfolgten. Die Encyclopädisten gaben sie für ein leeres Phantom aus, da sie nichts anderes, als bloße Bewegung der Materie sei. Schelling und Hegel wollten sie nur bestehen lassen,

nachdem sie an sich selbst den Selbstmord vollzogen hatte; d. h. sie schränkten sie auf das bloße Bewußtsein ein, sich der Nothwendigkeit des Absoluten zu unterwerfen. Ganz anders dagegen lautet die Definition der Freiheit in der Religionslehre.

Die metaphysischen Bestimmungen bilden nicht nur die Grundlage in dem Aufbaue der menschlichen Erkenntnisse, sondern sie müssen auch, wie überhaupt die Erkenntniß auf das Leben einwirkt, auf das sittliche Verhalten der Menschen einen mächtigen Einfluß ausüben. Auf diesem Wege aber findet die Metaphysik an der Religionslehre nicht nur einen Begleiter, welcher desselbigen Weges zieht, sondern sogar einen Nebenbuhler, welcher den Weg als sein Eigenthum wahrt, und eifersüchtig nur guten Freunden die Begleitschaft zugesteht. Die gegenseitigen Beziehungen ergeben sich daraus von selbst.

§. 21. Dienste der Metaphysik für die Religionslehre.

Die Dienste, welche Metaphysik und Religionslehre sich gegenseitig erweisen, scheinen ungefähr umgekehrt sich zu verhalten, wie bei der Religionslehre und der Logik. Die Logik konnte verhältnißmäßig mehr Dienste erweisen, als empfangen; dagegen hat die Metaphysik von der Religionslehre mehr zu empfangen, als dafür wieder zu erweisen. Nichtsdestoweniger sind ihre Dienste dennoch für die Religionslehre von der höchsten Wichtigkeit.

1. Die Metaphysik muß die verschiedenen in der Religionslehre gegebenen Begriffsbestimmungen ihrem innern Inhalte nach erläutern und dadurch zur tiefern Erfassung, so wie zur vollkommnern Erkenntniß derselben führen.

Wollen wir die wissenschaftliche Darstellung der Religionslehre mit der Aufführung eines Bauwerkes vergleichen, so versucht die Metaphysik gleichsam die Arbeit derjenigen Künstler, welche die Materialien für den Bau vorerst zurichten, sie zerlegen, behauen, glätten und formen, so daß jegliches Stück an seiner Stelle wie von selbst sich einfügt.

2. Die Metaphysik stellt den unschätzbaren Werth des Inhaltes der Religionslehre in der Weise an das Licht, daß die höhere

Natur der Offenbarungswahrheiten gegenüber den rein menschlichen Erkenntnissen auch den blödesten Augen sich zeigt und dem Menschen mit unwiderstehlicher Gewalt sich aufdrängt.

* Ueberraschend ist dieses fast bei jeder metaphysischen Begriffsbestimmung. Man hat zu diesem Zwecke nur die Productionen des heidnischen Geistes (mit Einschluß der neuern heidnischen Philosophie) mit den einfachen, klaren und bestimmten Angaben der Offenbarung zu vergleichen. Als die vorzüglichsten Beispiele können die verschiedenen Bestimmungen von Gott, von menschlicher Freiheit, vom Guten und Bösen, von Nothwendigkeit und von Unsterblichkeit dienen.

3. Durch die Metaphysik erhält die Religionslehre nicht nur die beste Gelegenheit, sondern auch einen sichern Maßstab, den wahren Werth, die Richtigkeit oder Falschheit, die Wahrheit oder Unwahrheit in den verschiedenartigen Systemen der Philosophie, so wie überhaupt in den menschlichen Erkenntnissen wahrzunehmen und zu beurtheilen.

* Dieser Dienst ist um so höher anzuschlagen, je schlimmer in Folge der sich drängenden philosophischen Systeme bereits die Begriffsverwirrung geworden ist. Schon ist es so weit gekommen, daß Diejenigen, welche in diese Systeme hineingerannt sind, einander nicht verstehen mögen. So treibt eine Welle die andere, ohne daß je eine Vereinigung vorauszusehen wäre. In diesem trüben Flusse steht nur die ewige, geoffenbarte Wahrheit der Religion, wie ein unerschütterlicher Fels, auf welchen nicht nur der gemeine gesunde Menschenverstand sich rettet, sondern an welchen sich auch die kühnern Schwimmer anklammern können, damit sie nicht in dem Strudel fortgerissen werden und in den Wogen untergehen. Die Aufgabe der Religionslehre aber ist es, ihren unerschütterlichen Fels möglichst Allen zur Rettung zu bieten und den in vorüberrauschenden Wogen sich vernehmlich zu machen. Hierzu ist ihr die Metaphysik ein treffliches Mittel.

§. 22. Werth der Religionslehre für die Metaphysik.

Die Metaphysik ist mehr als die andern Wissenschaften Irrthümern und Fehltritten offen. Da ihr Weg unausgesetzt an den Gränzen des menschlichen Wissens hinführt, kann es nicht fehlen,

daß viele ausgleiten und abirren. Und weil nun die ersten metaphysischen Bestimmungen wieder der Grund zu einer Reihe anderer, oft weit reichender Bestimmungen werden, so erhellt nicht nur der große Schaden, welcher durch sie angerichtet werden kann, sondern auch die Nothwendigkeit, auf ihrem Wege sicher geleitet zu werden. In dieser Hinsicht scheinen die wichtigen Dienste, welche die Religionslehre der Metaphysik leisten kann, von dieser nicht weniger gefordert, als von jener selbst geboten zu werden. „Wo die Noth am größten, da ist Gott am nächsten." Der Einfluß der Religionslehre macht sich hauptsächlich in folgenden Puncten geltend:

1. Einzelne Wahrheiten der Religionslehre sind für die Metaphysik eben so viele Anhaltspuncte, wornach sie ihren Gang richten, und am Ende den Werth ihrer eigenen Ergebnisse abmessen kann.

* Grundsatz ist es nemlich, daß keine metaphysische Bestimmung mit den ausgesprochenen Religionswahrheiten in Widerspruch treten darf. Ist ein solcher Widerspruch eingeschlossen, so ergibt sich nothwendig, daß auf Seiten der Metaphysik ein Fehler begangen worden sei, sintemalen die Wahrheit nicht mit sich selbst im Widerspruche stehen kann. Zu bemerken ist hierbei, daß ein wirklicher Widerspruch von uns nur in so weit behauptet werden kann, als die Herrschaft und das Gebiet unserer Vernunft geht. In der übernatürlichen Ordnung kann unsere Vernunft keinen Widerspruch behaupten wollen, eben weil diese Ordnung ihrem Kreise entrückt ist. So ist es z. B. kein Widerspruch, daß es drei göttliche Personen, aber nur Einen Gott gibt.

2. Die Religionslehre gibt, indem sie von uns möglichst verstanden werden will, von selbst Anleitung zu metaphysischer Geistesthätigkeit; sie gibt durch den Inhalt ihrer Lehren der Metaphysik nicht nur reichen Stoff, sondern nöthigt auch, dieses Stoffes uns in der entsprechenden Weise zu bemeistern.

* Aus dieser Rücksicht erklärt sich auch, warum die Metaphysik in der Heidenwelt auf so tiefer Stufe stehen bleiben mußte. Die Frage, welche am meisten zur Lösung drängte, das Wesen des Guten und des Bösen konnte weder von der Stoa, noch durch den Epikuräismus irgendwie genügend bestimmt werden. Beide Sy-

steme wurden von der Skepsis überholt, welche die Unmöglichkeit der Gewißheit zu ihrem Principe hatte. Der andern Fragen ist kaum zu gedenken. Wo sie dennoch gewagt worden, da verlor man sich entweder in sonderbare Vorstellungen, wie Plato mit seinen Ideen und mit der Unsterblichkeit der Seele, oder, was der gewöhnliche Fall ist, man gab der Einbildungskraft freien Spielraum in Mythen und Dichtungen. Die Erklärung dieser Mythen hat daher für uns, wie ein metaphysisches, so auch ein religiöses Interesse, da sie nemlich bei den Heiden ähnliche Dienste für die Metaphysik leisten mußten, welche uns durch die untrüglichen Wahrheiten der Religion geleistet werden.

3. Durch die Lehren unserer Religion wird uns erst eine vollständige Metaphysik möglich gemacht. Wie ihr der vollständige Stoff dargeboten und die nöthige Gewißheit bei den einzelnen Bestimmungen gegeben wird, so bildet sich damit auch zugleich der jeder Wissenschaft nothwendige Zusammenhang der einzelnen Theile. In der Religionslehre sind diese Theile nemlich schon zu einander in Zusammenhang gesetzt.

* Wie zerstreut liegen diese Theile z. B. in der Heidenwelt auseinander! In dieser Beziehung ist der hohe, unvergleichliche Werth des Christenthums im Gegensatze zu dem Heidenthume noch gar wenig betrachtet worden. Die Geschichte der Philosophie muß von einer ähnlichen Umwandlung der Welt durch das Christenthum berichten, wie die Geschichte der Völker und der Cultur. Im Grunde ist ja die ganze heidnische Philosophie nicht über die Physik hinausgekommen. Wie sie ihren Ausgangspunct in der äußern Natur hatte, so blieb sie auch an diese festgebannt, und harrte, wie alle Dinge, „auf die Erlösung."

§. 23. Literarisches.

4. Philologie.

§. 24. Begriff und Aufgabe der Philologie.

Philologie wird von uns hier in dem engern Sinne, als Sprachwissenschaft, verstanden, indem wir die andern Theile, welche

sonst mit in die Philologie als Fachstudium aufgenommen sind, von vornherein ausschließen. Der Gegenstand der philologischen Wissenschaft ist demnach die Sprache, sowohl im Allgemeinen, als der äußerlich vernehmbare Ausdruck der Gedanken, als auch im Besondern, insofern sie dem Raume und der Zeit nach in den verschiedensten Gestaltungen gelebt hat und noch fortwährend sich erhält und bildet. In letzterer Hinsicht ist die sogenannte classische Philologie nicht nur die verbreitetste, sondern auch die wichtigste; nemlich jene Abtheilung, welche die griechische und lateinische Sprache für sich nimmt. Neben der classischen Philologie steht die orientalische, welche den semitischen Sprachstamm, d. h. die arabische, hebräische, chaldäische und syrische Sprache begreift. Ferner sind in der letzten Zeit noch zwei andere Abtheilungen der Philologie gebildet worden: die Sanskritphilologie, welche die Sprachen Indiens behandelt, und die germanische, welche sich mit den verschiedenen Dialecten des Altdeutschen beschäftigt. Die Aufgabe, welche diesen verschiedenen Abtheilungen der Philologie, so wie allen noch ferner möglichen Abzweigungen derselben gestellt ist, leuchtet von selbst in die Augen; es handelt sich darum, die betreffenden einzelnen Sprachen gründlich kennen zu lernen, den Charakter ihres Baues und ihrer Bildungen zu erforschen und die in ihnen erzeugten Werke und Schriften sich möglichst eigen zu machen. In letzterer Beziehung führt die Philologie zu dem Lesen und der Erklärung der einzelnen Werke und muß, um eine vollständige Uebersicht des gegebenen Stoffes zu gewinnen, bei den einzelnen Sprachen und Völkern endlich zu einer Literaturgeschichte sich erweitern.

Bei genauerer Betrachtung der einzelnen Sprachen findet es sich, daß sowohl in ihrem Sprachstoffe, d. h. in den Buchstaben der einzelnen Wörter, als auch in ihrer Bildungsweise oder Form bald eine größere, bald eine geringere Aehnlichkeit oder Gleichheit herrschte, daß die eine vollkommner, die andere unvollkommner, die eine reicher, die andere ärmer, die eine älter, die andere jünger genannt werden könne. Demnach werden die Sprachen in verschiedene Sprachfamilien getheilt, in denen solche zusammengehören, welche sich durch ihre gemeinsamen Eigenthümlichkeiten von den andern

abgränzen. Die bedeutendsten Sprachstämme sind der indogermanische, zu welchem das Sanskrit und die classischen Sprachen sammt der deutschen gehören, und der semitische. In einer und derselben Sprachfamilie kommt wieder das höhere Alter und die größere Selbstständigkeit in Betracht, welche die einzelnen Sprachen im Verhältnisse zu einander an sich ausgeprägt haben. Hiernach unterscheidet man selbstständige oder Muttersprachen, und abgeleitete oder Töchtersprachen. Unter den abgeleiteten Sprachen liegt uns die Familie der romanischen am nächsten, d. h. derjenigen, welche vorzugsweise von der altrömischen oder lateinischen Sprache herstammen. Zu dieser gehören: das Italienische, Französische, Spanische, Portugiesische und Walachische.

Insofern die Sprachen nichts anderes, als der vernehmbare Ausdruck der menschlichen Gedanken sind, erscheinen sie alle insgesammt auch in einer und der nemlichen Verrichtung und unter denselben Gesetzen des Denkens begriffen. Auf dieser Seite erhebt sich die Frage nach dem allgemeinen Verhältnisse zwischen dem Denken und dem sprachlichen Ausdrucke, zwischen Gedanke und Wort. Das Wort erscheint als von dem Gedanken abhängig; es ist ein Erzeugniß der denkenden Kraft, oder des denkenden Geistes. Das ganze Gebiet dieses Verhältnisses wird von der Metaphysik der Sprache ausgemessen, welche ihrerseits wieder ein Theil der Sprachphilosophie ist. Sucht diese die für alle Sprachen giltigen Gesetze des Denkens auf, um zu bestimmen, wie sich dieselben in den einzelnen Sprachen auf verschiedene und ähnliche Weise ausgewirkt haben, so wird sie zur allgemeinen Grammatik. Hält sie sich dagegen mehr an einen gegebenen sprachlichen Stoff, um zu finden, welcher Einfluß diesem selbst in den Bildungen und Gestaltungen zugeschrieben werden müsse, so wird sie physiologische Sprachforschung. Es liegt auf der Hand, wie wichtig diese Theile der Sprachphilosophie, sowohl für die Grammatik im Allgemeinen, als auch insbesondere für die Etymologie und die Lexikographie sein müssen.

§. 25. Beziehungen zwischen Philologie und Religionslehre.

Zu gegenseitigen Beziehungen zwischen Philologie und Religionslehre bietet vor allem die Sprachphilosophie Stoff und Gelegenheit. Die alte Frage nach dem Ursprunge der Sprache stellt sich zuerst als gemeinsamer Berührungspunct dar. Die Sprachphilosophie, als deren Vertreter wir in dieser Beziehung W. v. Humboldt gelten lassen können, kommt zu dem Ergebnisse, daß der Ursprung der Sprache über ihren Bereich hinausliege; sie erkennt, daß derselbe selbst über die Menschheit hinausführe, also in Gott, als dem letzten und tiefsten Grunde, gesucht werden müsse. Auf diesem Puncte ergreift die Religionslehre die nach Hilfe ausgestreckte Hand; sie erzählt uns, daß Gott bei dem ersten Sprechen des Menschen mit thätig war.

Die ursprüngliche Einheit der Sprache ist ein zweiter Berührungspunct der Philologie und der Religionslehre. Je weiter die Sprachforschung vordringt, desto klarer erkennt sie die Nothwendigkeit dieser ursprünglichen Einheit, oder einer Ursprache. Zwar muß sie darauf verzichten, diese erste Ursprache unter den jetzigen Sprachen ausfindig zu machen; jene ist nicht mehr vorhanden, sondern in tausend Aeste und Zweige auseinandergegangen. Aehnlich ist ja auch das ursprüngliche Angesicht der Erde nicht geblieben, sondern hat unter mannigfachen Veränderungen die jetzige Gestalt angenommen. In der Religionslehre aber folgt die Eine Ursprache einfach aus dem Einen Paare der Stammältern des Menschengeschlechtes, aus der Schöpfung von Adam und Eva.

Was die wirklichen einzelnen Sprachen betrifft, so ergeben sich die gegenseitigen Beziehungen zwischen Philologie und Religionslehre schon einfach daraus, daß Gott sich der Sprache nicht nur als Mittel zu seiner Offenbarung bedient hat, sondern daß dieselbe auch noch fortwährend der Religionslehre als Mittel dienen muß, sowohl sich zu erhalten, als sich fortzupflanzen, sowohl auf den einzelnen Menschen lebendig einzuwirken, als auch sich immer weiter auszubreiten, sowohl sich selbst rein und unverfälscht zu bewahren, als auch die feindlichen Irrthümer von ihrer Falschheit zu überführen. In dem Institute,

welches den Zweck hat, die Religionslehre bei allen Völkern des Erdkreises zu verbreiten, in der Propaganda zu Rom, sehen wir auch die meisten Sprachen nebeneinander studirt und gesprochen.

Vor allen aber ist es das Lateinische, Griechische und Hebräische, zu welchem die Religionslehre in näherm Verhältnisse steht. In diesen Sprachen sind nemlich theils ihre heiligsten Urkunden, die göttlichen Schriften des alten und neuen Testamentes, geschrieben, theils haben sie der Kirche von jeher als ihre besondere Sprache gedient. Dadurch sind diese Sprachen gleichsam geheiligt und haben einen unvergänglichen Werth, so daß sie niemals untergehen können. Bemerkenswerth ist es in dieser Hinsicht, daß die griechische und lateinische Sprache zugleich auch die classische Philologie bilden.

§. 26. Nutzen der Philologie für die Religionslehre.

Der Nutzen, welchen die Religionslehre aus der Philologie zieht, ist ein äußerer und innerer. Der äußere Nutzen ist vornemlich folgender:

1. Die Philologie ist für die Religionslehre ein Mittel, ihre heiligsten Urkunden und Quellen kennen zu lernen.

* Das Verständniß der Schriften des alten und neuen Testamentes in der Ursprache ist außer anderm auch in sprachlicher Rücksicht schwierig; nur die Philologie kann diese Schwierigkeiten heben. Diese Wissenschaft führt aber nicht nur zu der bloßen Kenntniß der Wörter, sondern sie gibt zugleich auch wichtige Regeln für die Erklärung und Auslegung der Schriften: Hermeneutik. Ferner leistet sie für die Kritik des Textes wichtige Dienste, indem sie die allgemeinen Grundsätze, wornach der ursprüngliche ächte Text bestimmt wird, festsetzt. Noch größer erscheint dieser ganze Nutzen, welchen die Religionslehre der Philologie verdankt, wenn man erwägt, daß außer der Bibel auch alle Beschlüsse der Kirchenconcilien, so wie alle Schriften der Kirchenväter und der ersten kirchlichen Schriftsteller, nebst den in der Kirche gebräuchlichen Gebeten in den classischen Sprachen abgefaßt sind. Die Philologie ist daher für die Kirche unentbehrlich, und Alle, welche Diener der Kirche werden wollen, sind zu dem Studium der classischen Philologie genöthigt.

2. Die Sprachwissenschaft, welche zur Kenntniß der fremden Sprachen hinleitet, ist für die Religionslehre ein Mittel, sich immer weiter hin zu den fremden Völkern zu verbreiten.

* Die Missionsanstalten zeigen uns dies auf das augenfälligste. Oft dauert es lange, bis der angehende Missionär in der Erlernung der fremden Sprache so weit fortgeschritten ist, daß er die Predigt des Evangeliums in dem fremden Lande beginnen kann. Wie viele Völker wären schon mit der christlichen Lehre beglückt worden, wenn die Kenntniß ihrer Sprachen nicht so viele Schwierigkeit machte! Was den Aposteln am ersten Pfingstfeste der heilige Geist verlieh, muß jetzt, was das Verständniß der Sprache angeht, die Philologie ersetzen.

3. Indem die Philologie auch den rechten Gebrauch der Sprache lehrt, wird sie für die Religionslehre ein Mittel, ihren Wahrheiten den rechten Ausdruck zu geben, so daß diese einerseits von den Gläubigen immer besser verstanden und deutlicher begriffen, andererseits bereitwilliger angehört und in das Herz aufgenommen werden.

* Dieser Nutzen kommt vor allem den Religionslehrern und Kanzelrednern zu Statten. Durch gute Sprachstudien lernen diese bei ihren Vorträgen sich klar und bestimmt ausdrücken; sie lernen zweideutige Ausdrücke, welche Mißverständnisse veranlassen können, sorgfältig vermeiden; sie lernen den einzelnen Lehren jedesmal die passendste und entsprechendste Form geben, so daß ihr Wort nicht in den Wind gesprochen wird, sondern stets den Boden findet, in welchen es als fruchtbringender Samen sich hinabsenkt; sie lernen endlich die Gemüther der Menschen für die Wahrheit gewinnen, begeistern und erheben, rühren und fromm stimmen, zu guten Vorsätzen und Entschlüssen bewegen.

4. Auch für die Reinerhaltung der Lehre und für Abwehrung schädlicher Irrthümer kann die Philologie nicht unwichtige Dienste thun; dies ist besonders der Fall, wenn es sich um die stricte Bedeutung einzelner Worte oder Ausdrücke handelt.

* Die Religionslehre hat viele Ausdrücke dieser Art, welche nie genug in ihrer reinen ursprünglichen Bedeutung festgehalten werden können. Würde diesen im Verlaufe der Zeit ein anderer Sinn un-

tergeschoben, so wäre es um die Wahrheit der Lehre selbst gethan. Am reichsten ist an solchen Kernausdrücken die scholastische Theologie.

Der innere Nutzen, welcher der Religionslehre aus der Sprachwissenschaft erwächst, ist als eine Frucht der Sprachphilosophie anzusehen. In ihren letzten Ergebnissen bietet diese nemlich eben so viele Beweise für die Wahrheit der Religionslehre dar. Der erste Ursprung der Sprache überhaupt bestätigt nicht weniger die biblische Erzählung, als die Eine Ursprache, zu deren Annahme sich die Wissenschaft mehr und mehr hingetrieben sieht. Je mehr es den einzelnen Theilen der Sprachphilosophie, insbesondere der Metaphysik, gelingt, die ihnen gestellten Fragen gründlich zu beantworten, um so mehr Zeugnisse werden wir dadurch für die Wahrheit unserer Religion erhalten.

§. 27. Werth der Religionslehre für die Philologie.

Die Philologie verdankt auch ihrerseits der Religionslehre manche große Vortheile. Diese Vortheile lassen sich ebenfalls wohl in äußere und innere unterscheiden. Als äußere Vortheile sind vorzüglich folgende zu nennen:

1. Die Religionslehre ist, wenn nicht die Mutter, so doch wenigstens die Amme der Philologie gewesen. Die Geschichte der Philologie erzählt, mit welcher Noth diese Wissenschaft in den gewaltsamen Stürmen des Mittelalters allein durch die Kirche vom Untergange gerettet worden ist.

* Daß die Kenntniß der griechischen und lateinischen Sprache nicht unterging, daß die classischen Meisterwerke dieser Sprachen uns erhalten wurden, verdanken wir einzig dem wohlthätigen und mächtig eingreifenden Einflusse des Christenthums. Die Züge der wilden Barbaren, welche damals Europa überschwemmten, bezeichneten ihren Gang, wie mit Feuer und Blut, so auch mit Zerstörung aller Bildung und Wissenschaft. Ihnen trat das Christenthum entgegen, indem es rettete, was zu retten war, ja indem es selbst die rohen Völker nach und nach für die Bildung empfänglich machte. Wie lange Zeit waren nur die Geistlichen des Schreibens mächtig!

Vor allen leisteten die Klöster Großes durch ihre Schulen — damals die einzigen — und durch das Abschreiben der Bücher — die Buchdruckerkunst ward erst viel später erfunden. Wie manche Mönche haben sich die Augen blind geschrieben, um von einer undankbaren Nachwelt — verspottet zu werden.

2. Die Religionslehre befördert und erweitert fortwährend noch, ohne Unterlaß, das Studium der Philologie.

* Zuerst setzt schon das Studium der Theologie immer eine lange und eifrige Beschäftigung mit der Philologie voraus; je tiefer der Theologe in die Quellen seiner Wissenschaft eindringen will, desto gründlichere und umfassendere philologische Kenntnisse werden von ihm gefordert. Außer der classischen Philologie macht aber die Religionslehre auch das Studium aller Sprachen gleichsam nothwendig. Sie bedarf der Bildung in der Muttersprache, um die Gläubigen der Kirche zu belehren, zu erbauen und zu leiten. Sie muß alle fremden Sprachen sich möglichst aneignen, um den Auftrag des Herrn zu erfüllen: „Gehet in alle Welt, lehret alle Völker und taufet sieim Namen des Vaters, des Sohnes und des heiligen Geistes!" Deßhalb wird die Philologie am umfassendsten in der Propaganda betrieben.

3. Die Religionslehre sichert der philologischen Wissenschaft in alle Zukunft das Bestehen und führt sie durch alle gefahrdrohende Stürme der Zeit wohlbehalten und siegreich hindurch.

* Die Schulbänke der Philologie stehen nicht so fest, daß sie nicht alles äußern Schutzes bedürften. Die Revolution, welche mit Gott auch alle rein geistigen Güter verläugnet, zeigt nicht weniger Lust, an ihnen zu rütteln, als es der Despotie eines rohen Gewalthabers einfallen kann, sie ganz umzustürzen. Bei allen möglichen Begebnissen aber wird die Religionslehre mit schützendem Schilde vor die Philologie treten und sie, wenn es nöthig werden sollte, zum zweitenmale von dem Untergange retten.

4. Die Religionslehre gibt der Philologie dadurch, daß sie ihre Arbeiten in Dienst nimmt, zugleich eine höhere Aufgabe und einen erhabnern Zweck.

* In dieser Rücksicht wird die philologische Wissenschaft nicht

nur gegen feindselige Angriffe geschützt und gedeckt, sondern ihr Studium erhält dadurch auch einen Beweggrund, der ihm anhaltende und unwandelbare Begeisterung sichert. Die Philologie ohne dieses höhere Motiv kann kaum zeitlich, viel weniger ewig selig machen.

Dieser letztere Punct hat für die philologische Wissenschaft nicht blos einen äußern, sondern auch schon einen großen innern Werth. Sie wird dadurch mit neuem Leben und frischem Feuer erfüllt. Andere unschätzbare Dienste für diese Wissenschaft, als solche, leistet aber die Religionslehre vorzüglich in jenen Puncten, wo ihre untrüglichen Wahrheiten und die Probleme der philosophischen Sprachforschung sich berühren. Hier erhält die Sprachforschung kostbare Fingerzeige, nach welchen sie ihr bestimmtes Ziel sich stecken und den Gang ihrer Untersuchungen sicher einrichten kann. Die Fragen nach dem ersten Ursprunge der Sprache überhaupt, nach der ursprünglichen Einheit oder Vielheit der Sprachen, nach dem geschichtlichen Bildungsgange und der ganzen Entwicklung der Sprache im Allgemeinen, werden mehr oder weniger auch von der Religionslehre beantwortet, und zwar in sicherer und untrüglicher Weise. Sogar der Thurmbau in Babel ist in dieser Beziehung nicht ohne Bedeutung.

§. 28. Literar-historische Bemerkungen.

Die Anfänge der philologischen Bestrebungen reichen bis auf die alten Griechen zurück. Am eifrigsten und erfolgreichsten wirkten die Alexandriner, welche dazu vorzüglich durch die großartige Sammlung der alexandrinischen Bibliothek veranlaßt wurden. Hier war es der Bibliothekar Eratosthenes, welcher sich zuerst in unserm Sinne Philolog nannte; wogegen φιλόλογος früher ein Beiwort der Athener gewesen war, in der Bedeutung: „geschwätzig." Von den Griechen zweigte sich später, besonders seit Augustus, ein großer Ast dieser gelehrten Thätigkeit nach Rom ab. In Folge der beginnenden großen Völkerwanderungen jedoch mußte dies Studium, welchem ohnedies noch die Fülle des Stoffes abging, vor den dringendern Interessen zurückweichen; während des Mittelalters fand

es nur in den Klöstern seine rettende Arche. Eine neue Epoche begann seit dem Falle Constantinopels durch die Türken, 1453, besonders unter dem für die Classicität eingenommenen Papste Leo X. Die aus Constantinopel geflüchteten Griechen brachten die Kenntniß und die Schätze ihrer Sprache mit; jetzt wurden Bibliotheken gegründet in Rom, Florenz, Venedig, Neapel, Mailand; vorzüglich durch Petrarka ward die auflodernde Begeisterung auch auf das Lateinische geleitet. Freilich galt es dieser Zeit als höchste Aufgabe, nur die alte Literatur und Kunst zu reproduciren. Aus Italien aber verbreitete sich bald diese Begeisterung in alle christlichen Länder. In Frankreich gestaltete sich dieselbe zu einer großartigen Polyhistorie (Henricus Stephanus, J. Scaliger). In Holland erhob sich endlich die Philologie zu einem besondern Fache und die holländische Philologenschule steht noch jetzt durch den Reichthum ihres antiquarischen Wissens in wohlverdientem Rufe. Mit Holland hängt durch Bentley die englische Schule zusammen, welche sich schon mehr durch rationale Forschung auszeichnete. Beinahe mit diesen gleichzeitig lieferte endlich auch Deutschland seinen Tribut und die deutschen Philologen genießen gegenwärtig, neben einzelnen italienischen und englischen Gelehrten, in der philologischen Wissenschaft das größte Ansehen.

Was die philologische Wissenschaft selbst betrifft, so sind darin mehrere Richtungen zu bemerken. Am weitesten auseinander stehen die philosophische oder allgemeine Sprachforschung und die Vertreter und Gönner einer einzelnen Sprache. Die philosophische Sprachforschung ist insbesondere durch die Kenntniß des Sanskrit in Aufschwung gekommen, welche Sprache sich als die im indogermanischen Sprachstamme älteste und ursprünglichste erwies. Bopp. Die daher gewonnenen Ergebnisse wurden sofort auf die einzelnen Sprachen dieser Familie, mit mehr oder minder Glück, angewandt. Zugleich wurden die semitischen Sprachen derselben Betrachtung unterzogen. Indem zugleich die Kenntniß von Sprachen ganz abweichenden Charakters, des Chinesischen, Tibetanischen u. s. w. ins Unabsehbare sich erweiterte, wurde der Gesichtspunct der philosophischen Sprachforschung stets höher gerückt, bis auf Wilhelm

von Humboldt und Wüllner. Inzwischen wurden durch diese Fortschritte die Gelehrten der andern Richtung zu neuer Rührigkeit getrieben. Gegenseitige Befeindungen blieben nicht aus. Doch sieht sich die Philologenschule Hermanns in Deutschland immer mehr genöthigt, die andere Richtung, so viel als möglich und thunlich ist, in sich aufzunehmen. In der Wirklichkeit ist ja auch dem ganzen Sprachstudium ein und dasselbe Ziel gesteckt, nemlich die Natur und das Wesen des menschlichen Geistes in seinen vernehmbaren Aeußerungen in der Sprache stets gründlicher zu erforschen und kennen zu lernen. Dazu bedarf es sowohl der sorgsamsten Bearbeitung der einzelnen Sprachen, als eben so vieler nothwendiger Bausteine für das ganze Werk, als auch der Zusammenfügung der einzelnen Bausteine zur Vollendung des herrlichen Baues.

Dr. Stiefelhagen.

5.

Zur Geschichte des Büchleins, welches man gewöhnlich die „Nachfolge Christi" nennt, nebst dem nach zwei bisher nicht benützten Handschriften mitgetheilten Texte des von Liebner 1842 herausgegebenen sogenannten zweiten Buches der „Nachfolge Christi," dessen wahrer Verfasser angegeben wird.

(Schluß.)

§. 17. Ueber das von Liebner 1842 herausgegebene sogenannte zweite Buch der „Nachfolge Christi."

Bis heran haben wir, um uns der Worte des Apostels zu bedienen, mit Waffen in der Rechten und mit Waffen in der Linken dem Mönche „des Bergklosters von Wundern [138])" das Eigenthum eines Werkes zu wahren gesucht, welches ihm ein schlecht angebrachter Speculationsgeist, eine gränzenlose Unwissenheit, eine ohne

---

[138]) Rosweijd l. l. S. 515, Note 14.

irgend einen haltbaren Grund erhobene Ansprache auf unverdienten Ruhm, eine eben so lächerliche, als schamlose Ordens- oder nationale Eifersüchtelei haben nehmen wollen. Die Aufgabe, welche jetzt ihrer Lösung von unserer Hand entgegen sieht, ist eine ganz entgegengesetzte. Hier müssen wir dem Thomas ein Werk absprechen und dasselbe seinem rechtmäßigen Herrn zuweisen. Ehe wir an dieses Geschäft, welches sich eben so kurz, als leicht vollziehen läßt, uns begeben, ist es nothwendig, in wenigen Worten dem Leser vorzuführen, was über die Entdeckung und Veröffentlichung dieser Schrift Malou [139]) uns mittheilt.

Der Director Ferdinand Ranke entdeckte in einer Handschrift des Quedlinburg'schen Gymnasiums eine asketische Abhandlung, welche betitelt ist: „das zweite Buch der Nachfolge" und die zwischen dem ersten und zweiten Buche der „Nachfolge," wie wir diese beiden Bücher in allen Ausgaben derselben finden, ihren Platz einnimmt. Professor Dr. Liebner machte in dem Pfingstprogramme der Göttinger Universität 1842 das ihm von Ranke mitgetheilte Werkchen bekannt. Er behielt den Titel des Werkchens bei, wie er ihn in der Handschrift vorfand; in der Vorrede äußerte er, ohne es zu wagen, dem Thomas entschieden dieses Werkchen zu zuerkennen, die Meinung, Thomas habe dasselbe aus den Schriften seiner Lehrer gezogen und es so verfaßt, wie es die Quedlinburg'sche Handschrift enthält. Malou hat a. a. O. richtig erkannt, daß wohl eine gewisse Verwandtschaft zwischen dem Verfasser dieses Werkchens und der Deventer Schule bestehe, daß aber „l'enchaînement des idées, la suite du discours, la construction de la phrase, le ton et le style" desselben nothwendig auf einen ganz andern Verfasser, als auf Thomas von Kempen, hinweisen. Er meint, daß eine Nachlässigkeit oder Caprice des Librarius diesem Werkchen jene Stelle, die es jetzt einnimmt, angewiesen, jenen Titel, den es jetzt trägt, beigelegt habe; eine Stelle und ein Titel, welche die ältesten und die am meisten authentischen Handschriften ihm verweigern.

---

139) l. l. S. 212—213.

§. 18. Handschriftliche Nachweisung des wahren Verfassers dieses Werkchens.

Wer ist der Verfasser jenes Werkchens? Es ist jener Mann, der auf die Entwicklung und Entfaltung (um in der Sprache der h. Schriften zu reden) des innern, des geistigen Menschen in dem Vater der Deventer Schule einen nicht gering anzuschlagenden Einfluß ausgeübt hat. Es ist jener Mann, der zu Gerhard Groote in dem innigsten und zartesten Verhältnisse gestanden. Es ist jener Mann, der Groote's Beichtvater gewesen war, während dessen Studienzeit zu Paris, der als Prior der Karthause Monnickenhuysen (spr. Monnickenhäusen) bei Arnheim, in welcher Groote sich für eine Zeitlang in die Einsamkeit zurückgezogen hatte, wiederum von ihm als sein Leiter und Führer in der Wissenschaft der Heiligen und als sein Gewissensrath erkoren wurde [140]). Jeder sieht jetzt, daß ich Heinrich Aeger (oder Eger) oder Heinrich von Calcar meine, welchem Mabillon und Gence, wie oben bemerkt wurde, die Ehre, Verfasser der „Nachfolge Christi" zu sein, zuerkennen wollten.

Der Beweis dafür? Diesen liefert uns jene Handschrift, von der wir oben §. 11 unter c gesprochen haben und die wir unten vollständig beschreiben werden. In dieser führt die Nummer 4981 folgenden Titel: „**Quidam utilis tractatus proficere volentibus compositus a quodam carthusiense nomine calcar primo de exercicionis compunctionis capitulum primum.**" Siehe da den wahren Verfasser dieses sogenannten „zweiten Buches der Nachfolge."

Hätte man auch schon vor uns Das wissen können, ohne die erwähnte Handschrift gesehen zu haben? Allerdings. Wo hätte man das denn erfahren können? In einem Werke, welches man freilich „ein wenig unverdauet" genannt hat, in der, so oft von uns angeführten: **Moralis certitudo** etc. von Eusebius Amort, aus dem

---

140) Vgl. Thomas in der vita Gerardi Magni cap IV. S. 4. Tom. III. Oper. omn.; Paquot l. l. Thl. 4. S. 346—347.

Briefe des schon genannten Karthäuser-Priors Bruno Peda an den Prior des Regulierenklosters St. Martin zu Löwen, Bosman, auf S. 135; in der über diese Handschrift von dem Notar Eyckermans angefertigten Beschreibung auf S. 141: „Liber secundus etc." Nummer 5. — Wo noch mehr? Die als merkwürdig bezeichneten Facsimile's desselben Werkes unter Nummer 16, die Nummer 5, auf welcher freilich: „Volene" anstatt: „Volens" sich findet, würden haben lehren können, wer der Verfasser sei. Indessen hat schon Ennius gesagt: „Quod ante pedes est, nemo videt."

Aber wie konnte man dieser Abhandlung den Titel des „zweiten Buches der Nachfolge" geben? Ich denke so. Das ächte zweite Buch, wie wir es in allen Ausgaben der „Nachfolge" finden, füllt in der §. 11 unter b beschriebenen Handschrift Fol. 27ᵇ—39ᵇ. Das sogenannte zweite Buch der „Nachfolge" nimmt in der von uns bezeichneten Handschrift Fol. 116ᵃ—123ᵇ ein; jedoch enthält ein Blatt dieser Handschrift c weit mehr, als ein Blatt der Handschrift b; und zwar um so viel mehr, daß unser sogenanntes zweites Buch eben so viele Blätter bedecken würde, wie das ächte zweite Buch, wenn sie in derselben Weise geschrieben würden. Die vier Tractätchen nun, welche unsere jetzt sogenannte „Nachfolge" bilden, sind, wie oben gezeigt wurde, successive herausgegeben und verbreitet. In irgend einer Bibliothek irgend eines Ordenshauses besaß man jenes Tractätchen, welches das ächte, jetzige zweite Buch der Nachfolge ist, doppelt; man ließ auf den Pergamentblättern, welche das ächte zweite Buch der Nachfolge bedeckten, dieses (wie das ja häufig geschah und wie fast jede größere Bibliothek von Handschriften solche Codices besitzt, auf denen die erste Schrift vernichtet ist) verschwinden, ließ jedoch den schon gefertigten Titel des ächten zweiten Buches stehen und schrieb das sogenannte zweite Buch auf dasselbe. Nichts ist natürlicher, einfacher und begründeter, als dieser unser Erklärungsversuch.

Wie kamen die Bücher „der Nachfolge" in die Gegend von Quedlinburg? Wahrscheinlich, oder vielmehr sicher durch die Brüder der vita communis, welche in Rostock [141]) ein Haus besaßen, oder

[141]) Vgl. Delprat l. l. S. 158. — Andere Exercitien von Gerhard von Delft erwähnt das Chronic. Windesh. S. 369.

durch die Karthäuser. — Aber meldet uns die Geschichte von diesem Heinrich Aeger oder Heinrich von Calcar auch Etwas? Allerdings, wie dieses zeigen wird

§. 19.

Heinrich Aeger oder Eger erblickte 1328 in Calcar[142]), einer Stadt des Herzogthums Cleve, das Licht der Welt. Seine Studien machte er theilweise an der Universität zu Paris, an der er sich den Grad eines Baccalaureus in der Theologie erwarb. Er trat hierauf als Docent an derselben Universität auf und erhielt ein Canonicat an der St. Georgskirche zu Cöln und ein anderes an der Collegiatkirche des heiligen Suibertus zu Kaiserswerth. Aber vom heiligen Geiste zu einem vollkommenern Leben berufen, entsagte er allen Aemtern und Beneficien, und trat als Novize in die Karthause der heiligen Barbara zu Cöln ein. In diesem Hause legte er im achtunddreißigsten Jahre seines Alters die feierlichen Ordensgelübde ab. Nach Verlauf von ungefähr zwanzig Monaten wurde er Prior der Karthause Monnickenhuysen bei Arnheim. Fünf Jahre später, etwa um 1373, wurde ihm die Leitung der neuerrichteten Karthause zu Ruremonde übertragen. Bis zu seiner Ernennung als Prior der Karthause zu Cöln um 1378 stand er der Ruremonde'schen Karthause vor. Sieben Jahre wartete er seines Amtes zu Cöln. Zur selben Zeit war er Visitator der Karthausen in der Piccardie und in Deutschland; ein Amt, das er zwanzig Jahre hindurch bekleidete. Ebenso war er, während derselben zwanzig Jahre, apostolischer Commissarius oder Delegat, um von den päpstlichen Reservatfällen zu absolviren und die nothwendigen Dispensen zu ertheilen. Es war eine traurige Zeit, da die Kirche unter den Wehen eines Schisma's gebückt ging, an dem auch manche Häuser seines Ordens sich betheiligten.

Voll des heiligen Geistes, beseelt von jenem Eifer für Gottes Ehre, für das Heil der ganzen Kirche und das Wohl jedes Ein-

142) Wie die Geschichte der Windesheimer Congregation und die der Brüder der vita communis lehrt, lieferte Calcar beiden Genossenschaften manches ausgezeichnete Mitglied.

zelnen, wie er in den Herzen der ausgezeichneten Söhne der Kirche stets glüht, besuchte er jedes Jahr die genannten Provinzen und sogar noch die von Frankreich; eben so besuchte er die Karthause zu Prag und jene zu Brünn in Mähren. Sodann war er zwölf ganze Jahre Prior der damals noch sehr armen Karthause zu Straßburg, welche indessen in der Freigebigkeit seiner Aeltern eine Quelle fand, aus welcher ihr zur Bestreitung ihrer Subsistenzkosten keine geringen Summen zuflossen.

Seine große Frömmigkeit war das Musterbild für seine Hausgenossen, deren Liebe er sich durch seine wahrhaft väterliche Besorgtheit für sie im höchsten Grade erwarb. Sein liebevolles Herz ließ seine gesegnete Wirksamkeit keine Grenzen kennen. Eine gar große Zahl von Personen jeglichen Alters aus allen Ständen erkannte dankbar in ihm ihren Retter vom Verderben, ihren Führer zu neuem Leben in Christus. An gar Viele von Jenen, die er für ihren Heiland wieder gewonnen hatte, richtete er manchen Brief, um sie zu trösten, zu ermuthigen. Andere Briefe richtete er an andere Personen, um ihnen ihre an ihn gestellten Fragen zu beantworten, ihre Zweifel zu lösen.

Fünf allgemeinen Capiteln seines Ordens wohnte er als Definitor bei; dreimal war er bei denselben der Orator, oder die Person, welche mit einer Rede das Capitel zu eröffnen hat.

Um das Jahr 1397 suchte er seine Entlassung als Prior in Straßburg nach. Er zog sich in die Karthause zu Cöln zurück, wo er einzig den Uebungen der Frömmigkeit oblag. Im Anfange des Jahres 1408 erlitt er einen Anfall von Lähmung, welcher ihn am 20. December desselben Jahres [143]) zu Grabe führte, reich beladen, wie er war, um der Worte des Apostels uns zu bedienen, reich beladen mit den Früchten der Gerechtigkeit, gewirkt durch Christus Jesus, zu Gottes Preis und Ehre. Achtzig Jahre voll Mühen und Arbeiten waren über ihn hingegangen; dreiundvierzig Jahre waren bei seinem Tode verflossen, seit seinem Eintritte in den Ordensstand.

---

[143]) Nicht 1448, wie Manche falsch behaupten. Vgl. Amort: Moral. certit. S. 132 und 134.

Von ihm rühmte man stets, daß er ein in den theologischen Wissenschaften, wie in den sogenannten Humanioribus, sehr erfahrener Mann sei. Er war ein bewährter Seelenführer, und nicht minder geeignet, um in weltlichen Angelegenheiten das gewünschte Ziel schnell und sicher zu erreichen. Ueber das ganze Aeußere des Mannes war ein solcher Liebreiz verbreitet, daß er Alle entzückte, Aller Herzen sich gewann, die je mit ihm in Berührung kamen. Er verschied im Geruche der Heiligkeit, in Folge dessen der Vater Canisius kein Bedenken trug, ihm eine Stelle in seinem deutschen Martyrologium einzuräumen [144]).

Paquot führt folgende Werke von ihm an:

1. **Epistola de rebus diversis tractans in fol.** Dieser Brief scheint gedruckt zu sein; vgl. Theod. Spizelii Scriptores bibliothecar. arcanis retectis. Aug. Vindelic. 1668 in 8.

2. **Psalterium B. Virginis, 150 dictiones continens.**

Dieses Werkchen hat Petrejus in seine Biblioth. Carthusian. S. 133 und 134 aufgenommen. Er hat noch ein anderes Werkchen unter demselben Titel veröffentlicht.

Die jetzt folgenden Werke sind nie durch den Druck bekannt gemacht worden, wie Paquot bemerkt, in dessen Tagen sie größtentheils als Handschriften in der Bibliothek der Karthause zu Cöln aufbewahrt wurden. Der Merkwürdigkeit wegen theilen wir jetzt Paquots eigene Worte mit:

„a) Contemplatio quae dicitur metrica Theoria.

b) Sermones Capitulares breves. Cotté Oo 16.

c) De holocausto quotidiano spiritualis exercitii.

---

144) Vgl. Fabric. Biblioth. med. et inf. Latinit. ed. Mansi, Tom. III S. 233; Foppens Biblioth. Belg. Tom. I. S. 451; Dorlandi Chron. Cartus. Lib. 5. cap. 10. S. 125; Petreji Biblioth. Cartus. S. 131—134; Harzheim Biblioth. Colon. S. 117 (ex Michaelis Moerekens Cartusiographia manuscripta et MSS. Coloniens., Argentinens. etc. etc.); Paquot l. l. Thl. 4 S. 88—91.

d) Scala spiritualis exercitii, per modum orationis.

e) Collatio pro eligendo priore.

f) Liber exhortationis ad Petrum quendam Carthusiae Confluentinae Religiosum.

g) Responsio ad epistolam Gerlaci, Prioris Carthusiae Confluentinae.

h) Exercitatorium ad Monachos.

i) Modus faciendi Collationes more Carthusiano.

k) Epistolae variae ad diversos.

l) De ortu ac progressu ordinis Cartusiensis. Cotté O. n. 197. 4°. It. dans la Bibliothèque de Bâle, 4°. Cotté K. It. chez les Chartreux de Ruremonde.

m) Cantuagium de Musica, lib. I.

n) Loquagium de Rhetorica, lib. I.

o) De continentiis et distinctione scientiarum."

Von dem unter l genannten Werke befinden sich Auszüge bei Martene: Vet. Mon. IX. S. 158. Einen Brief von Gerlacus an Heinrich von Calcar und des Letztern Antwort an den Erstern enthält auch die Nummer 3022 der Brüsseler Bibliothek, in welcher einige, jedoch nur allbekannte biographische Notizen beigefügt sind. Die Briefe und Tractate, welche sich ehemals in der Karthause zu Straßburg befanden, sind bei Amort: Moral. cert. S. 133 u. ff. angeführt. Sie werden noch in Straßburg auf der Stadtbibliothek sich befinden. Wenigstens hat man sie Gence, wie er selbst l. l. S. XXXI berichtet, von Straßburg nach Paris zur Benutzung gesandt, jedoch sagt er von ihnen: „. . . . . (epistolae Henrici Calcariensis) nihil de auctore aut libro De Imitatione agere vel sapere videntur." Seine „Chronica Priorum Domus maioris Carthusiae" findet sich in der §. 11 a beschriebenen Handschrift.

§. 20. Inhalt des sogenannten zweiten Buches der „Nachfolge." Verhältniß der Exercitia spiritualia sancti Ignatii de Loyola zu den Exercitiis der Deventer Schule.

Dieses Werkchen enthält theilweise ein sogenanntes „Exercitium spirituale," in welchem jedoch nicht gerade ganz systematisch die sogenannten drei Wege, die via purgativa, illuminativa, unitiva sich vorfinden. Diese drei Stufen, oder gewöhnlich Wege genannt, finden sich schon bei dem Pseudo-Dionysius Areopagita [145]), später bei Bonaventura und Andern. Vor Allem waren solche Exercitia bei der Deventer Schule im Gebrauch; unter den Werken von Thomas selbst findet sich ein solches von ihm geschriebenes Exercitium [146]); andere Exercitia theilt uns Thomas, jedoch nur theilweise, mit: von Lubertus Berner; von Johannes Ketel, am Schlusse der vita eines Jeden [147]). Das „Breviloquium pro danda occasione spiritualis exercitii" von Gerlacus haben wir oben in der 89. Note erwähnt [148]). „Quaedam devota exercitia Theodorici Herxen" werden von Clarisse angeführt [149]). Das wichtigste aller Exercitien aber ist der in der 133. Note unter Nummer 1 erwähnte „Tractatulus etc." des Florentius Radewijns, den ich in einer Abschrift besitze; ein hochwürdigster Herr wird denselben zur gelegenen Zeit veröffentlichen. Ich theile den Anfang hier mit: Multum valet ad perfectionem sanctitatis scire intencionem dirigere ad eam quaerendam et studium suum ad hoc ordinare. In tantum ut aliquis faciliori labore quoad corporale exercicium maiores mentales virtutes obtineat qui scit prudenter disponere gressus suos, quam alius difficiliori labore. Exemplum de quolibet perito artifice qui melius et cicius et

---

[145]) Theolog. mystic. cap. 1.
[146]) Oper. omn. Tom. II. S. 198. u. ff.
[147]) Oper. omn. Tom. III. S. 87 u. ff.; S. 105 u. ff.
[148]) Vgl. Chronic. Windesh. S. 522 und 532.
[149]) L. l. Decl. 1. S. 397.

levius operatur opus quodcumque quam alter imperitus cum labore multo." Dieser „Tractatulus enthält die via purgativa und illuminativa."

Wozu soll das bis jetzt Gesagte dienen? Zu Nichts mehr und weniger, als um zu zeigen, daß schon vor dem heiligen Ignatius de Loyola die „Exercitia spiritualia" in Uebung waren.

Aber kannte der heilige Ignatius auch wohl diese Werkchen der Brüder der vita communis, oder wenigstens doch deren Uebungen, da er jene nur in einer Uebersetzung verstehen konnte? Und welches ist das Verhältniß seiner „Exercitia spiritualia" zu denen der Brüder der vita communis?

Wir unsern Theils glauben, daß er sie kannte, da an vielen Stellen eine gar merkwürdige Uebereinstimmung stattfindet zwischen den Exercitien des Ignatius und dem genannten „Tractatulus" des Florentius Radewijns. Wie aber kamen diese Exercitia der Brüder vitae communis zu seiner Kenntniß? Mag es sich mit der von Lindeborn: Histor. episcopat. Daventr. S. 146—150 erwähnten quarta propago, nemlich der „Lusitana," der Brüder der vita communis verhalten, wie es will, da Delprat l. l. S. 163 deren Existenz bezweifelt: so gab es Wege genug, wie ihm diese bekannt werden konnten. In die Auffuchung derselben sich zu ergehen, ist eine unnöthige und überflüssige Mühe. Zu Paris wurde Ignatius bei den Brüdern gebildet, und die Regel, welche der Doctor der Universität zu Paris, Johann Randonck, ein großer Beförderer dieser Genossenschaft der vita communis, dem von ihm den Brüdern besorgten Hause gab, soll dem heiligen Ignatius den Plan zur Gründung seines Ordens an die Hand gegeben haben [150]).

Doch genug davon. Es erübrigt uns noch, in wenigen Worten das Verhältniß der Ignatianischen Exercitien zu denen der Brüder zu bestimmen. Während die Deventer Schule in ihren Exercitien

[150]) Boulaei Histor. Universit. Paris. Tom. VI. S. 948—949. — Die Behauptung der Benedictiner, daß der heilige Ignatius in dem Kloster auf dem Monte Cassino seine Exercitien und Constitutionen gefunden habe, und andere derartige unbewiesene Behauptungen haben verschiedene Mitglieder des Ordens sattsam widerlegt.

die Bilder, deren sie sich bediente, meistens von der „ars libraria," der „Agricultur," den „Handwerken," selten jedoch von einem „Sagittarius," wie Florentius Radewijns es in dem genannten „Tractatulus" einmal thut, entlehnte: hat Ignatius den Exercitanten als einen „Soldaten" aufgefaßt, vom „Kriegshandwerke" seine Bilder entlehnt, und dieser Auffassung, diesem Bilde entsprechend seine ganzen Exercitien eingerichtet. Die Idee, die Sache war lange vor ihm vorhanden und in Uebung; er gab dieser Idee, dieser Sache nur eine andere und zwar mehr praktische Beziehung.

§. 21. Ueber die Handschriften dieses sogenannten zweiten Buches der Nachfolge.

Der Text der Quedlinburger Handschrift ist ein ziemlich verderbter. Es gehört ferner eben kein sehr geübter kritischer Tact dazu, um bei Vergleichung desselben mit dem von uns gegebenen zu erkennen, daß er eine Recension enthalte, welche Jemand sich nach seinem Geschmacke und seinen Herzensbedürfnissen zugerichtet hat. Eben dieser Umstand war es auch, der uns nothwendig bestimmen mußte, den Text nach einer Handschrift mitzutheilen, welche, von solchen Willkürlichkeiten frei, uns das Werkchen fast ganz so gibt, wie es aus der Hand seines Verfassers hervorgegangen sein wird. Diese Handschrift ist sehr gut geschrieben; zweimal nur hat der Librarius eine Sylbe als zu tilgend bezeichnen müssen. Ich gebe den Text gerade so, wie er in der Handschrift sich findet. Die von mir beibehaltenen Abkürzungen :. n. (enim) und :. s. (scilicet oder sive) wird der Leser leicht verstehen. Ich bin auch dem Codex in der Schreibweise einzelner Wörter gefolgt; jedoch habe ich einige Male vielleicht nicht: michi, dem Gebrauche jener Zeiten folgend, sondern: mihi geschrieben, was der Leser mir gütigst nachsehen möge. Natürlich findet sich michi in dem Codex stets abgekürzt geschrieben. Auch ist er von Glossen frei; nur Cap. 4. ist über: sanctimoniam geschrieben: . i. (= id est) sanctos mores. Was in dem Texte dieser Handschrift verderbt und fehlerhaft ist, läßt sich mit leichter Mühe mittelst der von uns vollständig mitgetheilten Varianten einer andern Handschrift und unter der, jedoch nur an ein paar

Stellen nothwendigen, Zuziehung der Quedlinburgischen verbessern. Daher haben wir uns denn auch der Mühe überheben zu dürfen und zu können geglaubt, die nothwendigen Verbesserungen anzugeben. Um wie vieles vorzüglicher fast durchgängig der Text unserer Handschrift ist, als jener, wie ihn der Codex gibt, dessen Varianten wir vollständig mittheilen, oder der Quedlinburger, wird der Leser auf den ersten Blick erkennen. Wir waren Anfangs Willens, auch die Varianten dieser letztern Handschrift zu geben; indessen fanden wir es im Verlaufe unserer Arbeit nicht absonderlich nothwendig, auch mit diesen unsere Leser zu belästigen. Eben so haben wir weggelassen, wie ein heißblütiger Franzose, der sich S. XI. der Vorrede zu seiner Uebersetzung dieses Werkchens nur mit den Initialen: G. B. nennt und der zugleich eine französische Uebersetzung der Mystik von Görres zu liefern verspricht, die verderbten Stellen des von Liebner gegebenen Textes übersetzt [151]).

Den Text nun, welchen wir gegeben haben, enthält das §. 11 unter c genannte Volumen. Dieses Volumen enthält 125 Pergamentblätter in 12.

Fol. 1^a—72^a enthalten die Nummer: 4976 oder: „Soliloquium animae," ohne den Namen des Verfassers, welcher Thomas von Kempen ist. Fol. 72^b—75^a med. enthalten die Nummer: 4977 oder: „Sermo beati Bernardi abbatis de triplici genere cogitacionum etc." Fol. 76^a—95^b enthalten die Nummer: 4978, von welcher schon in §. 11 unter c gesprochen wurde. Fol. 98^a—105^b enthalten die Nummer: 4979, welche verschiedene kleinere Stücke und

[151]) L'Imitation de Jésus-Christ, livre inédit trouvé dans la bibliothèque de Quedlimbourg et traduit du Latin. Paris. 1845. in 12. S. XII und 58. Der Generalvicar, Gignoux, bemerkt in der zu Bordeaux am 30. December 1844 gegebenen Approbation, daß er dieses Buch gut heiße: „sans adopter l'opinion qui attribue cet écrit au pieux auteur de l'Imitation;" was sich ohnehin ja von selbst versteht, da das Geschäft des kirchlichen Censors kein anderes ist, als zu sehen, daß Nichts den Glaubens- und den Sittenlehren der Kirche zuwider Laufendes gelehrt werde. Weiter reicht seine Wirksamkeit nicht. Nur ein Idiot kann von dem kirchlichen Censor voraussetzen, daß er jegliche Ansicht des von ihm censurirten Buches gut heiße.

versus memoriales in sich faßt, die sich auf die Würde des Priesters, die Communion, die heilige Messe beziehen. Fol. 106a—115b enthalten die Nummer: 4980, oder: „Gladius passionis beatissimae virginis Mariae genitricis Dei;" Fol. 115b enthält jedoch noch einige Winke für den Priester Behufs der Feier der heiligen Geheimnisse. Sodann folgt der Tractatus, welchen man als das „zweite Buch der Nachfolge" veröffentlicht hat. Nach ihm folgt auf Fol. 124a—125b statim post init.: „Haec locutus est quidam senex in vitis patrum in proficiendo quaedam," was jedoch nichts Anderes ist, als Auszüge aus der Nummer: 15,129 der Brüsseler Bibliothek auf Fol. 130 u. ff., d. h. aus den Ineditis des in der 127. Note erwähnten Johannes Schoonhoven. Fol. 125a post. init. und 125b enthalten die Nummer: 4982 oder: „Sententia beati Anthonii abbatis."

Unser Tractat bildet die Nummer: 4981 und bedeckt S. 116a bis 123b; wir haben in dem mitgetheilten Texte ganz genau die Nummerirung der Blätter angegeben. Die Stücke, welche unser Volumen enthält, sind zum Theile vielleicht etwas früher, als unsere Nummer: 4980 geschrieben, welche dem ersten Drittel des fünfzehnten Jahrhundertes angehört.

In dem Volumen, das theils aus Papier, theils aus Pergamentblättern in kl. 4. besteht und die Nummern: 11885 — 11893 enthält, entdeckte ich in der Nummer: 11889 unser Werkchen, welches dort den Titel: „Speculum peccatorum" führt, dem jedoch sonst jegliche Ueber- wie Unterschrift abgeht. Es nimmt fünf volle Blätter ein und von dem sechsten fol. rectum reichlich die Hälfte; es befinden sich in demselben viele Rasuren. Diese Handschrift stammt aus dem Kloster Elseghem, über das man Chron. Windesh. S. 183 u. ff. und van Rhijn l. l. S. 614 Nr. 29 oder Lindeborn l. l. S. 335 Nr. 29 nachsehen kann.

Dieser Codex ist im ersten Drittel des sechzehnten Jahrhundertes geschrieben. Wir haben aus ihm, wie bemerkt, die Varianten vollständig mitgetheilt und glauben, daß uns nichts Besonderes in ihm wird entgangen sein.

Es folgt also:

Nummer 4981.

Fol. 116[a]. **Quidam utilis tractatus proficere volentibus compositus a quodam Carthusiense nomine calcar primo de exercicio compunctionis capitulum primum**[a]).

Volens purgari a peccatis[b]). graciam impetrare. indulgenciam consequi salutarem. in scripturisque illuminari. et tandem christo totus inardescere. ut sic in eo dominus ihesus[c]) resideat ut in throno. refulgeat ut in cherubin. et ardeat sicut in seraphin. hoc[d]) modo incipiat ‖ Ponat se. ad locum secretum[e]). et maxime nocturno tempore si potest. semel saltem infra diem et noctem vel alias in die in silencio. ne si pluries fecerit caput doleat. maxime si senex fuerit aut debilis Et recolat .X. vel .XII. de [f]) peccatis suis magis ipsum in consciencia sua pungentibus[g]). leviter tamen et quasi cursorie transeundo ne dyabolus sibi de eisdem propter moram delectacionem inferat vel cogitacionem sanctam alienet[h]) incipiens sic loqui sua materna [152]) lingua. vel meditari si tedet loqui[i]) ‖ O bone ihesu[k]) quam misere egi in tali loco[l]) in tali tempore. cum tali persona et occasione[m]) et quam abhominabile peccatum ibi commisi. Et sic transeundo[n]) quodlibet ad singula suspirando. eiulando. lamentando et flendo si deus dederit. et in capite pati poterit. **De exercitacione spei ne desperet Capitulum secundum** Tamen non exceda-

---

[a]) Die Ueberschrift ist einfach: „Speculum peccatorum." — [b]) de peccatis. — [c]) sic dominus ihesus in eo. — [d]) et cetera hoc. — [e]) loc. quietum. — [f]) XII. vel X. vel infra de. — [g]) cons. pung. sua. — [h]) alienat. — [i]) loqui hic recitet conscienciam magis (roth unterstrichen). — [k]) o pie deus tu nosti quam. — [l]) loc. tal. — [m]) et tali occas. — [n]) Et transe. —

[152]) Aehnlich ließ „in lingua materna" auch der weitberühmte Prior des Brendesweeler Klosters bei Northorn, von dessen Lobe das Chronic. Windesh. voll ist, Heinrich Löder aus der Nähe von Osnabrück, Psalmen u. s. f. von seinen Untergebenen recitiren, Vgl. Chron. Windesh. S. 541.

tur modus in nimia tristicia cordis propter demenciam [153]) que multum capite [a]) debilibus posset evenire [b]) Sed adiciat [c]) magis talia [d]). bone ihesu bone domine [e]) licet in illo peccato et in illo [f]) tantum te offenderim et ita abhominabiliter egerim

---

[153]) Der Verfasser thut Recht, seine Leser auf das Einhalten eines gewissen Maßes anzuweisen. Der ehemalige Docent an der Pariser Universität und spätere Canonicus regularis zu Windesheim, Nicolaus Schoonhoven, hatte sein übertriebenes Fasten seinen Obern und Mitbrüdern zu verheimlichen gewußt, und so sich eine „irrecuperabilem capitis debilitatem" zugezogen, so daß er „mente alienatus rationeque privatus" war. Um solchen Unglücksfällen für alle Zukunft vorzubeugen, sorgte man dafür, daß Alle gut aßen, daß die Mitglieder des Ordens „etiamsi noluerunt, natura ne deficiat, ad sumendum compellendi erant iuxta illud regulae, etiamsi noluerit, iubente praeposito, faciat, quod faciendum est pro salute." Nun läßt das Chronic. Windesh. S. 277 unmittelbar darauf diese Worte folgen: „Unde et mos apud nos inolevit, ut cum clericus quis ad religionem se suscipi deprecatur, tria primum puncta ab ipso interrogentur, videlicet, an bene posset comedere, an possit bene dormire, et an velit libenter obedire, quoniam in istis tribus punctis fundamentum perseverantiae in religione consistit, et cum ex promissis unum defecerit, ad religionem aptus et idoneus non erit." Nun sehe man, wie Delprat l. l. S. 169 mit dieser Stelle umspringt! Er läßt Alles fort und führt nur die Worte: „bene posset comedere — obedire" an. Was aus diesen bloßen Worten dann Schlechtes gefolgert werden kann, wird dem Leser vorgeführt! O, der verfluchten Geschichtsverfälschung! Das Delprat'sche Buch ist überhaupt nur eine Zusammenstoppelung von allerlei Notizen, die wenig verarbeitet sind. Und durch das ganze Werk zieht sich, wie ein rother Faden, ein gar feindseliger Geist gegen die katholische Kirche; sichtlich tritt überall das Bestreben hervor, in den „Fraterhäusern" überall Vorläufer der lutherischen und reformirten Ketzerei zu entdecken. Grundfalsch ist es auch, wenn so oft in seinen Werken die Einführung der Reformation als von den Einwohnern der Niederlande selbst ohne Weiteres vollzogen vorgestellt wird, als ob Gewaltmaßregeln nicht in Anwendung gekommen wären. Aber, Herr Delprat, Sie kennen doch die vielen dicken Folianten der „Plakkat-bocken" (spr. Plakkatbucken) traurigen Andenkens!

Cap. II. [a]) que multis c. — [b]) posset et solet ev. — [c]) addiciat. — [d]) talia Oracio. — [e]) bone dom. ih. chris. — [f]) licet te in

quod merito terra me absorbere debuisset g). et ignis tue vindicte tamen in eternum non desperabo. ymmo semper sperabo quod misericordiam mihi facies — fol. 116b — et remissionem. quia tunc non vindicasti sed ad istam contricionem quam mihi h) das expectasti i). et scio quod k) maior erit ex hoc tibi gloria. quia mei misereberis sicut misertus fuisti petri et zachei. qui gloriosiores sicut et paulus surrexerunt penitentes ita de me facturum non dubito l) in eternum. Talia et similia m) iocalia et socialia immisceat n) ad quodlibet peccatum propter recreacionem suorum spirituum et virium suarum dicendo .·. bone ihesu o). marie magdalene penitencia. agnicio. et confidencia latronis. revocacio petri. conversio pauli. david. chananee p). et publicani penitencia. et cognicio q). et talis et talis dant r) mihi audaciam. veniam petendi. Rogo ergo da mihi contricionem de peccatis. et remissionem et tui familiaritatem.

De uberiori occasione spei ne quis desperet a) Capitulum 3m.

Eciam domine ihesu. quomodo non esset mihi occasio sperandi. quod b) tot et tam gloriosa beneficia mihi contulisti: Numquid enim non de c) nichilo. nobilem creaturam me creasti racionabilem super omnes creaturas corporales. et angelicas d) creaturas. et e) ad ymaginem tuam cum aptitudine hic videndi per graciam, ac post hanc vitam contemplandi et videndi te facie ad faciem per gloriam f) || O mi ergo miser quod te creatorem meum sic offendi et cotidie offendo. miserere ergo mei domine g). Alias enim misero non nasci profuisset h) plus.

---

isto et in illo tantum. — g) absorbuisset. — h) quam etiam m. — i) servasti. — k) quia. — l) dubitabo. — m) similia semper loc. — n) intermisceat. — o) dicendo Oracio. — p) cananee. — q) et agnicio. — r) dat. —

a) Die Ueberschrift lautet: Cap. 3. De uberiori occasione venie ex beneficiis collatis. — b) quia. — c) Numquid enim de. — d) et post angelicas. — e) et fehlt. — f) aptit. hic tenendi te per graciam, post hanc vitam autem comtemplandi et videndi facie etc. g) miser. erg. m. d. miserere. — h) al. michi mis. nasci non prof.

quam natum [i]) offendisse dominum creatorem. et consequenter pro peccatis condempnari. fac ergo misericordiam in oculis pauperis et abiecti: Sed multo magis mihi est [k]) dolendum quod contra dominum peccando superbivi. qui in — fol. 117ª — tantum se humiliavit. quod licet esset rex regum et [l]) dominus dominacium in quem angeli gaudent prospicere [m]). dolores [n]) huius mundi pro me sustinuit. finaliter turpissime morti se exhibuit [o]). ad hoc ut me et volentes sibi credere de eterna morte liberaret. Ista ergo beneficia. s. misericordie creacionis. sive divine incarnacionis [p]) et mortis mihi spem dant de peccatis meis indulgenciam obtinendi ‖ Sed valde turbor ex hoc quod licet ista pro me feceris ego tamen in tantum te offendi [q]) quod totus mundus merito contra me pugnare haberet ‖ Bone domine scio quod vere dignus sum quod omnes creature surgant in me et vindicent creatorem in me [r]). qui propter me factus [s]) homo. paupertatem sustinuit et cetera huius modi. De [t]) passione cogita sic. quod vix fuit aliquod membrum quin conculcatum fuerit et punctum a planta pede usque ad verticem capitis ‖ Eciam [u]) domine propter hoc sperabo quod iam diu de me te non [v]) vindicasti. sed expectatisti conversionem meam. ymmo ad talem ordinem vocasti me sine meritis meis [w]). Et quod multos digniores potenciores et aptiores me ac ad graciam preparaciores [x]) in tenebris seculi reliquisti et me miserum lumine tue gracie circumdedisti. Et quod multos eciam infernus [y]) deglutivit vel

— [i]) quam sic. nat. — [k]) est fehlt. — [l]) licet rex esset et. — [m]) conspicere. — [n]) nach: conspicere folgt: nichilominus pauper homo effectus et exul et peregrinus et dolores. — [o]) turpsisima occubuit morte. — [p]) beneficia mi domine creacionis et incarnacionis. — [q]) ego tamen e converso te offendi in tan. — [r]) Bone domine. desidero ergo quia vere dignus sum quod surgant omnes creature tue et vindicent in me creatorem suum. — [s]) pro me factus. — [t]) sustinuit. De passione. — [u]) a planta pedum usque ad verticem Eciam etc. — [v]) de me non. — [w]) ymmo ad hunc statum me vocasti seu ad ordinem hunc sanctum si sit ordinatus. — [x]) secundo quod multos digniores potenciores et ad graciam preparaciores. — [y]) circumdedisti (dann folgt eine Rasur) quod mul-

purgatorium detinet. et in eternum perierunt qui minus peccaverunt quam ego. et sic me peiorem superstitem benignissime reservasti et tam sanctam vitam invitasti quam tu per teipsum et tenuisti et docuisti et per precursorem tuum beatum Johannem baptistam instituisti ‖ Et sic cogitet de aliis — fol. 117ᵇ — beneficiis spiritualibus dei. ut si se subdiaconum, dyaconum presbyterum fecerit et a periculis salvavit. et sic de omnibus confisus recolligendo similiter in oracione deo referat et dicat ‖ Och mi domine tocius miseracionis. beneficia tot ac tot vie illuminacionis ac tanta mihi impensa totum me confundunt. ymo [1]) minorem nichilo si possibile esset facerent. quod dominum ita beneficum contra me provocavi ‖ O domine vix unquam possem respondere tibi de beneficiis tuis. que mihi immerito et indigno prestitisti eciam si totus resolverer. multo minus ymo nullatenus pro peccatis tibi possum facere satisfactionem nisi tua gracia benedicta omnia remittat ‖ Och mi bone ihesu quid ergo de cetero faciam. ymo consciencia mea iudicat me dignum eterna et pessima morte. sed quia mihi non licet interficere me. si vis tu me infelicem interficere vel angelus gladiator tuus de me vindictam accipiat Sed si hoc benignitati tue non placet bone ihesu quod merui adimplere. ego quantum in me est. offero me latronem pessimum et immundissimum peccatorem tibi perpetuo serviturum et tibi semper omnibus diebus vite mee adhesurum et [11]) cetera similia

---

tos iam. — [1]) purgatorium detinet qui minus peccaverunt quam ego et sic me domine peiorem superstitem tenuisti. Et sic cogitet de alijs beneficiis dei ut quod subdiaconum diaconum aut presbyterum fecerit et sic in periculo salvavit etc. Et sic de omnibus (folgt eine Rasur) confusus dicat Och mi domine ista beneficia tot et tot michi impensa totum me confundunt ymmo. — [11]) O mi nunquam respondere tibi de beneficiis et si totus resolverer et multo minus ymmo pro peccatis meis nullatenus emendare nisi tua gracia benedicta omnia remittat Och bone ihesu quid ergo de cetero faciam quia dignus sum ymmo consciencia mea me dignum turpissima morte iudicat quia michi non licet interficere me tu vel angelus tuus.

dicat vel cogitet prout deus dabit. et tunc prosternet se in faciem. et quantumcumque poterit seipsum humiliando et deprimendo. et offensum altissimum exaltando. et in quantum humilius hoc fecerit. in tantum eciam cicius et habundancius graciam divine misericordie provocabit. tunc sine dubio ille piissimus ihesus dabit illi dolorem de peccatis. vel saltem dolorem quia non dolet. tamen si fecerit istud per tempus. et dominus suam diligenciam et patienciam viderit. dabit sine dubio graciam quam optat [bb]).

Fol. 118[a]. Quid faciendum sit post huiusmodi spem et compunctionis stimulum Capitulum quartum [a]).

Et postea caveat ab illis que consciencia iudicat esse offensiva dei et assuescat [b]) in oracionibus vel in aliis bonis meditacionibus [c]). in scripturis et in operibus manuum semper dicendo adiecta amatoria domino commendando ut dulcissime ihesu. benignissime carissime deus. misericordissime. summe. optime. et ea que dederit deus in lingua sua [d]). Et recursum habeat specialem [153]) ad beatam virginem attente. et affectuose eam salutans non in pictura sed in celo cogitans. Et

---

Sed si hoc non placet bone ihesu ego in quantum in me est offero me latronem pessimum tibi perpetue serviturum. — [bb]) dominus dabit et prosternat se humiliando quantum potest. Et hunc sine dubio ille ihesus piissimus dabit illi dolorem de peccatis vel saltem dolorem quia non dolet Et si forte non doleret tamen si fecerit istud. et dominus suam diligenciam et pacienciam probaverit dabit graciam sine dubio quam adoptat.

[154]) Der Lehre der Kirche gemäß wurde die allerseligste Gottesmutter Maria stets ganz besonders um ihre Fürsprache angerufen, namentlich um durch sie die Gnade der Bekehrung zu erhalten. Darum sagt auch ein Mitglied der Deventer Schule: „Non venit ad veniam, qui nescit amare Mariam.“

Cap. IV. [a]) Capitulum IIII. Quid postea sit faciendum post huiusmodi spei et contricionis excitacionem. — [b]) offensiva et assues. — [c]) vel in aliis meditacionibus suis script (Rasur) et operibus. — [d]) semper suspirare dicendo adiectiva amatoria ut dulcissime ihesu carissime deus, misericordissime summe benigne et cetera que

ad ipsam sic oret dicendo Tu que es misericordissima humillima omnibus aliis. penitentibus. te inclinans. potentissima. quia per te ruine angelice reparantur et per te sanctis vite ianua aperitur. et que regem glorie tuis sacris uberibus lactasti. nutristi. et totis visceribus dilexisti. deprecor ut per te mea inopia sublevetur. ut per te purgacionem propiciam de peccatis obtineam. ut ipsum in ipso amore perstringam quem cum totis visceribus dilexisti. Et ad honorem beatissime virginis loquatur. XL. ave Maria vel. L. sub certo numero simul vel dividendo prout sibi melius videbitur. ut ipsa fervencius pro ipso intercedat. Et sic cavens a peccatis. et vacans cotidie [e]) magnam obtinebit legalitatem in verbis suis et factis et conversione [f]). quia semper timebit deum offendere. quia nisi in timore dei omnia fecerit deus recedit ab eo ut prius et erit peccator ut prius [g]) stet ergo ut vir viriliter agens Et non solum oret pro se vel sibi familiaribus et [h]) specialibus sed indifferenter pro omnibus quos [i]) Christus suo sanguine redemit. Et ante omnia sit exemplar bonorum. quia hoc — fol. 118[b] — domino [k]) multum placet. quia tunc quidem est [l]). in quo alii legunt sanctimoniam [m]). Et sciat quod quicumque hec predicta exercuit et non spreverit. eo quod puerilia apparent. quod familiaritatem ceperit de domino ihesu ymo per recordacionem peccatorum velut per osculum pedum et per recordacionem beneficiorum velut per osculum manuum [n]) attingit ad osculum oris adherendo in eternum.

---

deus dederit super suam linguam. — [e]) Sed et recursum habeat specialem ad beatam virginem ut ipsa pro eo intercedat et sic caveat a peccatis et vacans deo. — [f]) conversacionibus suis quia (Rasur) semper. — [g]) omnia sua faciat statim dominus recedit ab eo et erit peccator sicut prius. — [h]) vel. — [i]) pro omnibus in vera charitate quos. — [k]) exemplar quia hoc domino ihesu. — [l]) tunc est quidem. — [m]) sanctimoniam et sanctos mores. — [n]) hec predicta non spreverit eo quod puerilia apparent quod specialem familiaritatem experietur de domino ihesu ymmo per dolorem de peccatis (veluti . . . recordacionem beneficiorum fehlt im Text; ist aber am untern Rande von einer spätern Hand ergänzt) veluti per osculum manus attinget osculum oris.

De utiliori profectu et divino amore et dilectione spirituali Capitulum. V[m]. [a]).

Postquam autem fecerit istud per [b]) tempus tunc sicut fit in fabricis poncium [155]) super edificatis lapidibus divini amoris deicere debet ligne [c]) facta .s. continuam recordacionem peccatorum et [d]) tristiciam nimiam. et raro [e]). in septimana semel. vel aliquando leniter ne gravet cerebrum. sed delicietur quasi. et regracietur domino de beneficiis de die in diem occurrentibus et laudet deum in quolibet. Si bona audit de aliquo laudet [f]) deum in donis suis in se et in aliis. Si vero mala oret ut vel parcat vel ut auferat [g]). unde bernardus in canticis Suadeo vobis amicis meis reflectere interdum pedem a molestia et anxia recordacione viarum vestrarum et ire in itinera planiora serenioris memorie beneficiorum dei. ut qui in vobis confundimini ipsius intuitu respiretis Et quidem dolor pro peccatis necessarius est. sed non sit continuus. Et postea [h]). Ideo Justus non continuo. sed in principio accusator est sui ipsius [i]) Et tamen aliqui [k]) ex caritate quia offenderunt deum plangere continue volunt [l]). faciant hoc leviter cum quodam suspirio in generali dicendo. O bone ihesu

---

[155]) An dieser Stelle bewährt sich die Vortrefflichkeit unserer Handschrift, welche die Lücke der Quedlinburgischen ergänzt. Der französische Uebersetzer gibt S. 19—20 diese Stelle nach dem Quedlinburgischen Texte also wieder: »Après que le pécheur aura agi de la sorte durant quelque temps, mais à intervalles éloignés, une fois par semaine ou environ, de peur que sa tête ne s'en ressente, il doit imiter la conduite des architectes, et, ayant posé d'abord des pierres de l'amour divin, il doit placer dessus les bois, c'est-à-dire, le souvenir continuel et le regret de ses péchés, et il rendra grâces au Seigneur des bienfaits qu'il en reçoit chaque jour, et il louera Dieu de toutes choses.«

Cap. V. [a]) Cap. V. De ulteriori profectu in divino amore. — [b]) hoc fecerit per. — [c]) lignea. — [d]) recordacionem et. — [e]) tristiciam pro peccatis sed raro. — [f]) benedicat. — [g]) oret ut parcat vel ut auferat. — [h]) sed si (sibi?) non sit continuus. — [i]) sed tamen in principio sermonis accusator est sui. — [k]) si tamen sunt aliqui. — [l])

quantum[m]) offendi te sicut tu nosti: quia sicut[n]) quelibet lime confricacio rubiginem aufert ferri. sic et gemitus et suspirium[o]) peccatum. Sed non amaritudinaliter nimis quia et in bonis operibus[p]) modus est ser — fol. 119[a] — vandus. Post hec autem dabit dominus sibi quandam confidenciam et spem[q]) indulgencie que sensibiliter omnem timorem excludit Ita quod dicet Domine ego sencio de dono tuo me in tantum[r]) peccasse quod dignus sum eterna gehenna de tua iusticia quam et digne ostenderes in me Sed precor domine inveniam graciam in conspectu tuo. Confido .n. quod mei misereberis ex eo[s]) quod dignum duxisti michi ista orare. et oracionem et confidenciam et spem de tua gracia benedicta concedere[t]). et non dubito quin mecum iam sis. quia propono de tua gracia vitam emendare[u]): Mane ergo Karissime domine mecum. et ego tecum. et non separemur in eternum pie domine sine te stare non possum[v]). nec proficere in bono. ex quo nichil boni in me. nec per me. nec a me sed omne bonum est a te. in eternum benedico te. [w]) Da eciam domine ihesu quod tibi vivam. et mundo et omnibus pompis eius moriar. tibi vigilem. et omnibus aliis rebus dormiam. Moriantur sensus mei in me qui michi delectacionem adulterinam afferunt. videam te crucifixum. audiam te[x]). et sic transcurrat.

Quomodo quis exercere se habet ante divinorum celebracionem. Capitulum VI[tum] [a]).

Si autem celebraturus fueris prosterne mentem tuam ante

---

offenderunt dominum suum plangere continue peccata volunt — [m]) quod offendi. — [n]) nosti etc. quia sicut. — [o]) seu. — [p]) bonis factis. — [q]) confidenciam (es folgt eine Rasur, in der wohl: et stand) spem. — [r]) me tantum. — [s]) ex hoc. — [t]) orare et contricionem et confidenciam et spem de tua benignitate concedere benedicta. — [u]) graciam emendare vitam. — [v]) sine te enim stare non potero. — [w]) sed omne bonum a te in eternum benedicto. — [x]) afferunt. videam te crucifixum audiam te pater ignosce eis quia nesciunt quid faciunt et hodie mecum eris in paradiso.

Cap. VI. — [a]) Cap. 6[tum]. Quomodo enim quis se exerceat ante

dominum ihesum. tractans voce et mente talia[b]) ‖ O mi domine accedam ad mensam[c]). ubi vestis mea nuptialis. O mi domine timeo[d]) ergo si accessero quod in tenebras eiciar exteriores. Quid faciam quid agam si non accessero. vė michi quia fame spirituali deficiam. Si vero accessero. et sine reverencia et[e]) melioracione vite quid aliud restat nisi peccatorum accumulacio. heri enim et[f]) pridie et sepius accessi Sed heu ubi pinguedo mea spiritualis: fa — fol. 119[b] — melicus accedo sed magis recedo[g]) non emendo vitam meam post sicut et ante preces fundo pro aliis sed ego nec domino placeo. ‖ Och aymi[h]) domine video quia[i]) erravi. et erro intra me sed amplius custodiam[k]) cor meum ne te eiciam linguam meam os meum et[l]) conversacionem meam. ‖ Och mi domine mane mecum non amplius me deseras ego cavebo: Et sub proposito hoc domine mi volo[m]) accedere ex quo michi[n]) officium dedisti. Si non egero turpis servus ero[o]). da ergo domine contricionem et confessionem et[p]) emendacionem vite: Suscipe sacrificium quod offeram ante omnia pro peccatis meis. et peccatis[q]) omnium vivencium et defunctorum. et pro universo statu[r]) ecclesie. pro religiosis et secularibus pro inimicis. et amicis[s]) fundat preces: Pro omni defectu in mundo existencium quos forte propter moram in canone nominare non posset et oret quod hec oracio oblacionis sit pro peccatis sicut in cruce prout deus dederit et occurret[t]). Deinde accedat. et sit

divinorum celebracionem. — b) mente et voce talia. — c) accedam mensam tuam. — d) domine careo. timeo. — e) reverencia debita. — f) accumulacio. O mi heri et pridie. — g) famelicus accedo et inanis recedo. — h) vitam post sicut nec ante preces fundo pro aliis sed nec ego domino placeo. — i) video quod. — k) et erro Juva me quia amplius custodiam. — l) meam et os meum et. — m) et sub isto proposito domine mi volo accedere. — n) ex quo enim michi. — o) servus torpens ero. — p) contricionem confessionem et. — q) et pro peccatis. — r) pro universali statu ecclesie. — s) pro amicis et inimicis. — t) in mundo existenti (Hic nominet speciales quos forte propter moram in canone nominare non possit) in memoriam Domini nostri ihesu Christi et tocius

attentus in facto sicut poterit. Quomodo post celebracionem se habeat homo. Capitulum. VII^m [a])

Post missam vero iterum recurrat ad dominum ihesum et dicat Domine mi nullatenus tibi regraciari valeo de beneficiis [b]) recitando que occurrunt Rogo [c]) ergo domine quod hoc sacrificium sit tibi gratum et acceptum [d]) quod obtuli ad honorem nominis tui. beate Marie virginis talis vel talis sancti et omnium electorum tuorum pro [e]) salute vivorum et mortuorum et pro talibus pro quibus institutum est ab ecclesia et pro peccatis et emendacione [f]) vite presentis in vitam eternam. Et da per hoc vivis graciam. defunctis requiem. ecclesie pacem. et nobis [g]) hic ambulantibus fidem. spem. et caritatem. et finaliter vitam sempiternam. Et tunc sit valde cautus in conversacione sua ulteriori ne offendat — fol. 120[a] — deum quem semper habeat prae oculis suo modulo verbis [h]) factis et cogitacionibus Et si commiserit aliqua offensiva plus peniteat quam prius. eciam [i]) de minimis ut sic purus vivat cum domino. et tunc cotidie [k]) vel sepius accedere poterit Et si forte sint in quibus [l]) ex consuetudine antiqua. et quasi ex modica consciencia vel ficta ignorancia delinquit ut [m]) loqui et audire. querere et inquirere [n]). et percipere vana facta seculi. auribus placencia et rumores aliis intimare et de facili increpare. sus-

---

operacionis quibus nostram salutem dignatus est operari ad tuam perpetuam laudem et in graciarum actiones pro innumerabili bonitate paciencia et misericordia tua In honorem sancte Marie et sic .n. et omnium sanctorum per eundem dominum nostrum ihesum christum filium tuum qui tecum vivit etc.

Cap. VII. [a]) Quomodo post celebracionem se quis habeat. — [b]) beneficiis tuis. — [c]) occurrunt etc. Rogo. — [d]) tibi gratum sit et acceptum. — [e]) beate Marie virginis LL. et omnium electorum pro — [f]) est ab ordine et ab ecclesia. — pro peccatis nostris. — [g]) ambulantibus pro viatico spem fidem et charitatem. — [h]) modulo in verbis. — [i]) prius ymmo eciam de minimis. — [k]) et tunc continue. — [l]) sint aliqua in quibus. — [m]) delinquit faciliter

picari leviter malum[o]) de fratre. pro modico turbari. leviter loqui duo verba pro uno [p]) sine necessitate. et mente tractare facta seculi. et de parvis rebus murmurare et sic de aliis que munda consciencia vere sentit denigrare spiritum. et aliqualiter deo talia et similia displicere[q]) licet aliquando non ledunt nimis in genere peccati. tamen sunt neglectiones temporum Et specialiter occurrunt inter oraciones. talia enim inutilia dyabolus facit hominem concipere ad hoc ut ea pareat [r]) et tractet infra horas deo debitas In hijs restringat[s]) se quantum potest auferendo occasiones. ut vitando consorcia fabulosorum et faciliter[t]) vulnerancium pauperem animam Et non curando ea que necessaria vel multum utilia [u]) non sunt. ut non respiciendo personas supervenientes. nec querendo pro eis vel statu eorum [v]). vel dicendo quid notat ille. vel quid facit [w]) ille quia talibus omnibus remunciavit monachus propter deum: Aliquando brodium [156]) commedet sine carnibus. pepones[x]) et cepas egyptiacas esurit. Et si forte sepius in talibus ceciderit tandem restringat [157]) azinum[y]) secum dicendo: vere si non caveris de hoc vel de hoc. et non) locutus fueris cum deliberacione et hoc utiliter. tu [aa]) leges pro qualibet vice casus tui unum [bb]) psalmum. Et sic tandem attediatus [cc]) de legendo — fol. 120[b] — cavebit cicius. vel eciam dicat sic. Tu [dd])

---

ut. — [n]) audire inquirere et percipere. — [o]) suspicari malum de fratre. — [p]) loqui verbum unum vel duo sine necessitate. —[q]) displicent talia et similia deo. — [r]) ut ea parcat. — [s]) in hijs inquam restringat. — [t]) consorcia et colloquia fabulosorum. — [u]) über: utilia ist von einer spätern Hand: multum beigefügt. — [v]) vel pro statu eorum. — [w]) quid ille quid facit ille — [x]) peponas — [y]) forte sepius cadat in talibus tandem stringat asinum. — [z]) hoc et si non. — [aa]) cum deliberacione utiliter etc. tu. — [bb]) vice unum. — [cc]) tan-

[156]) Hinter „brodium“ hat Malou ein: (?) gesetzt. Allein das Wort ist ganz richtig; „brodium“ ist „carnium elixarum jus.“

[157]) Die Schreibweise „azinus“ findet sich oft in den Handschriften; ich würde Nichts darüber bemerkt haben, wenn ich nicht gesehen hätte, daß man „asinum“ in den Text aufgenommen und dazu notirt habe: „Codex (Quedlinburg.) „azinum.“

relinques unum haustum in amphora pro emenda. Tu carebis medio tempore colloquio[ee]). Tu dices Placebo Tu pro qualibet vice casus tui recipies unum ictum virge et sic de aliis. Et speret quia domino iuvante cito[ff]) erit homo sincere vite. Et si adhuc ceciderit homo sepe[gg]). quia humanum. sufficiat sibi dolere[hh]) et quasi militare cotidie contra vicia[ii]) et impuritatem. Et sit pars sua portare[kk]) crucem cum domino videlicet cum tali amaritudine et dolore casuum et penunculis illis. Quia si non curaverit de talibus facere conscienciam. nec cavere. nec dolorem cotidianum faciat. sciat[ll]) quod erit et manebit rudis. et crudus religiosus nec deo placens. nec hominibus. nec sibi proficiens. Et certe grave experietur[mm]) purgatorium de illis testimonio sanctorum. Que est causa quod tam pauci proficiunt in religione Capitulum octavum[a]).

Et hec est causa[b]) quare tam pauci[c]) inveniantur viri religiosi et amatores dei puri et non adulterini. quia certe estimantes se aliquid esse. vel facere. vel profecisse[d]) in ordine non respiciunt actus suos. nec vigilant circa se. Et faciunt[e]) multa que si scivissent patres vere prohibuissent Sed quia estimabant religiosum se debere purificare et proficere de die in diem ideo pauca statuerunt Sed alii abutentes faciunt multa que non prohibuerunt. credentes per hoc tenere ordinem. ut dormire faciliter. cito loqui vana et inutilia et inquirere talia: Quis[f]) umquam crederet quod religiosus qui se ad cellam ponens ut mellificet domino ihesu et sibi ita — fol. 121[a] — cito dilaberetur ad propinandum absintheum verborum inutilium et secularium

---

dem quasi. — [dd]) vel eciam si sic (hier folgt eine Rasur) relinq. — [ee]) tempore colloquii. — [ff]) adiuvante cito. — [gg]) ceciderit sepe. — [hh]) sufficiat sibi sit dolere. — [ii]) militare continue contra. — [kk]) sua in hoc seculo sic portare. — [ll]) cavere nec facere conscienciam vel dolorem cotidianum sciat. — [mm]) grave igitur experietur.

Cap. VIII. [a]) in religione proficiunt. — [b]) est precipua causa. — [c]) quare pauci. — [d]) vel fecisse. — [e]) sed faciunt. — [f]) inquirere

et concupiscenciarum puerilium [g]) Quando exit cellam [159]) Och amy [h]) timendum est quod non eructat cor suum bonum [i]). ideo quia non dicit opera sua regi. Sed [k]) quia audit talia dicere et facere alijs credit. quod impossibile abstineretur [l]). Non est ita cum dominus dicat racionem reddi de quolibet verbo ocioso: ymo de [m]) gracia dei. quam oportet hominem [n]) implorare Et regulat verba et facta insuper et cogitaciones in [o]) bonum et sanctum opus Et si dyabolus vel caro vel mundus ingerant temptaciones vanas sive cogitaciones malas homini [p]) vacanti deo si vigilat sufficit [q]) tales reicere nec ludere cum eis. ymmo ad gloriam tunc fiunt homini et ad meritum. et non ad peccatum si non consenciat [r]). licet senciat. Sed revera sicut quodlibet opus novum difficile est discere [s]). et quasi tediosum. sic et vivere [t]) in cogitacionibus pure et in verbis. Sed quando [u]) ars scitur faciliter operatur Et si sic homo vellet discere hanc artem [v]) oraret dominum ihesum et ipse mirabiliter [w]) sentiret fructum ymmo supervenientibus quibuscumque secularibus. blasphemiis. tediis. reprehensionibus et persecutionibus. ipse sicut pugil fortis in scola dei permaneret eque immobilis [x]) in quolibet ictu. O quantum experiretur qui tantum per mensem

---

et alia Quis. — [g]) puerilium et cetera. — [h]) Och arm. — [i]) suum verbum bonum. — [k]) regi etc. Sed. — [l]) facere et dicere alios credit quia impossibile. — [m]) dicat de quolibet verbo ocioso etc. ymmo de. — [n]) oportet implorare homo. — [o]) cogitaciones suas in. — [p]) ingerant importune cogitaciones vanas homini. — [q]) vigilat mente sufficit. — [r]) consentit. — [s]) discere est difficile. — [t]) sic et sic vivere. — [u]) pure in cogitationibus et verbis Sed sicut quando. — [v]) operamur sic et si homo vellet discere hanc artem. — [w]) ihesum ipse mirabilem. — [x]) pugil doctus in scola dei equa-

[159]) Die „Custodia cellae" wird stets, besonders von der Deventer Schule empfohlen. Ein Mitglied dieser Schule sagt:

„Pax est in cella, foris sunt undique bella.
Si pacem quaeris, hinc tardius egredieris."

Und ein anderes Wort von demselben lautet:

„Dina, Cain, Judas, Esau, Balaam Semeique
Egrediendo foras egisse leguntur inique."

experiretur hanc vigilanciam puritatis Nec dicat quisquam multum vexat caput. si continue vacarem domino. dicat[y]) ille quare non vexat cogitare[z]) de vanis rebus continue. quia non est homo sine cogitacionibus ymmo quando homo non de deo cogitat. de factis in hyspania in anglia in bohemia et colonia et in egypto quare sic[aa]) non vexatur — fol. 121ᵇ — certe quia dyabolus talia instigat et iuvat cogitantem et caro vivit[bb]) et delectacio preteritorum Ergo si de deo cogitaret deus iuvaret eum. et omnes angeli et tota curia celestis astaret sibi. Et si forte hoc est difficile quia evasionem dyabolus impedit[cc]). certe tanto magis est meritorium. quia crucifigit[dd]) cum Christo Eciam fabulari per totum diem. de potencijs regum diviciis et pompis[ee]) seculi. non vexat caput nec tedium est. sed psallere unum psalmum vel placebo multum tedet. vere, vere dyabolus est in olla. negligimus tempus non proficimus: Quare et quidam antiqui senciunt se minus devotos. in cura et in laboribus[ff]) quia non possunt quecumque in noviciatu suo[gg]) Et eciam non faciunt[hh]) miracula nec mirabilia quae olim per patres fiebant. cum tamen procul dubio et per nos et illa deus faceret. si sui sinceri[ii]) essemus amici. Resipiscamus ergo in domino quotquot sumus curantes de puritate semper[kk]) ne offendamus. non[ll]) cessemus dolere et cavere et sufficit deo. ‖ O mi si advertas quam candidi angeli tibi assistunt celebranti. aut quiescenti aut[mm]) quodlibet opus bonum facienti[nn]) minimam vero maculam que illis magna apparet propter candorem niteretur cavere et tergere de sua consecencia: Nec hoc animadvertunt illi[oo]) qui ex quo

---

liter permaneret in quolibet ictu immobilis. — y) caput sic continue vacare mente et verbo dicat. — z) vexat eum continue cogitare. — aa) homo non cogitat de deo cogitat de factis in anglia in colonia in egypto etc. quare sic. — bb) caro iuvat. —) difficilius quia non visa et dyabolus impedit. — dd) crucifigitur. — ee) diviciis et crapulis et pompis. — ff) devotos in spiritu non curant de laboribus. — gg) suo etc. — hh) fiunt. — ii) nos et deus illa faceret si sinceri. — kk) puritate nostra semper. — ll) offendamus et si offendimus non. — mm) si adverteret homo quam candidi angeli et sancti sibi assunt celebranti aut communicanti aut. — nn) bonum operanti. — oo) illi

consciencia dictat quia nigredo est continue confitentur de vanis verbis et concupiscentijs puerilibus [pp]). nec tamen cavent. ymmo nec verentur [qq]) loqui de peccatis vivorum et mortuorum deus [rr]) scit Cogitemus ergo et loquamur de hijs que sunt dei [ss]) Et ne forte doleamus [tt]) caput sicut quidam volunt dicere. saltem leviter tractemus. ymmo sanctius unum versiculum de factis domini ihesu cogitare. quam si totum de alijs Si tamen cui [uu]) ex obediencia iniunguntur alia cogitare. debet hoc facere. sicut procurato — fol. 122ᵃ — res [vv]) et sacriste. quia talia in illo casu [ww]) sunt facta dei Nichilominus tamen reverti semper ad faciem dei. meditando vel eciam in laboribus. sicut carthusienses ad iaculatorias et breves oraciones [xx]) semper revertere [yy]) iubentur. De remedijs contra negligencias privatas [a]) Capitulum nonum.

Volens ergo sic vivere deo ante omnia assuescat quod cogitet quam [b]) sepius poterit dominum ihesum presentem. et inspicientem actus suos. ac si prope staret. et notet ubicumque fuerit dominus videt [c]). et cogitet eum vibrasse gladium suum super se Tunc senciet ille quod in omnibus factis suis erit timidus et pavidus ne offendat. ymmo quasi cum defectu loquetur perpendens singula verba et [d]) facta et sic eciam cogitata Quomodo ergo offendet ille. ymo humiliat se in omnibus [e]) Quoniam si deridetur libenter pacietur. quia ihesus presens derisus. et [f]) timeat ne forte dicat Ego derisus pro te sum [g]).

animadvertunt qui. — [pp]) puerilibus et cetera. — [qq]) cavent ymo in colloquijs ita se habent ac si non fuissent de iis confessi vel nec esset confitendum vel consciencia habenda ymo nec verentur. — [rr]) mortuorum et ceterorum deus. — [ss]) cogitemus ergo de hijs et loquamur que dei sunt. — [tt]) sed ne cogitando forte doleamus caput. — [uu]) totum diem de alijs Si cui tamen de. — [vv]) procuratori. — [ww]) in isto casu. — [xx]) Nichilominus tamen debet reverti semper ad faciem dei meditando eciam in laboribus. — [yy]) recurrere semper.

(Cap. IX.) [a]) neglig. praefati. — [b]) quanto. — [c]) fuerit locum suum dom. videt. — [d]) verba sua et. — [e]) Quomodo offendat ille ymo humiliabit se. — [f]) derisus est et. — [g]) Ego derisus sum p. te. —

tu non pro me. Erit silencium tenens Mansuetus. obediens. modestus. et pacificus. Omnia talia [h]) que sunt in christo ihesu vel percuciatur vel improperetur [i]): O quantum valet hec presencia ihesu cogitata quia vere presens est Si esset episcopus vel alius reverendus dominus [k]) presens. qualiter mensuraremus et ponderaremus verba et facta ne offenderemus Multo magis ergo propter ihesum qui est exemplar et speculum [l]) omnium virtutum: Ceterum si interrogatur vel loqui oporteat. habeat semper [m]) dominum ihesum in ore in sensu et verbo et hoc [n]) assuescat. et querat in mente sua silere. [o]) quid dicturus de [p]) scripturis sanctis ponderose loquendo et morose. nec utatur tribus verbis si sufficiunt duo prout [q]) spiritus docebit postquam inceperit: Postea quando libet cogitare cogitet de biblia. de psalterio. de hijstorijs cantuum. hymnorum. collectas. et capitula. et talia meditando [r]) — fol. 122b — super uno versu ut hic: Qui timet deum faciet bona dicendo vere verum est: O bone ihesu da [s]) mihi timorem tuum ut bona faciam et similia || Eciam cogitet quando placet [t]). ymmo ante omnia ut placeat deo. quid faciendum sit [u]) in ecclesia. quid in ebdomate sequenti. de quali sancto. et quid tenendum. et talia antequam oret [v]) vel dicat horas ne truncatum officium offerat deo propter improvisionem Eciam curet discere unam bonam auctoritatem [w]) et interim quod memoria apprehendere nititur illam et tenere. alie cogitaciones [x]) dimitte-

---

[h]) pacificus et cetera omnia talia habebit. — [i]) in domino ihesu ne percuciatur ab eo vel improprietur. — [k]) vel alter dominus reverendus. — [l]) qui est speculum et exemplum. — [m]) oporteat loqui habeat. — [n]) in ore in quinto verbo et hoc assuescat. — [o]) semper silere. — [p]) dicturus est de. — [q]) domino et cetera prout. — [r]) hymnorum et collectas capitula et talia. — [s]) bone domine da. — [t]) cogitet cui placet. — [u]) est und gleich: hebdomada. — [v]) tenendum talia antequam und gleich: officium deo offerat. — [w]) discere aliquando unam anctoritatem bonam. — [x]) et interim quod memoria

rent eum: Et sic semper in opere et in memoria sancta exerceat se aliquid discendo cordetenus Sed sine dubio tedio afficietur sepe. quia dyabolus obstat quantum potest ne deo vacet. sed si nititur deus iuvabit eum gloriose || Preter ista omnia que de die in diem legit et audit in scripturis suis horalibus Potest ista viginti unum facta ihesu [z]) cogitare Primo septem de primordiis inchoacionis in humanitate et sunt hec septem. Conceptio [a]). Nativitas. Circumcisio. Apparicio. Oblacio in templum. Fuga in egptum. et Educacio || Deinde alia septem que sunt conversaciones. baptismus [aa]). Temptacio. Convictus. Conversacio. Discursus. Predicacio. et legis emulacio || Inde [bb]) septem consummaciones que sunt. Cena. Oracio Comprehensio. Illusio. Crux. Mors. et Sepultura. Ecce tot poteris cogitare ludendo cum puero ihesu [cc]). solaciando cum Maria gaudiosa. et cum regibus et cum apostolis prout dominus [dd]) dabit || Et ultra hec potes mente conscendere ad celum [ee]) et cogitare de gloria Ihesu quantum libet. et salutando beatam uirginem et congratulari de gloria eius || Deinde visitando ordines angelorum. seraphim. cerubin. thronos. — fol. 123[a] — principatus. potestates. angelos. archangelos. virtutes et orare [ff]) ut intercedant et dent munuscula celestia Deinde ad patriarchas et prophetas et legis doctores sanctos apostolos et evangelistas discipulos domini martires athletas confessores virgines continentes et dicere O petre [gg])

---

nititur illam optinere et apprehendere alie cogitationes. — z) Ihesu Christi. — a) et sunt hec conceptio. — aa) septem conversationis que sunt baptismus. — bb) Deinde. — cc) cogitare de die ludendo cum ihesu puero. — dd) gaudiosa cum regibus cum apostolis et cetera prout deus. — ee) et ultra ista pia mente ascendere. — ff) visitando virgines ordines angelorum seraphin cherubin thronos dominaciones principatus potestates virtutes archangelos angelos et orare. — gg) adletas et confessores virgines viduas continentes

o quanta gloria tua Tu negasti et ego negavi intercede pro me Et ad paulum ad baptistam et ad ceteros sanctos et sanctas et precipue ad illum vel ad illam [hh]) cuius dies vel festum est solaciose [ii]) loquendo et gaudiose. In talibus diem peragere sanctum est si non restat opus iniunctum. et adhuc in opere potest [kk]) fieri. Postea quando licet debet loqui de eisdem cogitatibus [ll]) Ista ergo potest facere quando placet sedendo in oratorio vel spaciando Et semper oret pro defunctis omnibus Si fratrem videt peccare [mm]) oret dicens Ignosce sibi domine Eciam [nn]) si audit aliquem mortuum celebret vel oret dicendo placebo [159]). vel aliquem graviter peccasse et mortuum [oo]) et pro tribulacione terrarum. pro defunctis in bello vel pro periculis [pp]) futuris ne veniant. et pro sedicione civium [qq]) Et dicat in caritate missas pro tribulacione. pro peccatis pro inimicis pro omni gradu ecclesie. pro familiaribus prout ecclesia instituit [rr]) Si vero non fuerit sacerdos dicat oraciones privatas pro missis [ss]) et sic letabitur de vespera [tt]) peracta die in tali servicio dei Qualiter resistendum est dyabolo in temptamentis circa [a]) premissa. Capitulum. X.m

Sed sciat vir desideriorum [b]) quod multipliciter dyabolus temptabit eum evellere [c]) a proposito multis tediorum

---

et dicere petre. — [hh]) vel illam. — [ii]) vel festum solaciose. — [kk]) posset. — [ll]) cogitatis. — [mm]) pro omnibus defunctis si videret fratrem peccare. — [nn]) dicens oret (Domine ihesu ignosce sibi. Diese Worte und die folgenden bis: placebo exclusive sind am untern Rande von einer spätern Hand ergänzt. — [oo]) pec. eciam mortuum. — [pp]) in bello vel in periculis vel pro periculis. — [qq]) cedicione civium. — [rr]) familiaribus etc. prout. ecclesia sancta. — [ss]) pro praemissis. — [tt]) de vespere.

[159]) Außer vielen andern Abweichungen in der Quedlinburgischen Handschrift ist hinter: „placebo" beigefügt: „vel agenda," was das „officium defunctorum" bezeichnet.

Cap. 10. — [a]) tempt. eius circa. — [b]) vir iste desid. — [c]) quot

affectionibus. alijs varijs[d]) occupacionibus et similibus quia valde dolet de hoc quod quis ad fontem salutis primordialem .s. ad contemplandam faciem dei saltem in enigmate et in speculo per sancta desideria. et quociens querendo faciem eius desiderat tociens[e]) — fol. 123[b] — revertitur ad statum a quo dyabolus hominem temptando eiecit. Sed[f]) resistat viriliter et confidat in domino et assuescat et irridebit eum ymo sciat quod dyabolus sepe procurat[g]) bonos libros. ut illis inhians tempus sine fructu expendat et iterum disuescat esse cum deo. et sic mores suos sanctos negligit[h]). et ut prius vanus fiat. Senciunt .n. dolose experti. quid prosit ymo nocet[i]) nunc hunc nunc illum quaternum percurrisse. Plus .n. valeret quod homo uni virtuti insisteret. se in ea exercendo. quam mille quaternos sine fructu studeret. Unde sicut religiosus delicatis cibis renunciavit. ita et illis lecturis. quibus non disceret bene vivere. Multi[k]) plura sciunt sed pauci bene vivunt. Och qualiter punientur illi qui legunt fac hoc et hoc et ipsimet non faciunt Compendiose recolligens quasdam doctrinas circa materiam premissam[a]). Capitulum. XI[m].

Stude ergo omnibus[b]) diebus vite tue ut humilis sis et satis est licet tamen legere. non ut lectio delectet. sed ut spiritus impinguetur et doceatur[c]) et nutriatur. Desideria[d]) ergo semper loqui cum Christo nec exstat os[e]) tuum

---

diab. multip. eum tempt. avellere. — [d]) vanis. — [e]) in speculo et enigmate per sacra desid. et querendo presenciam eius nititur vel laborat. Quociens enim faciem desiderat dei, tociens. — [f]) dyabolus hominem fecit eici, sed. — [g]) procurabit. — [h]) inhians cursim sine fructu interim dissuescat esse cum deo et sic mores suos sanctos negligat. — [i]) nocuerit. — [k]) exercendo ut humilitati obediencie paciencie etc. quam m, q. studeret sine fructu. U. s. rel. del. c. renunc. ita et lecturis nisi illis quibus disceret bene vivere. Multi.

Cap. XI. — [a]) circa materia praemissorum. — [b]) ergo solum omnibus. — [c]) impinguetur, doceatur. — [d]) Desidera. — [e]) nec exeat

Christus et ad Christum Non intersis colloquiis nisi audias ibi ihesum [f]) Omnia refer ad ipsum bona [g]) quia facit. mala quia parcit: Sciat vir desideriorum [h]) quod aliquando difficilius reperiet se posse meditari quam alias. et hoc aliquando ex [i]) parte sui. quia .s. dedit [k]) se vanitati et reliquit ihesum et doleat [l]) et emendet Aliquando ex parte domini qui se subtrahit ne extollatur homo vel ut ardencius oret et dicat Trahe [m]) me post te. tu misericordia mea. tu refugium meum [n]). quousque dignetur dominus iterum reverti et ubicumque [o]) fueris assuesce semper. quod intra te revertaris advertendo quomodo stet inter te et ihesum et sis paciens in hijs que evenrint oblique tanquam de oblato per manus dei. De paucis nisi iussus intromittas [q]) Quietus esto in animo Parce delinquentibus et specialiter in te Omnia in melius dubia interpretare Si ergo sic fueris [r]) in humilitate et paciencia scias quod [s]) dei es et quod suum est tollet deus ergo non [t]) peribis in eternum. ymmo visitaberis et doceberis a spiritu sancto in sanctis iudicijs et moribus [u]) Viriliter age [v]) et confortaberis. Ama deum et amaberis in eternum [w]). ‖ Explicit monachale exercitacionum [x]).

Dr. Nolte.

---

os. — [f]) audias ihesum. — [g]) ad ihesum bona. — [h]) Eciam vir desideriorum sciat. — [i]) aliquando est ex. — [k]) quia (dann ist eine Rasur) dedit. — [l]) et tunc doleat. — [m]) homo vel ardencius curet et tunc dicat domine trahe. — [n]) mea. refugium. — [o]) reverti ubicumque. — [p]) semper assuesce. — [q]) iussus te intromittas. — [r]) vixeris. — [s]) quia. — [t]) nec. — [u]) iudiciis, virtutibus et moribus. — [v]) Viriliter igitur age. — [w]) in eternum etc. — [x]) Eine Unterschrift fehlt.

6.

Ueber das Mysterium im Glauben.

Der Verfasser dieses kurzen Aufsatzes beabsichtigt, einige Gedanken zusammenzustellen, welche sich ihm, und gewiß nicht ihm allein, schon oft und oft aufgedrängt haben, wenn er über einen tiefsten, aus dem eigensten Wesen des Menschen zu schöpfenden Grund nachdachte, der den Zug des Gemüthes zur christlichen Wahrheit und die tiefe Befriedigung des Geistes in der gläubigen Hinnahme derselben erklären sollte. Das testimonium animae naturaliter christianae galt schon in alter Zeit als ein wichtigster Beweisgrund für die katholische Lehre, und wird fort und fort aufgerufen werden, wenn es sich darum handelt, die innere Empfänglichkeit und Geneigtheit für die Aufnahme der geschichtlich beglaubigten Heilskunde zu wecken und zu fördern.

Nun aber bethätigt die anima naturaliter christiana, d. i. der innere Mensch, welchem das Zeugniß für Christus angeboren ist, sein Leben auf dreifache Weise: im Denken, Fühlen und Wollen; demnach wird auch das testimonium animae in der Hauptsache ein dreifaches sein: ein Zeugniß des Gemüthes, welches durch die seraphimische Idealität der christlichen Wahrheit gehoben, auf das ihm eingeschaffene Gefühl für die unentweihte Reinheit des Heiligen und Gotteswürdigen sich besinnt — ein Zeugniß des denkenden Geistes, welcher, weil von, nach und zu der ewigen Wahrheit geschaffen, in der Offenbarung derselben nur die höhere Bewahrheitung seiner selbst finden kann — ein Zeugniß des wollenden Geistes, welcher in der christlichen Wahrheit das höchste, edelste und menschenwürdigste Ideal seines Strebens vorgezeichnet findet.

So wiederholt sich an jedem, unbefangen sich selbst erforschenden Menschen nachbildlich jenes dreifache Zeugniß, welches (nach 1. Joh. 5, 8) der Gottmensch Christus im Geiste, in Wasser und Blut der ewigen Wahrheit Gottes und damit sich selbst gegeben hat. Das Zeugniß im Geiste gehört dem gotterleuchteten Denken an,

das Zeugniß im Wasser dem zur anerschaffenen Reinheit wiedergeborenen Gemüthe des in Sünden empfangenen Menschen, das Zeugniß des Blutes den sittlichen Thaten des unbedingt an die sittliche Wahrheit hingegebenen Willens.

Bleiben wir bei dem Zeugnisse des denkenden Geistes stehen, so ist für ihn zunächst der Gedanke des Unbedingten und Unendlichen eine nothwendige, unabweisliche Idee. Das Innewerden ihrer Nothwendigkeit ist der erste Grund und Anfang des religiösen Denkens, bevor es noch zu bestimmten und deutlichen religiösen Erkenntnissen kommt. Die religiöse Grundstimmung des denkenden Geistes verdeutlicht sich zunächst in dem Bewußtsein seiner eigenen Bedingtheit und Endlichkeit, deren Anerkennung ihn nöthigt, das Unbedingte und Unendliche außer und über sich zu suchen. Mit dem Verhältnisse des Endlichen und Bedingten zum Unendlichen und Unbedingten hat es nun aber die Religion zu thun; das auf dieses Verhältniß gerichtete Denken des menschlichen Geistes ist also das religiöse Denken. Nun kann dieser sich nicht verhehlen, daß Endliches und Unendliches incommensurable Größen sind; demnach fühlt er sich innerlichst genöthigt, im religiösen Bewußtsein einen über alles Begreifen hinausliegenden Inhalt anzuerkennen — es gibt für ihn keine Religion ohne Geheimniß. Gott ist für den Menschen etwas Unfaßbares; nicht er faßt Gott, sondern er fühlt sich im religiösen Leben von Gott gefaßt und getragen und im religiösen Denken will er sich diese Zuständlichkeit zum bestimmten und deutlichen Bewußtsein bringen.

Um zu diesem Bewußtsein zu gelangen, muß er von der ihm ohne sein Zuthun aufgeprägten Daseinsbestimmtheit ausgehen; die daraus abzuleitenden Bestimmungen des geheimnißvollen religiösen Bewußtseinsinhaltes sind nothwendige Bestimmungen, und die Einsicht in die Nothwendigkeit derselben ist der höchste und durchgebildetste Grad der religiösen Erkenntniß.

Eine solche Erkenntniß ist denkbar und möglich, weil der Geist als Werk Gottes die Signatur seines ewigen Schöpfers an sich tragen muß, in deren Analyse eben die religiöse Speculation besteht. Die religiöse Speculation will nicht die Geheimnisse aus der Religion

hinwegerklären, sondern den Zug des Geistes zum Geheimnisse und den Grund dieses Zuges aus der dem Geiste aufgedrückten göttlichen Signatur erklären und die unabweisliche Denknothwendigkeit des Geheimnisses einleuchtend machen. Dies heißt aber nicht den Inhalt des Geheimnisses durchdringen und im Gedanken bewältigen, sondern nur die angeborene Ahnung seiner unerschöpflichen Tiefe in das Volllicht des klaren Bewußtsein erheben.

Entsprechend der dreifachen Beziehung des Menschen zu Gott, als dem Herrn, Vater und absoluten Gute, gibt es auch drei Rangclassen oder Stufen religiöser Mysterien, welche sich in Rücksicht auf die Art ihrer Denknothwendigkeit specifisch von einander unterscheiden, obwohl sich in jeder einzelnen Classe alle drei Beziehungen zu Gott wieder auf besondere Weise wiederholen. Die Wahrheiten der ersten Classe bilden die Vorstufe zur Erkenntniß jener, die der zweiten angehören; diese verhalten sich in gleicher Weise zu jenen der dritten. Zugleich enthält aber jede folgende höhere das nothwendige Complement und die tiefere Erklärung der vorausgehenden, so daß die Wahrheiten der dritten Classe als die eigentlichen Fundamentalwahrheiten erscheinen, durch welche das ganze System der christlichen Erkenntniß getragen ist.

Die erste Beziehung ist jene zu Gott, dem überweltlichen Herrn aller Dinge und des Menschen im Besondern. Der Gedankeninhalt dieses ersten religiösen Verhältnisses ist die absolute Gebundenheit alles creatürlichen Seins und Daseins durch den göttlichen Willen, welcher der absolute Existenzgrund der Creaturen ist, ihnen das absolute Ziel ihres Wirkens vorzeichnet und den Lauf der Dinge nach ihm selbst herrlich bestimmt und leitet. Alle in diesen Beziehungen zu Gott enthaltenen religiösen Wahrheiten bezeugen sich dem religiösgeweckten Menschen zunächst und unmittelbar durch sein (sittliches) Selbstbewußtsein. Gleichwohl muß er, wenn er sich die absolute Weltregentschaft Gottes im Denken klar machen will, schon ein der zweiten Rangclasse der religiösen Wahrheiten angehörendes Verhältniß der freien sittlichen Creaturen zu Gott anticipiren, nämlich das Gnadenverhältniß, ohne dessen Bestand eine persönliche Weltleitung Gottes nicht denkbar ist. Denn das Bedürfniß und die Er-

wartung eines persönlichen Eingreifens in den Lauf der Dinge macht sich in so weit geltend, als neben dem nothwendigen Geschehen auch noch dem veränderlichen Zufalle Raum gegeben ist; das zufällige Geschehen fällt aber ausschließlich in die menschliche Lebenssphäre und in das Gebiet der menschlichen Freiheit. Soll nun eben durch die freien und wandelbaren menschlichen Kräfte mit absoluter Sicherheit ein von Gott gewolltes Ereigniß herbeigeführt werden, so muß eine absolut sichere Wirkung der Gnade die wandelbaren und fehlbaren Willen derjenigen Menschen bestimmen können, durch deren Thätigkeit der von Gott beabsichtigte Erfolg herbeigeführt ist [1]).

Die zweite religiöse Grundbeziehung ist das Verhältniß zu Gott dem Vater; der Grundgedanke dieses Verhältnisses ist das Getragensein aller Creatur und des Menschen im Besondern durch Gott. Man kann dieses Getragensein durch Gott schlechthin und allgemein als Gnade bezeichnen. Der Gegensatz dieses Verhältnisses zu dem vorigen ersten, dessen Grundgedanke das Gebundensein der Creatur durch Gott ist, tritt von selbst hervor; der beiden gemeinsame Bewußtseinsinhalt ist aber die absolute Angewiesenheit des Menschen an Gott. Beide Verhältnisse schließen etwas tief Geheimnißvolles in sich, und das letztere ist noch tiefer und unergründlicher, als das erstere, weil die Gnade, welche Leben spendet, eine intensivere Offenbarung des unergründlichen Gottes ist, als der das creatürliche Sein setzende und normirende Wille Gottes. An die Macht und Gerechtigkeit des absoluten Herrn muß der Mensch,

---

[1]) Die hergebrachte Unterscheidung zwischen Vernunftlehren und Geheimnißlehren hat allerdings einen guten Sinn; sie darf aber nicht schlechthin betont werden, wenn man nicht in Ungereimtheiten verwickelt werden will. So gilt z. B. die Lehre von der Vorsehung und Weltregierung Gottes als Vernunftlehre, die von der Gnade als Geheimnißlehre; ich brauche aber letztere als nothwendigen Erklärungsgrund für die Möglichkeit und Denkbarkeit der erstern, woran Diejenigen ganz gewiß nicht denken, welche bei jener fraglichen Unterscheidung stehen bleiben, ohne sich die tiefern Gründe derselben klar zu machen. Solcher Halbheit gegenüber behauptet der vielberufene Traditionalismus ein gutes, unbestreitbares Recht.

durch sein unmittelbares Selbstbewußtsein genöthigt, glauben; die Gnade aber, welche Liebe und Erbarmen in sich schließt, darf er nicht gleicherweise als eine in seinem Selbstbewußtsein begründete Forderung vorausnehmen, sondern muß sie von einem freien Entgegenkommen Gottes erwarten. Deßhalb sind auch in der That alle auf das Verhältniß zu Gott dem Vater bezüglichen religiösen Lehren über Erlösung, Heiligung und Beseligung des Menschen Wahrheiten alius generis gegen jene, welche aus dem Verhältnisse zu Gott dem absoluten Herrn abzuleiten sind. Gleichwohl sind beide nicht schlechthin von einander zu trennen; sie stehen vielmehr in einer engsten, denknothwendigen Relation zu einander, deren Verkennen entweder den Rationalismus selber oder ein unkluges Zugeständniß an den Rationalismus in sich schließt. Denn einerseits ist auch die Gnade in einem bestimmten Sinne schon an sich ein denknothwendiges Verhältniß, welches aus der Idee Gottes unmittelbar abzuleiten ist, indem man Gott nicht als Gott ehren würde, wenn man ihn nicht auch als gnädig ehren und gerade die höchste, erhabenste und wunderbarste seiner Offenbarungen, die über den Offenbarungen seiner Macht und Gerechtigkeit steht, dahin gestellt sein lassen wollte. Andererseits aber postuliren ja schon die Wahrheiten der ersten Classe das Gnadenverhältniß durchwegs zu ihrem nothwendigen Erklärungsgrunde, indem das Motiv Gottes, sich als Herrn zu offenbaren, nur in seinem gnadenvollen, d. h. absolut freien, nur durch seine eigene Wesensgüte bestimmten Willen gesucht werden kann. Ferner ist das Schaffen selber, als Lebenssetzung, schon ein Gnadenact; denn der lebendige Gott kann als Schaffender nur Lebendiges setzen. Nun aber ist der Schöpfungsact, durch welchen Gott sein Herrschaftsverhältniß begründet, in seiner Art gewiß noch geheimnißvoller und unfaßbarer, als jede Gnadenerweisung an das schon vorhandene Geschöpf; und doch schließt das Bewußtsein der eigenen Wesensbedingtheit ein unverweigerliches Zeugniß der Creatürlichkeit des Geistes in sich.

Die Acte der göttlichen Willensäußerung und Lebensmittheilung sind etwas Geheimnißvolles, trotzdem daß sie der menschlichen Erfahrung anheimfallen. Um wie viel mehr muß es das in sich

abgeschlossene Wesen und Leben Gottes sein, der in einem unzugänglichen Lichte wohnt, und das adäquate Maß seiner Größe einzig in sich selbst hat! Demnach bilden die auf Gott unmittelbar bezüglichen Lehren des christlichen Glaubens eine dritte Classe von Wahrheiten, welche per eminentiam den Charakter geheimnißvoller Tiefe an sich tragen. Der Inhalt des göttlichen Seins und Wesens kann kein Gegenstand menschlicher Erfahrung werden; er ist unmittheilbar. Gleichwohl gibt es für den denkenden Geist eine angeborene Nothwendigkeit, das Wesen Gottes auf eine bestimmte, nicht anders sein könnende Weise aufzufassen; und weiters fühlt er sich auch angetrieben, die erfahrungsmäßig begriffenen Selbstbezeugungen Gottes, als des Herrn und Vaters, mit den aus unabweislicher Denknöthigung erhobenen Bestimmungen des göttlichen Wesens und Lebens in Verbindung zu setzen. Hieraus ergeben sich von selbst weitere Folgerungen, die auf den Versuch einer speculativen Erfassung des immanenten Lebens Gottes und des Processes, mittelst dessen das göttliche Wesen sich selbst offenbar wird, hinleiten. Der Versuch einer solchen speculativen Nachweisung ist in so weit von selbst gerechtfertigt, als er nur die Form des göttlichen Lebens zum Objecte hat, welche ja im denkenden Geiste, so wie im ganzen Universum und in jeder Sphäre desselben abgedrückt ist, so daß über die heilige Dreieinigkeit Nachdenken nichts anderes heißt, als die absolute Ur- und Grundform des Lebens sich zum Bewußtsein bringen, auf welche alle geschaffenen Lebenstypen hinweisen. Die Idee dieser absoluten Ur- und Grundform des Lebens muß einen concreten Inhalt bekommen dadurch, daß sie im Gegensatze zu allen unter sich selbst wieder im Gegensatze stehenden Haupt- und Grundformen des bedingten Lebens bestimmt wird. Und weil das Bedingte auf das Unbedingte als seine nothwendige Voraussetzung hinweist, so bildet die speculativ aufgefaßte Lehre vom dreieinigen Gotte das eigentliche Fundament der christlichen Weltansicht, aus welchem erst alle charakteristischen Eigenthümlichkeiten der bedingten Weltwesen in ihrem tiefsten Grunde speculativ begriffen werden können. Demnach wird gerade jene Lehre, welche das tiefste Geheimniß in sich schließt, zum höchsten und letzten Erklärungsgrunde alles

Andern, was dem Kreise menschlicher Gedanken und Erfahrungen angehört. Dadurch aber, daß man die speculative Auffassung der Trinität zum Grundsteine einer christlich-philosophischen Welterkenntniß macht, wird Gottes Wesen nicht auf vermessene Weise in die Region des Begreiflichen herabgezogen; vielmehr ist sie eben nur der speculative Nachweis der Unbegreiflichkeit Gottes, welche darin besteht, daß die zwei Gegensatzmomente der göttlichen Trias in einem dritten Momente zur absoluten Einheit sich abschließen und eben dadurch aller Begreiflichkeit sich entziehen. Weiters ist auch dieses Fundament einer christlich-philosophischen Weltansicht die einzige und absolute Bedingung, unter welcher eine philosophische Anerkennung der Geheimnisse in Gottes Werken erwirkt und dem Begriffsabsolutismus einer falschen Philosophie entgegengewirkt werden kann. Ist nemlich Gott nach christlich-philosophischer Ansicht nothwendig ein Geheimniß und zwar das absolute Geheimniß, so muß auch Alles, was Gottes Signatur an sich trägt, eo ipso ein über das verständige Begreifen erhabenes Geheimniß in sich tragen.

Alles, was einen tiefern Sinn hat, muß auch wenigstens ein relatives Geheimniß in sich schließen, jede Wahrheit eine räthselhafte Hieroglyphe zu ihrem Sinnbilde haben, welche erst dann vollkommen verstanden werden wird, wenn die absolute Wirklichkeit (Gott) unmittelbar vor das geistige Auge der nicht mehr ahnungsvoll glaubenden, sondern selig schauenden Menschen treten wird. Der geistige Reflex des ahnenden Gemüthes heißt Idee, welche die begriffliche Vermittlung nicht ausschließt, aber an sich über dieselbe erhaben ist, und auch unabhängig von der im Zeitleben stets nur relativ zulänglichen Vermittlung durch den Begriff ihr schlechthin geltendes Recht behauptet. Kann nun gezeigt werden, daß eben die katholische Formulirung der christlichen Glaubenslehre in allen ihren besondern Sätzen jenen idealen Ausdruck als charakteristisches Gepräge an sich trage, so ist ein tiefster Grund des geheimnißvollen Zuges der Geister zur katholischen Wahrheit aufgehellt und nachgewiesen.

Es drängt sich bei einigem Nachdenken die unwillkürliche

Wahrnehmung auf, daß die katholische Wahrheit eine höhere Mitte einnehme zwischen zwei gegensätzlichen Richtungen, deren jede die religiöse Wahrheit schlechthin in das Gebiet der verständigen Begreiflichkeit herabzuziehen bestrebt ist. Andererseits widerstrebt sie absolut jenen Tendenzen, welche die geheimnißvolle Tiefe der religiösen Wahrheit in Irrationalität zu verkehren bestrebt sind. Sie nimmt in diesem doppelten Gegensatze gleich sehr den Charakter des wahrhaft Geistigen und Gotteswürdigen in Anspruch, indem sie jedem ihrer Sätze einen rationellen, aber deßungeachtet, oder vielmehr eben deßhalb auch einen unerschöpflich tiefen Sinn vindicirt.

So ist der christliche Theismus schon im Allgemeinen die höhere, ideelle Vermittlung zwischen den unwahren Gegensätzen des Deismus und Pantheismus, welche das sich selbst überlassene begriffliche Erkennen aus sich hervortreibt. Als wahrhaft rationale Lehre steht aber der Theismus zugleich im ausschließenden Gegensatze zu den Lehren eines irrationalen Fatalismus und Manichäismus, welche beide ohnehin nur eine religiös-sittliche Consequenz und Einkleidung deistischer und pantheistischer Weltansichten und eine Mengerei aus beiden sind.

Die Folgerungen, welche sich aus der theistischen Grundanschauung im Gegensatze zu den abgewiesenen Irrthümern ergeben, liegen offen da. Der Pantheismus läugnet die Schöpfung, der Deismus die Möglichkeit eines dynamischen Wechselverhältnisses zwischen Schöpfer und Geschöpf und damit die absolute Weltherrschaft Gottes und die Möglichkeit einer Erlösung. Die theistische Gottesidee hat ihre speculative Bedeutung als absoluter Erklärungsgrund aller vom pantheistischen und deistischen Standpuncte geläugneten Wahrheiten, welche das Verhältniß der bedingten Creatur zu Gott, dem absoluten Grunde, Ziele und Gute des Menschen betreffen.

Der Deismus verflüchtigt den Gottesbegriff zur abstracten Leere, der Pantheismus gibt ihm eine falsche und ungenügende Füllung, indem er dem leeren deistischen Gottesbegriffe den begränzten Weltinhalt als absoluten Inhalt aufdringt. Der theistische Gottesbegriff hat den einzigen gotteswürdigen, concreten und ab-

soluten Inhalt in der durch das Trinitätsdogma gelehrten immanenten Selbstentfaltung und absoluten Selbstoffenbarung Gottes, deren symbolische Bestimmungen abermals die höhere Mitte behaupten zwischen zwei entgegengesetzten Denkrichtungen, welche die absolute Lebensoffenbarung Gottes ad intra in die Region einer verendlichenden Begreiflichkeit herabziehen wollen. Diese falschen, durch die kirchliche Lehrentwicklung ausgeschlossenen Gegensätze sind der Modalismus einerseits, der Tritheismus andererseits.

Das ausschließlich begriffliche Denken kann sich nur mit einer Welt ohne Anfang und Ende (Deismus) zurechtfinden, oder umgekehrt mit Welten und Geschöpfen, die zeitlich entstehen und für immer vergehen (Pantheismus). Die christlich theistische Ansicht kennt einen mit der Schöpfungsthat zusammenfallenden Anfang der Zeit und eine zuletzt auf das unveränderliche Denken und Wollen Gottes gestützte ewige Dauer der geschaffenen Substanzen und Wesenheiten.

Das ausschließlich begriffliche Denken überträgt auf Gott entweder eine begreifliche Freiheit oder eine eben so begreifliche Nothwendigkeit. Der ideelle Theismus der christlichen Weltansicht erkennt in Gott eine absolute Einheit von Freiheit und Nothwendigkeit, welche Einheit in derselben Weise, wie die absolute Dreieinheit Gottes, über die Kategorien des begrifflichen Denkens hinausgestellt ist und in den seligen Zuständen der zur Heiligkeit Vollendeten abbildlich wiederscheint. Mit der Hinweisung auf jene absolute Einheit von Freiheit und Nothwendigkeit ist auch schon die dem christlichen Standpuncte einzig angemessene Antwort auf die Frage nach dem göttlichen Motive der Schöpfung gegeben.

Für die letzte und absolute Bestimmung des Menschen, in vollendeter Heiligkeit und Seligkeit ein ewiges Zeugniß Gottes zu sein, haben Deismus und Pantheismus gar kein Verständniß. Der Deist kennt keine ewige Idee des Menschen und hat deßhalb auch keine Antwort auf die Frage nach dem Grunde und nach der Möglichkeit einer Vereinigung von Geist und Leib im Menschen; auf eine rein geistige Fortdauer hoffend ist er unvermögend zu sagen, warum die Menschen nicht alsogleich als Engel geschaffen

wurden, und warum es überhaupt eine Natur und Materie gebe. Der Pantheist behauptet eine ewige Idee des Menschen, welche sich bei der schlechthinigen Vergänglichkeit der Individuen fort und fort selbst aufheben muß.

Der christliche Theismus lehrt eine fehlbare, vervollkommnungsfähige Freiheit des Menschen, welche einzig mit einer sittlichen Bestimmung für ein ewiges Dasein zusammengeht. Allerdings ist diese Freiheit etwas Geheimnißvolles in ihrem Grunde sowohl, wie in ihrem Ziele; dafür aber ist die Anerkennung derselben auch der einzige zureichende Erklärungsgrund des Bösen und seiner Folgen. Der Deist verflacht den Begriff der creatürlich bedingten freien Selbstbestimmung zum grundlosen und irrationalen Indeterminismus, der Pantheist hebt ihn durch die Behauptung eines widersinnigen Determinismus gänzlich auf; der Deist erkennt den sittlichen Willen nur in Dem, was derselbe vor aller sittlichen Selbstbestimmung ist, der Pantheist überträgt die erst nach Abschluß der sittlichen Entwicklung eingetretene Bestimmtheit des Willens auf dessen anfängliche Disposition und Beschaffenheit.

Aus der Fehlbarkeit des menschlichen Willens wird im christlichen Lehrsysteme die Nothwendigkeit der Gnade inducirt, welche auf theistischem Standpuncte überhaupt als nothwendiges Correlat der menschlichen Freiheit erscheint. Dem Deisten und Pantheisten muß wohl der Begriff der Gnade fremd bleiben; Ersterm, weil er kein dynamisches Wechselverhältniß zwischen Gott und der Creatur erkennt; Letzterm, weil er die Immanenz Gottes im menschlichen Geiste behauptet. Ersterer verabsolutirt die menschliche Freiheit, der Letztere verneint sie gänzlich; und so fällt beiderseits ein Wirken der Gnade auf den sittlichen Menschen als überflüßig und unmöglich hinweg. Ihre Möglichkeit rechtfertigt sich aber, sobald man einen in dem geistigen Leben nicht aufgehenden geistigen Lebensgrund als nothwendigen Ort der geheimnißvollen Gnadenwirkung anerkennt, und sich zur klaren Ueberzeugung gebracht hat, daß jenes persönliche Lebensprincip, weil in seinem Erscheinungsleben nicht aufgehend, auch in keiner der beiden wesentlichen Kategorien desselben: Freiheit und Nothwendigkeit (Wollen und Denken) absolut

aufgehe, und eben in Dem, worin es außerhalb beider steht, d. i. in seinem tiefsten Grunde absolut auf Gott bezogen ist. Aus dieser absoluten Bezogenheit auf Gott folgt aber, daß der dynamische Lebensverkehr des sittlichen Geistes mit Gott eine absolute Nothwendigkeit zur wahren und vollkommenen Darstellung seines Lebens ist.

Der freie Wille des Zeitmenschen ist nicht nur fehlbar; er hat überdies auch, nach dem Zeugnisse der Erfahrung, vom Anfange her eine vorwiegende Neigung zum Bösen. Auf diese Wahrnehmung stützt sich der anthropologische Nachweis eines im menschlichen Geschlechte vorhandenen Erbübels und einer allgemeinen, ausnahmslosen Erlösungsbedürftigkeit aller Menschen. Nun schließt dieses Erbübel allerdings wieder ein tiefes Geheimniß in sich, zu dessen Anerkennung und relativer Aufhellung sich einzig auf theistischem Standpuncte die nöthigen Prämissen darbieten. Für den pelagianischen Deisten kann es freilich kein Erbübel geben; es genügt ihm, den factischen Hang zum Bösen aus einer allen endlichen und beschränkten Wesen nothwendig anklebenden Unvollkommenheit zu erklären, woraus jedoch consequent folgen müßte, daß das Endliche und Begränzte in seiner Art nie vollkommen sein könne — eine Behauptung, durch welche der deistische Pelagianismus sich selbst aufhebt und mit seinem entgegengesetzten Extreme sich berührt, mit dem pantheistischen Determinismus, welcher die angeborene Selbstsucht der menschlichen Einzelwesen anzuerkennen um so weniger Bedenken trägt, als er jedes Einzelsein für ein unwahres, nur zeitlich dauerndes Sein, und die Selbstsucht nur für die nothwendige und wesentliche Lebensbestimmung eines solchen unwahren und deßhalb der Vergänglichkeit anheim gefallenen Seins hält. Dies heißt aber das vom Pelagianismus geläugnete Geheimniß in schlechtester Weise begreiflich machen. Es bleibt überdieß unerklärt, weßhalb der Mensch neben dem natürlichen Hange zum Bösen auch einen angeborenen Sinn für das Gute habe, der ihn jenes angeborene Uebel erst als Uebel erkennen und auffassen lehrt. — Der Manichäismus will diesen innern Streit zweier entgegengesetzter Neigungen daraus erklären, daß er dem Menschen zwei Seelen zuweist, eine gute, rein geistige Lichtseele, und eine böse, sinnliche Seele. Mit Recht

wird dieser trüben Weltansicht entgegengehalten, daß alles Geschaffene, als solches, gut, und daß die menschliche Natürlichkeit im Besondern, statt das substanziirte Böse oder das ewige Hinderniß vollkommener Menschengüte zu sein, vielmehr der letzte im Menschen gelegene Möglichkeisgrund seiner Rettbarkeit und Erlösbarkeit sei. So muß demnach das Erbübel als ein vitium corporis und animae zugleich angesehen werden und kann, da es nichts Substanzielles ist, blos als verschobenes Verhältniß beider Wesensfactoren im Menschen gefaßt werden; es ist aber eben hiedurch in den Abgrund eines tiefen Geheimnisses versenkt, weil der Wechselverkehr zwischen Geist und Leib im Menschen selber ein unerforschliches Geheimniß ist. Zugleich reflectirt sich in der Verkehrung des normalen Verhältnisses zwischen Geist und Leib auch noch eine Deficienz anderer Art, welche sich auf das Verhältniß zu Gott bezieht und dem denkenden Geiste in der Idee der Erbschuld verständlich wird. Die Erbschuld hat zu ihrem Correlate das Erbverdienst, und beide sind auf concrete Persönlichkeiten, als erste Träger des zu vererbenden Fluches und Segens, zurückzuführen. Adam und Christus sind die beiden Angelpuncte des Verständnisses der Menschengeschichte, deren tiefste Ideen, Schuld und Versöhnung, nur der christlichen Weltbetrachtung sich aufschließen.

Das ausschließlich begriffliche Denken hat kein Verständniß der Bedeutung eines persönlichen Erlösers. Es läßt ihn entweder in die unpersönliche Gattungsallgemeinheit auseinandergehen und macht jeden Einzelnen zu seinem Erlöser und Priester (Pantheismus), oder es weist schlechthin den Gedanken eines solchen ab (Deismus). Beide Extreme berühren sich, wenn schon die Voraussetzungen beider Standpuncte einander entgegengesetzt sind; auf der einen Seite schlechthinige Läugnung alles Verkehres zwischen Gott und Welt, auf der andern Seite schlechthinige Confundirung des Göttlichen und Menschlichen. Der Gottmensch in seiner primären Einzigkeit, als tiefstes Geheimniß der Geschichte, als letzter Grund des Lebens und Bestehens der Menschheit nach ihrem Falle, ist eine nur auf christlich-theistischem Standpuncte faßbare Idee.

Die Frage nach der Zuwendung des Erlösungsverdienstes

wird durch das unerleuchtete, ausschließlich begriffliche Denken abermals nach zwei entgegengesetzten Seiten hingezogen, auf die falschen Extreme des Pelagianismus und Prädestinatianismus. Das erleuchtete christliche Denken erfaßt die Rechtfertigung und Heiligung des Menschen als ein gottmenschliches Werk, dessen Zustandekommen durch das Zusammenwirken von Gnade und Freiheit bedingt ist.

Die katholische Lehre von den Sacramenten faßt in sich das höhere, einzig richtige Dritte über den beiden falschen Gegensätzen der heidnisch superstitiösen Theurgie und der rationalistischen Verflachung heiliger Handlungen zu bloßen symbolischen Riten. Sacramenta significant et conferunt gratiam. Der Deist und der Pantheist ermangeln des nöthigen Sinnes für die tiefere Bedeutung des katholischen Sacramentes, weil sie kein Verständniß der heiligen Bestimmung des gottgeschaffenen Naturelementes haben, sei es, daß dasselbe in monistischer Weise blos für eine transeunte Entäußerung des Geistes, oder in manichäischer Weise für eine bloße Fessel und Schranke des Geistes gehalten wird, oder daß man in sinnlich naturalistischem Behagen ein lüsterne Geschmacks- und Geruchsorgane entzückendes Artefact, z. B. Torte, Champagner und eau de Cologne, höher stellt als die ehrwürdigen und sinnestiefen Spenden der Natur: Brot, Wein und Oel, und die leidige Wassercur für die einzig nöthige und ersprießliche Taufe des vielgeliebten und theuren, vor allzufrüher Verwesung zu schützenden Erdenleibes hält.

Dr. und Prof. Carl Werner.

7.

Ueber Asylrecht.

§. 1. Asyle bei den Juden.

Um der glühenden Rache der Israeliten gegen Denjenigen, welcher einen ihrer Verwandten getödtet hatte, Einhalt zu thun

und wenigstens den Urheber einer Tödtung vor der Strafe eines Mörders zu bewahren, hatte Moses auf Gottes Befehl sechs Freistädte in Palästina bestimmt, wohin Israeliten und Fremdlinge, die unter ihnen wohnten, fliehen konnten, wenn sie ohne Absicht Jemand das Leben genommen hatten. 2. M. 21, 13; 4. M. 35, 6 ff.; 5. M. 4, 42 ff. Diese Städte, alle, mit Ausnahme Einer, auf Höhen erbaut, um weithin sichtbar zu sein, waren: 1. Cedes in Galiläa auf dem Gebirge Nephthali; 2. Sichem auf dem Gebirge Ephraim; 3. Kariath-Arbe d. i. Hebron auf dem Gebirge Juda. Ueber dem Jordan, östlich von Jericho, waren bestimmt: 4. Bosor, in der Ebene gelegen; 5. Ramoth in Galaad; 6. Gaulon in Basan (Jos. 20, 7 f.). Wer zu diesen Städten seine Zuflucht nahm, mußte am Thore stehen bleiben, wo die Aeltesten der Stadt seine Sache vernahmen (Josue 20, 4 f.; 4. M. 35, 12); denn da wurde Gericht gehalten (Ps. 68, 15 vgl. 1. M. 19, 1).

Fanden die Richter, daß er Jemand unabsichtlich getödtet hatte, so nahm man ihn auf, und durfte ihn dem Bluträcher nicht ausliefern. Freilich durfte er sich nicht ohne Gefahr aus der Stadt entfernen, weil da die Rache ihn ungestraft ereilen konnte (4. M. 35, 27); mit dem Tode des Hohepriesters aber wurde er frei (4 M. 35, 48; Jos. 20, 6). Für Denjenigen, von welchem zwei Zeugen aussagten, daß er Jemand absichtlich getödtet habe, gab es keine Zuflucht in den Freistädten (4. M. 35, 30) Die Rabbinen behaupten, man habe den Weg zu diesen Zufluchtsörtern mit besonderer Sorgfalt im Stande halten müssen (vgl. 5. M. 19, 3), so daß Flüsse, Sümpfe, Höhen dem Fliehenden kein Hinderniß hätten bieten können; zu dem Zwecke habe auch an Scheidewegen ein Pfahl als Wegweiser gestanden mit der Inschrift: מִקְלָט (Zuflucht). — Auch der Altar des Tempels bot eine Freistätte (2. M. 21, 14), und zwar umfaßte der Schutzflehende die Hörner des Altars (3. K. 1, 50); war er aber schuldig, so schützte ihn auch die heilige Stätte des Tempels nicht (2. M. 21, 14). Joab wurde auf Befehl Salomo's, wie es scheint, am Altare erschlagen (3. K. 2, 30 – 34); Adonias wird aus dem Tempel geholt und ihm Sicherheit verheißen, wenn nichts Böses an ihm gefunden werde (3 K. 1, 50 – 53); ein Blutvergießen im Hause des Herrn zu ver-

meiden, ließ jedoch der Hohepriester Jojada die Athalia aus dem Tempel führen und dann tödten (4. K. 11, 15). Obgleich Maimonides lehrt, daß alle 48 Levitenstädte, zu denen auch die sechs genannten gehörten, Freistädte gewesen seien, so kennen doch Josephus Flavius und Philo nur die angegebenen sechs. Das Asylrecht scheint für den Altar des Tempels noch zur Zeit des Philo bestanden zu haben (Phil. leg. ad Caj.). Der Nutzen der getroffenen Einrichtung ist augenscheinlich. Da bei dem hitzigen Blute der Juden und bei der im Oriente eingewurzelten Gewohnheit der Blutrache dieselbe bei dem Israelitischen Volke noch nicht abgeschafft werden konnte: so wurde einmal der Bluträcher gleichsam zum Scharfrichter ernannt, das Verbrechen der Rache verhindert, die Tödtung des vorsätzlichen Mörders gesetzlich erlaubt und dadurch Mancher aus Furcht vom Morde abgehalten; anderseits wußte der, welcher ohne Absicht Jemand das Leben genommen hatte, Zuflucht und Schutz zu finden. Derselbe wurde ferner beim Tode des Hohepriesters wieder frei und unantastbar; ob früher, kann zweifelhaft sein (4. M. 35, 32). Doch war die Wiedervergeltung bei unvorsätzlicher Tödtung nicht geboten, wie bei vorsätzlicher (4. M. 35, 33), wenn man auch den Thäter außer der Freistadt antraf (4. M. 35, 27).

§. 2. Asylrecht bei den Heiden.

Herodot erzählt uns 2, 113, daß die Aegypter schon zur Zeit des Priamus und auch noch zu seiner Zeit an der Küste bei Kanobus einen Tempel des Hercules gehabt haben; wenn in ihn ein Sclave floh, und sich mit dem heiligen Zeichen, d. i. mit Figuren, die ihm eingeritzt wurden, bezeichnen ließ, so „weihete er sich dem Gotte und es durfte ihm Niemand etwas zu Leide thun." In Griechenland sollen die Herakliden[1]) zu Athen dem Mitleide einen Altar errichtet haben, als Zufluchtsstätte für alle Unglücklichen. (Vgl. Oed. Kol. 258, ibique schol.; Servius ad Aen. 8.; Quint. inst. 5, 11 p. 315 ed. Bip.; Claud. bell. Gild. 404 ff.). Das Theseion, d. i. das Heiligthum des Theseus, war daselbst

[1]) Statius sagt wenigstens: Herculeos fama est fundasse nepotes.

gewöhnlicher Rettungsort für entlaufene und mißhandelte Sclaven (Plut. Thes. 35; Aristoph. eq. 1309), und Diejenigen, welche man zu Trierarchen oder zu Galeerenführern machen, d. i. nöthigen wollte, auf Privatkosten das ganze Jahr hindurch zur Vertheidigung des Vaterlandes oder zur Führung eines auswärtigen Krieges wohl ausgerüstete und bemannte Galeeren zu halten, flohen bisweilen, falls sie dadurch zu sehr gedrückt wurden, zum Altare der Artemis in Munychia, einem Hafenorte Athens, um von dort aus die Gnade des Volkes anzuflehen (Demosth. de cor. 262, 16 sq.). Die **Phliasier** hatten einen Hain und Tempel der Hebe, welche den dahin Fliehenden Straflosigkeit bei jedem Verbrechen gewährten; die früher Gefesselten hingen ihre Fesseln an den Bäumen des Hains auf (Paus. 2, 31, 141). In **Tegea** war ein Tempel der Minerva Alea, welcher Jedem Unverletzlichkeit brachte; die spartanischen Könige Pausanias und Leotychides nahmen dahin ihre Zuflucht (Paus. 3, 5, 216; Xen. Hell. 3, 5, 25; Plut. Lys. 30). Im Tempel der Artemis zu **Ephesus** fanden Schuldner Sicherheit gegen verfolgende Gläubiger (Strab. 14 p. 641; Plut. de vitandis usuris 9, 293 p. 828); auch suchten Sclaven dort Schutz (C. Verr. 1, 33). Asyle waren ferner: bei den **Lacedämoniern** der Tempel des Poseidon auf dem Vorgebirge Tänaron (Thuc. 1, 128. 133), auf **Samos** der Tempel der Here (Tacit. Ann. 4, 14) und der Artemis (Herod. 3, 48), auf **Cos** der des Aesculap (Tacit. ib.), auf **Kalauria** der des Poseidon (Plut. Demosth. 29), in **Hermione** das Heiligthum der Demeter (Aristoph. ap. Zenob. 2, 22). Die Insel **Delos** rühmte sich das Asylrecht von den Göttern empfangen zu haben, weil sie die unstät irrende Latona aufgenommen habe, und war nach ihrem ganzen Umfange Freistätte (Liv. 44, 29). **Hierocäsarea** in Lydien, **Sardes**, **Aphrodisias** in Carien, **Magnesia**, **Stratonicea**, **Smyrna**, **Pergamus** nehmen jenes Recht aus verschiedenen Gründen in Anspruch (Tacit. Ann. 3, 61). Vellejus erzählt uns (1, 9), daß Perseus, bei Pydna besiegt, nach **Samothrace** geflohen sei, im dortigen Tempel Schutz zu suchen, und Florus, welcher uns (2, 12) Dasselbe überliefert, fügt hinzu: „als wenn Tempel und Altäre Den vertheidigen könnten, welchen

seine Berge und Wasser nicht schützen konnten." Zu Delium in Böotien war auf der Küste ein ragender Tempel des Apollo, 5000 Schritte von Tanagra, welcher mit seinem Haine dieselbe Unverletzlichkeit hatte, wie die übrigen Asyle (Liv. 35, 51). Auch in Italien waren der Asyle genug. Romulus hatte einen großen Hain zur Freistätte bestimmt (Tacit. hist. 3, 71; Virg. Aen. 8, 342); ja ganz Rom war bei seinem Beginn eine Freistadt (Liv. 1, 8; Flor. 1, 1; Vell. Paterc. 1, 8; Aurel. V. de v. ill. 1; Oros. 2, 4), so daß „die Sclaven vor ihren Herren, die Schuldner vor den Gläubigern, die Mörder vor der Obrigkeit" dort Schutz fanden (Plut. Rom. 9). Später war jedoch die dem Romulus geweihte Sicherheitsstelle so umbauet, daß Niemand dahin gelangen konnte (Dio Cass. hist. Rom. 47, 19 p. 504 Reim.; vgl. Liv. 1, 8). Eines zum Asyle bestimmten Haines an der Tibermündung erwähnt, nach Calmet, Ovid (fast. 2, 67). Die Angabe beruht aber auf falscher Lesart[1]). Von Polybius wissen wir (6, 12) jedoch, daß für die Verbannten in Neapel, Präneste und Tibur und in andern Oertern, mit denen derartige Verträge bestanden, Freistätten waren. Dem Cäsar errichtete man an dem Orte, wo seine Leiche verbrannt wurde, eine Capelle, und bestimmte, daß Keiner, der dahin fliehe, herausgestoßen oder gerissen werde, eine Gunst, welche, wie Dio Cassius sagt (hist. Rom. 47, 19 p. 504 Reim.), nicht einmal ein Gott hatte. Der flamen Dialis, d. i. der Priester des Jupiter, konnte bei den Römern einem Gefesselten, der in sein Haus floh, seine Bande lösen lassen; diese durften aber nicht aus dem Hause getragen, sondern mußten aus dem Hofe auf das Dach gezogen und dann auf die Straße hinabgelassen werden. Und wenn ein zu Prügeln oder zum Tode verurtheilter Sclave dem Flamen zu Füßen fiel, so war er wenigstens für den Tag von der Strafe frei (Gell. 10, 15). Ein zum Tode geführter Verbrecher wurde, wenn er einer Vestalin begegnete, sofort begnadigt. Daß die öffentlich aufgestellten Bildnisse der Kaiser zur Zeit des Tiberius Asylrecht hatten, sehen wir aus der Klage des Senators C. Sestius, der sich darüber im Senate beschwert, indem er spricht: „Fürsten

[1]) Tunc quoque vicini lucus celebretur asyli,
Qua petit aequoreas advena Tibris aquas. So las Calmet.

seien zwar den Göttern zu vergleichen; allein die Götter erhören keine andern, als gerechte Bitten, und eben so wenig dienten das Capitol und andere Tempel der Stadt dazu, dem Frevler Schutz für seine Verbrechen zu bieten. Entkräftet, ja vernichtet wären die Gesetze, wenn auf dem Forum, im Eingange der Curie, eine Annia Rufilla, die er der Betrügerei vor dem Richter überwiesen, ihn mit Schmähworten und Drohungen angreifen könne, und er selbst nicht einmal sein Recht zu gebrauchen wagen dürfe, weil sie ein Cäsarbildniß ihm entgegenstelle [1])." Auch Trajans Bildniß noch gab Asyl, wie wir aus Plinius sehen (ep. 10, 16).

Daß die germanischen Völker Asyle gehabt haben, kann zwar vermuthet, aber nicht bewiesen werden [2]). Die Pommern gewährten Jedem Sicherheit vor den Feinden, der nach Julin floh, am Ausflusse der Oder. (De vita S. Ottonis, ep. Babenberg. Pomeran. gentis apost. l. 2 c. 7 in Nov. volum. scr. rer. Germ. T. 1. e. museo Ludewig.) Ja es galt von jeder Burg des Herzogs, in allen Städten (Sefr. 87).

Gehen wir an die Würdigung der heidnischen Asylrechte, so finden wir darin zuerst einen anerkennenswerthen Zug von Mitleid und Milde gegen Gedrückte; insbesondere ist es wohlthuend, zu sehen, wie den Sclaven dadurch Gerechtigkeit und Schonung zu Theil werden konnte. Pollux sagt über die Asyle K. 1: „Das Asyl nenne Zufluchtsort und Hilfe zur Flucht und heilige Marken, in so fern es den Sclaven Sicherheit bietet." Ferner liegt auch in dem Gefühle, daß dem Göttlichen und seinen Stätten und Dienern, insbesondere der Jungfräulichkeit, besondere Ehrfurcht gebühre, ein achtbarer, wenn gleich noch so sehr entstellter Zug. In dieser letzten Hinsicht aber sieht man, wie vergötternde Schmeichelei, dem Stolze der Sterblichen sich schmiegend, die Bilder der Kaiser über die der Götter erhebt. Aehnlich, wenn gleich von anderm Standpuncte aus, sagt Tertullian (Apol. 28): „Ihr beobachtet gegen den Cäsar mehr Furcht und listigere Scheu, als selbst gegen den olympischen Jupiter, und mit Recht, wenn ihr

---

[1]) Tacit. Ann. 3, 36 nach der Uebersetzung Schlüters.

[2]) S. F. Wachter in der E.-Grub. Enc. Art. Freistätte.

euch eueres Handelns bewußt seid. Wie so? — Ist nicht jeder Lebendige besser, als irgend ein Todter? — Doch ihr handelt hierin nicht sowohl aus Einsicht, als aus Scheu vor der augenblicklichen Gewalt. Auch dadurch werdet ihr als unerbietig gegen euere Götter erkannt, daß ihr mehr Furcht vor der menschlichen Gewalt beweiset. Es wird endlich unter euch schneller bei allen Göttern, als bei dem Einen Genius des Cäsar falsch geschworen." Auch Philostratus äußert (vit. Apoll. 1, 15), die in den Provinzialstädten aufgestellten Bildnisse der Kaiser seien heiliger und unverletzlicher, als die Bildsäule des olympischen Zeus. Vgl. Theoph. ad Aut. 1, 11 und 3, 8; Just. apol. 1, 21. 29. Wie weit war es doch gekommen, wenn Pakatus in seiner Prunkrede auf Theodosius, nachdem er Spanien vielfach gerühmt hat, Cap. 4 sagt: „Es weiche diesem Lande Kreta, welches sich der Wiege des kleinen Jupiters rühmt, und Delos, auf dem die Doppelgottheit zuerst gehen lernte, und Theben, berühmt durch seinen Zögling Hercules. Wir wissen nicht, ob solche Dinge, die wir hörten, wahr sind; Spanien gab uns einen Gott, den wir sehen!" In jener Schmeichelei, so wie in der Eitelkeit und dem neidischen Wetteifer, womit die verschiedenen Städte ihren Götzen die Ehre des Asyls erstreiten wollten, liegt eine Schattenseite der Erscheinung, abgesehen davon, daß sie aus dem Aberglauben hervorging und den Aberglauben noch mehr begünstigte [1]). Zudem fanden nicht allein Unglückliche und Unschuldige, sondern die größten Verbrecher dort Schutz ohne Besserung; ja die Freistätte war Veranlassung zur Verletzung der Güter. „Jedem Nichtswürdigen," sagt Tacitus (Ann. 3, 36) „war die Freiheit geworden, Biedermänner zu schmähen und zu beschimpfen, wenn er nur ein Cäsarbildniß ergriff. Selbst Freigelassene und Scla-

[1]) Die Ephesier beriefen sich unter Anderm darauf, daß der Hain Ortygia dem Apollo selbst nach Erlegung der Cyklopen gegen den Zorn Jupiters, und den besiegten Amazonen gegen Liber zur Sicherheitsstätte gedient hätte; Hierocäsarea wies auf das dunkle Alterthum seiner Erbauung, Magnesia auf einen Sieg, Smyrna und Samos auf Orakelsprüche, Sardes und Aphrodisias auf die Gnade eines Königs hin. (Tacit. Ann. 3, 61).

ven wußten sich ihren Patronen und Herren, wenn sie sich gleich mit Wort und That an ihnen vergingen, sogar noch furchtbar zu machen." Und wiederum klagt derselbe Geschichtschreiber (Ann. 3, 60): „Immer häufiger wurden in den griechischen Städten die Asyle, die man frei und ungestraft anlegte; die Tempel füllten sich mit Sclavengesindel; dieselbe Zuflucht fanden Schuldner gegen ihre Gläubiger, auch solche, welche als **Todesverbrecher** verdächtig waren. Keine obrigkeitliche Gewalt vermochte mehr den Empörungen des Volkes zu steuern, welches Schandthaten der Menschen wie Götterhuldigungen in Schutz nahm." Aehnlich Plutarch (περὶ δεισιδαιμονίας p. 166): „Der Sclave hat einen die Flucht befördernden Altar; es gibt viele geweihte Heiligthümer für Räuber, und die, welche Feinden entfliehen, haben Muth, wenn sie ein Bild oder einen Tempel erreichen." Ja in einzelnen Fällen fürchtete man sogar für eine Stadt von Seite des Asyls Gefahr. Strabo (14 p. 641) sagt das Asyl von Ephesus habe oft seine Gränze verändert: Alexander habe es bis auf ein Stadium, d. i. auf 600 Fuß vom Tempel ausgedehnt, Mithridates so weit, als man mit einem Pfeile von der Ecke des Daches schießen könne, was ihm etwas über ein Stadium zu sein geschienen habe; Antonius habe dies verdoppelt und einen Theil der Stadt mit zur Freistätte gezogen; das habe sich aber als schädlich gezeigt, da es die Stadt in die Gewalt von Uebelthätern gegeben hätte, deßhalb habe Augustus es abgeändert. — Theilweise aus dem Mißbrauche des Asyls kam es denn auch, daß man dasselbe nicht immer achtete. Tacitus schreibt (hist. 1, 43), der fliehende Piso sei in einen Tempel der Vesta entkommen, und dort aus Erbarmen von einem öffentlichen Sclaven empfangen und in dessen Gemach versteckt, habe er, nicht durch Ehrfurcht vor dem Heiligthume, sondern nur durch Verborgenheit geschützt, das herannahende Verderben verzögert; denn die Soldaten des Otho hätten ihn bald nachher auf der Schwelle des Tempels ermordet. Der spartanische König Pausanias flüchtete, des Verrathes am Vaterlande überführt, zum Tempel der Athene; die Richter wagten es zwar nicht ihn mit Gewalt

der Obhut der Göttin zu entreißen, aber sie versperrten die Eingänge zum Gebäude und trugen das Dach ab, damit er durch Hunger und die Einflüsse der Witterung bald sterbe (Nep. Paus. 5). Auch legte man wohl Feuer an das beschützende Gebäude. Vgl. Eur. Andr. 256; Herc. fur. 240. In Troja wurden die, so an den Altären der Götter Schutz suchten, nach Virgil an geweihter Stätte durchbohrt (Aen. 2, 404. 522 ff.); selbst das Heiligthum der Juno schützte nicht (Aen. 2, 760; vgl. August. de Civ. Dei 1, 4). Theramenes sprang, als Kritias mit gefahrdrohender Gewaltthat gegen ihn auftrat, auf den heiligen Herd, der in dem Versammlungsorte des Rathes stand, und umfaßte den Altar, aber er wurde davon fortgerissen (X. Hell. 2, 3. 11). Anthyllus, Kleopatra's Sohn, floh, als Augustus Herr von Aegypten geworden war, in eine Capelle seines Vaters; aber er wurde erdrosselt (D. Cass. 51, 15; Reim. 646). Doch begab sich Themistokles mit gutem Erfolge bei Admet, dem Könige der Molosser, in eine sehr heilig erachtete Capelle (Nep. Them. 8). Agesilaus, Sieger bei Koroneä, verbot irgend einen seiner Feinde zu verletzen, die in den Tempel der Minerva ihre Zuflucht genommen hatten, und auch außerhalb Griechenlands achtete er die Tempel für Freistätten; denn er pflegte zu sagen, er wundere sich, daß die nicht für Frevler gegen die Götter angesehen würden, welche den Schutzflehenden der Götter schadeten, und daß die nicht schwerer bestraft würden, welche die Ehrfurcht vor den Göttern schwächten, als die, welche ihre Tempel beraubten (Nep. Ag. 4). Auch Alexander verschonte nach Arrian's Erzählung diejenigen Tyrier, welche im Tempel des Herkules Schirm gesucht hatten. Euripides läßt in seinen Schutzflehenden V. 267, wie Aeschylus in seinem Trauerspiele unter gleichem Titel, die Geschlagenen und Unglücklichen in die Tempel fliehen, zum deutlichen Beweise, daß alle Tempel mehr oder minder Schutz verliehen, was auch in den früher aus römischen und griechischen Schriftstellern angezogenen Stellen schon hinlänglich ersichtlich ist. Ja, mit dem Heiligthume durch ein Seil, welches man anfaßte, verbunden zu sein, schien Schutz zu gewähren, und die Lacedämonier warfen beim Beginn des pelo-

ponnesischen Krieges den Athenern vor, daß die Alkmäoniden die auf solche Weise Rettung suchenden Anhänger des nach der Oberherrschaft strebenden Kylon verletzt hätten, und wollten deßhalb den entfernten Nachkommen jener Frevler gegen die Götter, den Perikles, verbannt wissen (Thuc. 1, 126; Herod. 5, 71). Dagegen hielten ihnen die Athener nicht allein die oben angeführte Todesart des Pausanias vor, sondern auch die gegen Heloten begangene Unthat, welche sie aus dem Tempel des Neptun auf Tänaron geführt und getödtet hatten. Auch die Bewohner von Helike erlitten ähnlichen Vorwurf aus ähnlichem Grunde. — Am unwürdigsten war die Eröffnung eines Exils zur Bevölkerung einer anzulegenden Stadt, wie es Kadmus schon eröffnet haben soll, und wie es Romulus eröffnete; ja nach dem Ausdrucke des Livius (1, 8) wäre das überhaupt Plan alter Städtegründer gewesen. Auf diese Art der Bevölkerung spielt Juvenal (sat. 8. extr.) mit bitterm Witze an, indem er dem stolzen Römer zuruft:

„Doch wie sehr du zurück auch bleibst und den Namen dir holest
Weither, bei dem Asyle, dem verrufenen, beginnet dein Stammbaum.
Wer auch immer zuerst dir steht in der Reihe der Ahnen,
Hirt war jener; wenn nicht, so nenne den Stand ich dir ungern."

Die Kirchenväter weisen häufig hierauf zurück. „Wenn du auf den Ursprung des römischen Reiches zurücksiehst," sagt Cyprian (de idol. vanit. p. 262 ed. Antv.), „so magst du wohl erröthen; das Volk versammelt sich aus Lasterhaften und Schuldbeladenen, und nach Eröffnung eines Asyls bringt die Ungestraftheit der Verbrechen die Zahl herbei." Aehnlich Lactant. inst. 7, 7; Aug. de C. D. 1, 34; de cons. evang. 12; Minut. Fel. 25. —

Zur Geschichte des heidnischen Asylrechtes gehört noch die Bemerkung, daß Kaiser Tiberius die Freistätten wegen ihres vielfachen Mißbrauches gänzlich abschaffte (Suet. Tib. 37) und nur jene auf Samos, wegen dessen ehemaligen Ansehens, und auf Cos, wegen dessen Verdiensten um Rom bestehen ließ. Auch müssen nach den oben schon angezogenen Stellen die öffentlich aufgestellten Bildnisse der Kaiser nicht in diese Verordnung begriffen gewesen sein. Siehe die verdienstvolle Abhandlung A. Bach's zum Programm

des Breslauer kath. Gymn. vom J. 1827: Ueber die Beschaffenheit und den verschiedenartigen Zweck der von den ältesten Völkern bis in die Zeiten des Christenthums bestandenen Asyle. S. 12.

§. 3. Asyl bei den Christen. Geschichtliche Uebersicht.

Daß vor Constantin den christlichen Kirchen kein Asylrecht zugestanden wurde, ist leicht zu begreifen, aber auch von Constantin können wir keine derartige Begünstigung nachweisen. Doch etwas Aehnliches verordnete er im J. 321, wo er das Gesetz erließ (Cod. Theod. l. 4 tit. 7 leg. 1), daß Sclaven, die im Angesichte der Kirche von den Geistlichen als frei erklärt würden, mit eben jener Rechtskraft in Freiheit treten sollten, als wären sie von den richterlichen Behörden für frei erklärt worden. Daß aber die Kirchen vor dem Ende des 4. Jahrhunderts das Recht der Freistätten nicht im strengsten Sinne gesetzlich genossen, scheint deutlich einmal aus dem Beschlusse der Synode von Sardika (344), daß die Kirche für die zu ihr Flüchtenden Fürbitte einlegen solle, dann aus einem Vorfalle zu erhellen, den uns der heilige Gregor von Nazianz in seiner Trauerrede auf den 379 gestorbenen Basilius den Großen, gehalten zu Cäsarea im J. 381, erzählt (or. 43, 56 ed. Caill.; al. 20). Eine vornehme Witwe floh um das Jahr 372, als ihr ein Beisitzer im Rathe des Präfecten nachstellte, und sie zur Heirat nöthigen wollte, zum Altare [1]) und rief Gott gegen solche Unbill zum Schirmer auf. Basilius nahm sich ihrer an und suchte „dem Gesetze, welches den Altären Ehre zu zollen befiehlt," Geltung zu verschaffen. Eusebius aber, der Präfect von Pontus, der dem Bischofe ohnehin feindlich war, ließ Haussuchung bei demselben halten, ihn vorfordern, um ihn zerfleischen zu lassen, so daß erst ein Volksauflauf ihn befreite, aus dem er dann den Statthalter rettete. Man sollte nicht glauben, daß es möglich sei, daß der höchste Beamte einer Provinz so habe handeln können,

---

[1]) Besonders wurde dem Altare, und ihm wohl zuerst, die Ehre des Asylrechtes zugestanden, wie wir aus dieser Stelle und dem Handeln des Eutropius sehen. Dahin gehört auch der Ausdruck des Synesius, Bischof von Ptolemais, um 410 (ep. 58) ἄσυλος τράπεζα.

wenn das Asylrecht für die christlichen Kirchen gesetzlich ausgesprochen und nicht etwa wieder aufgehoben war; denn wenn der heilige Gregor von dem Gesetze spricht, das dem Altare Ehrfurcht will geweiht wissen, so meint er wohl das Gesetz des Evangeliums. Als im J. 394 Theodosius den Eugenius besiegt hatte, bat der heilige Ambrosius zuerst schriftlich beim Kaiser für die Soldaten, welche sich in die Kirche geflüchtet hatten und unter welchen zwei noch heidnische Söhne des Eugenius waren (Aug. C. D. 5, 26), und später reiste er selbst nach Aquileja, um für sie zu flehen. „Er erlangte leicht Verzeihung für sie, da der christliche Kaiser sich dem Bischofe zu Füßen warf und ihm bezeugte, daß er durch seine Verdienste und Gebete gerettet sei" (Paulin. in vita s. Ambros. 31). Auch hiernach also, wie es scheint, kein gesetzliches Asylrecht. Und doch haben wir von Theodosius dem Großen das Gesetz (C. Theod. l. 1 de his, qui conf. ad eccles.), welches in das J. 392 verlegt, ausspricht: Staatsbeamte, welche wegen Veruntreuung öffentlicher Gelder ihre Zuflucht in eine Kirche nehmen würden, sollten aus der Kirche herausgezogen werden, oder der Bischof solle, wenn er sie schützen wollte, für sie bezahlen [1]). Obwohl man nun annehmen könnte, Ambrosius habe aus Besorgniß und Eifer sich an den Kaiser gewandt, obgleich die gesetzliche Bestimmung ihm bekannt gewesen sei: so liegt doch die Annahme näher, daß das eben angeführte Gesetz des Theodosius d. G. die erste darüber erlassene Gesetzesstelle ist, daß aber schon ein Gewohnheitsrecht bestand, welches hierin einschließlich so fast zur anerkannten Geltung kam. Zudem wissen wir, daß die Donatisten die Altäre und die Kirchen der Katholiken verletzten (Optat. Mil. 6, 5) und mit gedungener Mannschaft unter Julian die Gotteshäuser angriffen (ib. 2, 17); daß unter Constantius und Valens, welche die Arianer begünstigten, diese Irrlehrer oft, von kaiserlichen Stadtpräfecten unterstützt, in die Kirchen der Rechtgläubigen drangen, die Bischöfe und Priester von den Altären rissen, tödteten oder verbannten [2]). Wie ließe sich also annehmen, daß

[1]) So der heilige Augustin für Fastius (Aug. ep. 215; Baron. ad ann. 392. Nr. 30).

[2]) S. Bach a. a. O. S. 13.

damals schon ein Staatsgesetz den christlichen Tempeln das Recht der Freistätten zugestanden hätte?! Im J. 355 ließ Ursicinus den Usurpator Silvanus aus der Nähe einer christlichen Kirche reißen und niederstoßen. Bis dahin wird also Alles auf das Ansehen und die Thätigkeit der Bischöfe angekommen sein, denen Honorius noch einschärfte, daß sie, die Leiden ihrer Mitbrüder zu mildern, alle Obrigkeiten, so die Pflichten der Menschlichkeit versäumten, dazu ermahnen sollten [1]). Und dazu war vielfach Gelegenheit. So trat Ambrosius auf, als Stilicho seinen auf blutige Kampfspiele erpichten Soldaten im J. 395 erlaubt hatte, einen Verbrecher, woher sie ihn immer nähmen, mit wilden Thieren zu hetzen [2]); ja noch unter Theodosius II., im Anfange des 5. Jahrhunderts, verlangte das Volk vom Kaiser einen Menschen zum Kampf mit den wilden Thieren so ungestüm, daß er ihm zurief: „Wißt ihr denn nicht, daß unsere Schauspiele nicht grausam sein dürfen?" (Socrat. h. e. 7, 22). Bei dem Sturze des byzantinischen Kämmerlings Eutropius im J. 399 war das Asylrecht der Kirchen wohl sicherlich anerkannt. Der unglückliche Günstling des Kaisers Arkadius floh in die Hauptkirche Constantinopels und umfaßte zitternd am ganzen Leibe die Säule des Hochaltars, während das ergrimmte Volk, Verderben drohend, ihm nachstürmte. Der beredte Erzbischof Chrysostomus besänftigte die aufgeregten Gemüther zum Besten des eben nicht kirchenfreundlichen Mannes, der gegen das eidliche Versprechen der Schonung seines Lebens die Kirche verließ, dann aber zum Tode verurtheilt wurde. Zosimus sagt zwar, er sei aus der Kirche gerissen worden, aber Chrysostomus und Claudian widersprechen. (Chrys. t. 3 p. 381 und 386; Claud. prol. ad l. 2 in Eutr.) Bei der Verhaftung des Stilicho im J. 408 finden wir das Asylrecht gleichfalls anerkannt. Dieser Mann, vandalischer Abkunft, welchem aber das Reich so viel verdankte, floh, als er hörte, daß Kaiser Honorius, sein Schwiegersohn, an das Heer bei Ravenna geschrieben habe, man möge sich seiner Person bemächtigen, Nachts in eine Kirche. Erst, als Heraklius,

---

[1]) S. Bach a. a. O. S. 13.

[2]) S. §. 4.

welcher mit bewaffneter Mannschaft vor der Kirche erschien, eidlich versichert hatte, daß der kaiserliche Befehl sie blos anweise, den Stilicho zu bewachen, ohne gegen sein Leben etwas zu unternehmen, willigte der Bischof ein, daß er aus der Kirche geführt werde. Freilich wurde der Unglückliche, als er die heilige Schwelle erst überschritten hatte, bald niedergehauen (Zosim. hist. imp. 5, 34 p. 336 ff.; Oros. 7, 38; Sozom. 9, 4). Der Frau des Rufin und seiner Tochter, die zu einer christlichen Kirche geflohen waren, erlaubte Eutropius, sich nach Jerusalem zu begeben (Zosim. 5, 8). Lampadius, der dem für Alarich Gelder fordernden Stilicho im Senate entgegengerufen hatte: „Das ist kein Friedensschluß, sondern eine Schließung in Knechtschaft (non est ista pax, sed pactio servitutis)" floh gleich aus der Sitzung in eine Kirche (Zosim. 5, 29). Eucherius, Sohn des Stilicho, sollte auf Befehl des Kaisers Honorius getödtet werden; da er aber in eine der Kirchen Roms geflohen war, so ließ man ihn aus Ehrfurcht vor der heiligen Stätte frei (Zosim. 5, 35). Heliokrates, der sich Jenen freundlich bewiesen hatte, die wegen ihrer Freundschaft für Stilicho verbannt waren, wurde nach Ravenna geführt, und floh, den Tod fürchtend, in eine Kirche (Zosim. 5, 45). Doch wie viele hundert Mönche werden um die Zeit des heiligen Chrysostomus auf einmal in der Kirche niedergemetzelt! (Zosim. 5, 23). Im Jahre 410 finden wir die Sicherheit in den Kirchen auch von den arianischen Gothen anerkannt. Als nemlich Alarich Rom stürmte, „gab er den Befehl, daß Diejenigen, welche an heilige Stätten flüchteten, besonders in die Kirche der heiligen Apostel Petrus und Paulus, vorzugsweise unverletzt und sicher bleiben sollen" (Oros. 7, 39; August. de C. D. 1, 1). Ja er sagte, nach Isidor (Chron. p. 714, ed. Grot.): er führe mit den Römern Krieg, nicht mit den heiligen Aposteln. Im J. 431 wurde das besprochene Institut, das auf Anstiften des Eutropius im J. 398 beinahe gänzlich aufgehoben [1]), nach seinem Falle aber wieder in Kraft

[1]) So berichten Sokrates und Sozomenus. Vgl. Stolberg, Geschichte der Religion Jesu Christi. B. 12, S. 60 (Wien 1818).

getreten sein soll, durch Kaiser Theodosius II. bedeutend erweitert, indem vollkommene Sicherheit der Person nicht nur auf den Stufen des Altars oder in den innern Räumen jeder Kirche, sondern auch in allen zur Kirche gehörigen Häusern, Höfen, Gärten, Gängen, Bädern zu jeder Stunde gewährt wurde (C. Theod. l. 9. tit. 45. l. 4; Cod. Just. l. 1. tit. 12. l. 3), eine Bestimmung, welche auf dem Concil zu Ephesus bekannt gemacht wurde. Keiner aber durfte Waffen bei sich haben; wer solche hatte, mußte von einigen Geistlichen auf Befehl des Bischofs entwaffnet werden. Wollte er dies nicht leiden, so führte ihn auf gemachte Anzeige die weltliche Obrigkeit ohne Verletzung des heiligen Ortes mit Gewalt fort. In der Kirche Nächte zuzubringen, darin zu schlafen oder zu speisen, war um desto mehr untersagt, als der ganze Bezirk der Kirche Sicherheit gewährte. In dem folgenden Jahre wurde dieses merkwürdige Gesetz mit der Beschränkung erneuert, daß über flüchtige Sclaven binnen 24 Stunden aus dem Asyle beim Herrn Nachricht einlaufen müsse; worauf dieser verpflichet war zu verzeihen und den Entflohenen wieder aufzunehmen, aber auch berechtigt, ihn mit Gewalt zur Rückkehr zu zwingen, und sollte er ihn auch im Falle der Widersetzlichkeit tödten. Unter der Regierung des Kaisers Leo im J. 468—469 wurde näher bestimmt, der Sclave soll zurückgegeben werden, wenn der Herr eidlich gelobt habe, dem Schuldigen ganz zu verzeihen, oder doch nur eine für seine Schuld geringe Strafe aufzulegen. Dem zur Kirche flüchtenden Schuldner soll ein Sachwalter gegeben werden; verliere er seinen Proceß, so verfalle sein Vermögen den Gläubigern, ohne daß die Kirche Etwas behalten oder verbergen dürfe. — Um das J. 531 floh der Westgothenkönig Amalarich, von den Franken unter Childebert bedrängt, zu einer katholischen Kirche, wurde aber, ehe er die heilige Schwelle erreichte, tödtlich verwundet und starb (Greg. Tur. hist. 3, 13); nach Andern (Fredegar und d. heil. Ildephons) wurde er zu Barcellona auf dem Markte umgebracht. Die 6. Kirchenversammlung zu Toledo verordnet im J. 636 (Can. 12): wer zu den Feinden übergehe, solle in den Bann gethan werden, und wenn er in die Hände des Königs falle, solle man ihn in ein

Kloster sperren, Buße zu thun; berufe er sich aber auf den Schutz der Kirche, so soll ihm der König wegen der geheiligten Freistätte, wohin er geflüchtet sei, Gnade widerfahren lassen (Joh. von Fererras allg. Historie von Spanien. B. 2 (Halle. 1774) S. 375 und Wachter in der Ersch.-Grub. Encycl.). Das 9. Concil von Toledo dehnte im J. 655 das Asyl auf die bischöfliche Wohnung und den Kirchhof aus. Die 12. Synode von Toledo bestimmte 681 (Can. 10), daß das Asylrecht für Verbrecher schon 30 Schritte von einer Kirche beginnen solle (Ferrer. l. c. S. 442); die 13. schloß im J. 683 (Can. 11) die den Kirchen entwichenen Geistlichen und die den Klöstern entlaufenen Mönche vom Asylrechte aus, und verordnete, daß sie ihren Obern bei Strafe wieder überliefert werden sollen (Ferrer. l. c. 446). In Frankreich begegnen wir hierüber zuerst dem Concile von Orange vom J. 441 (Can. 6); dann sprach die erste Synode von Orleans im J. 511 Can. 1 (Conc. Antiq. Gall. bei Jacob Sirmond p. 178) Strafe gegen den Verletzer des Asyls aus und bezog es auch auf die bischöfliche Wohnung und den Kirchhof; die 5. Versammlung von Orleans verhängte Can. 10 (Sirm. 385) Excommunication gegen die Herren, welche durch den falschen Schwur, daß sie die ihnen entwichenen Sclaven nicht züchtigen wollten, dieselben zurückziehen. Das 2. Concil von Maçon (Matisconense) sagt im J. 584 Can. 8 (Sirm. p. 385) zur Begründung einer solchen Strafe: „Wenn weltliche Fürsten durch ihre Gesetze festsetzten, daß Alle, die zu ihren Bildsäulen flüchteten, unverletzlich sein sollten: um wie viel mehr müssen Die unverletzlich bleiben, welche den Schutz der ewigen und himmlischen Herrschaft erlangt haben." Auch die Synode von Tribur vom J. 805 handelt C. 26 über das Asyl und dehnt es auf die bischöfliche Wohnung und den Kirchhof aus, und die von Mainz (813) bestimmt C. 39, daß die Geistlichen das Leben und die Glieder des zur Kirche Geflüchteten bei der Herausgabe sich als unverletzlich ausbedingen sollten; doch solle er das gethanene Unrecht wieder gut machen (legitime componat, quod inique fecit). Die Synode von Epaon im J. 517 setzte fest C. 39 (Harduin. t. 2 p. 1051): wenn ein Sclave wegen schweren Verbrechens in eine Kirche fliehe, um

der Rache des Herrn zu entgehen, so solle der Priester beide versöhnen, und der Herr es bei einer körperlichen Züchtigung bewenden lassen. — Die Versammlung von Clermont im J. 1095 (Concil. coll. VI. 832. nr. 29) spricht Dem, welcher unterwegs vor Feinden zu einem Kreuzbild flüchtet, dieselbe Sicherheit zu, wie in der Kirche; doch verlangt sie nur für Unschuldige Straflosigkeit, wobei sich die Kirche natürlich der eigenen Prüfung nicht begeben konnte. „Schuldige sollen der Gerechtigkeit ausgeliefert werden; nur soll sich der Bischof Verschonung mit einer tödtenden oder verstümmelnden Strafe versprechen lassen [1]." Ganz damit übereinstimmend sind die Vorschriften von Innocenz III. (ep. 3, 5). Ein Decret Carl's des Großen vom J. 779 C. 7 sagt zwar schon in der Ueberschrift, daß die des Todes Schuldigen von der Kirche nicht vertheidigt werden sollen [2]; indessen heißt es in dem Capit. de partibus Saxon: in Betreff der Ehre der Kirche habe es Allen gut geschienen, daß die in Sachsen befindlichen Gott geweihten Kirchen Christi keine geringere, sondern eine größere und ausgezeichnetere Ehre haben sollten, als die Tempel der Götzengenossen hätten. So wurde denn über die Flucht zur Kirche beschlossen: „Wenn Jemand seine Zuflucht zu einer Kirche nimmt, so wage es Keiner, ihn gewaltsam daraus zu reißen; sondern er habe Frieden, bis er dem Gerichte sich stellen muß, und wegen der Ehre Gottes und der Ehrfurcht vor den Heiligen der Kirche selbst, lasse man ihm das Leben und alle Glieder." Der Kaiser solle ihn dann zur Buße irgend wohin schicken (Georg. Corp. jur Germ. ant. col. 543. S.

[1]) Data membrorum impunitate justitiae tradantur vel innocentes liberentur heißt es am Schlusse der Synode von Clermont. — Böhmer der gegen die kirchlichen Beschlüsse über das Asylrecht (Principia juris can. ed. 6. Gotting. 1791, §. 611) so arg protestirt, konnte also sehen, daß sie hier von der Bestimmung des Justin. Rechtes (Novell. 17. c. 7: Templorum cautela non nocentibus, sed laesis datur a lege) nicht abweicht.

[2]) Vgl. Lex. Saxon. tit. 3, 4.

Wachter a. a. O.). Aus Carl's des Großen Verordnungen ging Einiges in die Sammlung von Gratian über — c. 9; c. 179, 4. Daß diese Freiheiten für alle Kirchen gelten, sagen schon die Capitula Synodi Vernensis, ed. a Pippino rege et ab episc. a. 755, wo es in der Ueberschrift zu c. 19 heißt: „Daß alle Freiheiten der Kirchen unverletzt bewahrt werden sollen," und dann: „Daß alle Freiheiten in allen Kirchen bewahrt werden sollen." Capitularium l. 6. c. 14 heißt es: „Wenn Jemand Gewalt von Verfolgern erduldet hat, so werde er aufgenommen und finde Ruhe in allen Kirchen, zu welchen er gekommen ist." Das Capitulare 2. ann. 803 bestimmt c. 3, daß auch die Vorhöfe der Kirchen Asylrecht haben; der Flüchtling soll von da, falls es nöthig ist, durch die Hände guter Menschen vor das Gericht gebracht werden. Räuber sollen nach Capit. l. 5 c. 195 aus der Freistätte vom Richter derselben herausgeholt und vor den Grafen gestellt werden; Richter oder Vasallen, die das nicht thun, verlieren Lehen und Würde, und wer kein Lehen hat, muß bestimmtes Strafgeld zahlen. Einzelne Verleihungen kommen im Verlaufe der Zeit immer wieder vor. So gewährt Bischof Meinwerk im Anfange des 11. Jahrhunderts der Alexiuscapelle in Paderborn Asylrecht für jeglichen Verbrecher [1]); so gibt Kaiser Friedrich I. den Chorherren der Kirche zu Goslar in einer Urkunde von 1188 (Heinecc. antiq. Goslar. l. 2 p. 185) das Asylrecht, daß in ihren Häusern und Klosterhöfen keine Person weltlichen Standes, außer dem Kaiser selbst, irgend ein Recht oder einen Urtheilsspruch haben soll. Jeglicher, der in Lebensgefahr in ein solches Klosterhaus flieht, soll dort vor aller Verfolgung und jedem Richter frei sein; Niemand soll ihn herausziehen dürfen, und nur ein Kanonicus soll über ihn das Urtheil zu sprechen haben. König Heinrich VII., wie er sich nennt, Sohn Friedrichs II. bestätigte 1234 dieses Privilegium seines Urgroßvaters (ib. 3 p. 248). Im J. 1312 floh ein Verbrecher vor der Strafe des

[1]) Wir vermuthen einen Irrthum bei Wachter a. a. O. S. 107, da wir ein Kloster zu Ehren des heiligen Alexius von M. gestiftet nicht kennen, und glauben, daß der von M. beabsichtigte Bau einer Kirche in Sulithe oder Sulte in N. der Stadt Paderborn nicht zu Stande kam.

Rathes zu Goslar in ein solches Gebäude; der Rath aber ließ ihn herausziehen. Die sich hierüber beschwerenden Chorherren zeigten, daß die Stadt hierdurch ohne weiteres der Exkommunication verfallen sei. Da der Gottesdienst eingestellt wurde, brachte Bischof Heinrich von Hildesheim es dahin, daß die Stadt, von der Exkommunication befreit, sich von aller Verletzung kirchlicher Güter und Rechte zu enthalten versprach und ein ewiges Licht in der Kirche stiftete; wogegen die Kirche die der Stadt zum Nachtheile gereichenden Wirthshäuser abschaffen sollte. — Herzog Heinrich von Baiern gibt 1284 dem Kloster in „Mospurga" und den von den Kanonikern bewohnten Häusern Asylrecht; Bischof Ludolf von Minden verleiht 1295 den Canonikern der Collegiatkirche „Lutbeke," daß auch die schwersten Verbrecher in ihren Häusern unverletzlich seien, und Keiner sie herausreißen dürfe; diese Canonici und ihre Höfe (areae) sollten dieselbe Freiheit haben, welche die Canonici der Kirche in Minden sich zuschrieben; Bischof Philipp von Eichstädt erkennt 1307 in einer Urkunde das Asylrecht an, um alle Chorhöfe oder Häuser, die dasselbe Recht haben sollen, welche „Missethat und Unzucht" sie auch begingen; im Vergleiche des Rostocker Senates mit dem Kloster in Doberan erhält 1315 das Kloster alle jene kirchliche Freiheit, welche „Kirchhöfe und andere geweihte Orte zu haben pflegen," so daß Verbrecher jeglicher Art darin unangreifbar sein sollen; Herzog Heinrich von Niederbaiern gewährt 1335 der Kirche in Sossau bei Straubing die Gnade, daß weder er selbst, noch ein Anderer irgend einen auch mit noch so hoher Schuld Behafteten darin antasten dürfe. Aehnliches sagt der Mönch von Pirna von Briestet in Franken, zwei Meilen von Iphofen. Die Nördlinger führten 1353 bei Kaiser Carl IV. Beschwerde, daß man Mördern zuweilen mit Vorsatz durch Rath und Hilfe Vorschub leiste gegen die Strafe des gemeinen Rechtes (Wachter a. a. O. S. 107 f.). Deßhalb beschränkten geistliche und weltliche Würdenträger manchmal das Asylrecht und bauten Mißbräuchen vor. So schon Carl der Große. Schmidt (alte Geschichte der Deutschen B. 3, S. 324) behauptet, man habe den todeswürdigen Verbrechern nur Nahrung in der

Freistätte vorenthalten, wenn sie unbußfertig blieben (addit. 4. Capit. c. 126). Kaiser Friedrich III. nimmt in einer Urkunde zu Nürnberg 1480 Mord und lebensgefährliche Verwundung von dem Asylrechte aus, das die Höfe des deutschen Ritterordens hatten. — In der Stiftungsurkunde des Klosters Marienborn vom J. 1286 sind nächtliche Brandstiftungen und Ackerberaubungen ausgenommen. Aehnliche Bestimmungen haben die Statuten des Erzbischofs Ernst von Prag im 14. Jahrhundert, und besonders das unter Erzbischof Siegfried 1279 gehaltene Kölner Concil (Wachter a. a. O. S. 108). Gregor IX. (1227—41) weiset den Patriarchen von Jerusalem streng an, Mißbräuchen im Asylrechte zu steuern (Reg. 11, 441; vgl. Raumer, Gesch. der Hohenst. 6, 203). Papst Innocenz VIII. nahm 1487 in einer nach England geschickten, 1493 von Alexander VI. bestätigten Bulle Diebe, Mörder und Straßenräuber, welche die Freistätte verlassen hätten, um neue Frevel zu üben und dann zu ihr zurückkehrten, von derselben aus. Des Hochverrathes Schuldige dürfe der König im Asyle bewachen lassen, daß sie nicht entweichen könnten; Schuldner sollte die Freistätte blos für ihre Person schützen. — Gregor XIV. erweiterte 1591 die gesetzlichen Ausnahmen vom Asylrechte in der: „Cum alias" beginnenden Constitution; noch mehr Benedict XIII. 1725 in der Constitution: „Ex quo divina;" Clemens XII. gab 1735 einzelne Bestimmungen für den Kirchenstaat, die Benedict XIV. auf Ansuchen von Fürsten auf mehrere Länder ausdehnte, Ausnahmen hinzufügend (vgl. Walter, im Kirchenlexicon von Aschbach). Gregor XIV. und Benedict XIII. nehmen öffentliche Räuber, Störer der Sicherheit der Wege, Verwüster der Aecker, Mörder oder Verstümmler in Kirchen und auf Kirchhöfen, Mörder durch Verrath, gedungene Mörder, Majestätsverbrecher, Verletzer des Asylrechtes, Verfälscher apostolischer Schreiben, Betrüger von Leihanstalten oder Banken, Falschmünzer und solche aus, welche unter dem Vorwande eines öffentlichen Amtes sich in fremde Häuser einschleichen und dort Mord, Raub, Verstümmlung begehen. Clemens XII. verordnete in einer an den Churfürsten von Mainz 1758 erlassenen und mit den Worten: „Inter graviores" beginnenden Constitution, daß in Manheim unter einem geistlichen Richter eine

Gewahrsam sein solle, wo die zum Asyle Geflüchteten, aber eines ausgenommenen Verbrechens Verdächtigen aufbehalten werden sollten, bis es ausgemacht sei, ob sie an weltliche Richter oder in geistliche Verwahrung übergeben werden müssen (Antou. Schmidt, Instit. jur. eccl. t. 1. p. 451). Durch ein Edict vom J. 1826 wurde das Asylrecht den beiden Oertern im Kirchenstaate, Conca und Canomorto, von denen der erstere dem Capitel der Peterskirche, der letztere dem Inquisitionstribunale gehört und die dasselbe seit der französischen Eroberung verloren hatten, wieder verliehen. In beiden Oertern können die bis dahin glücklich gelangten Verbrecher von ihrem Verdienste oder ihrem Vermögen leben; was sie aber dort verbrechen, unterliegt der Ortsgerichtsbarkeit. Noch jüngst hat Papst Pius IX. Bestimmungen über die Freistätten im Kirchenstaate getroffen.

Doch nicht allein um die Sicherung des Lebens ist es bei den Freistätten zu thun; bisweilen nahmen auch Prälaten und Klöster den zu ihnen fliehenden Verbrecher in Obhut, und sorgten, daß er sich bessere (Thomassin. 2, 3. c. 100). Mehrmals baten Mönche Verbrecher vom Tode los, und nahmen sie in ihren Orden auf; so z. B. einen wegen Raubes verurtheilten Edelmann (Heisterbach. 516 zu 1209; Raumer S. 406). Hieher gehören auch die bei der Nika in Byzanz 532 durch den reißenden Strick befreiten zwei Verbrecher, welche sofort Mönche von St. Conon holten und in das Sanctuarium ihrer nahe gelegenen Kirche brachten. Ungebührlich war es, wenn der Byzantiner Theophilus, Michaels Sohn, bestimmte, daß das Grab seiner Tochter Maria für alle Verbrecher Asylrecht haben solle (Theophanes continuatus 3, p. 108). Freilich machten selbst ganze Städte auf das Asylrecht Anspruch. So heißt es im alten Straßburger Stadtrechte (Grandidier, histoire de l'église de Strassb. 2, 42 bei Raumer): „Nach Art anderer Städte" (ad formam? aliarum civitatum — was kann dieser Ausdruck in dieser Verbindung sonst heißen? zudem gab es ja noch andere Städte, die solches Schutzrecht in Anspruch nahmen), „ist Straßburg in der Ehre erbauet, daß Jeder, sei er auswärtig oder einheimisch, für immer und von Allen Frieden darin haben soll. Wenn einer

auswärts gefehlt hat und aus Furcht seiner Schuld hinein flieht, so lebe er darinnen in Sicherheit." — Die Stadt Reutlingen gebrauchte ihr Asylrecht oft zum Nachtheile der Herzoge von Würtemberg, wogegen dieser den Reutlingern zu Trotz ein Asyl im nahen Pfullingen eröffnete (Wachter a. a. O. S. 107). Solche Freiheiten verliehen die Kaiser, und sie waren bisweilen beschränkter Art (z. B. Geächtete aufnehmen zu dürfen), bisweilen ausgedehnt, und konnten durch neue Verordnungen aufgehoben, verengt, erweitert werden. (S. Joh. Jac. Moser, „deutsches Staatsrecht" und: „Von den kaiserl. Regierungsrechten ꝛc." S. 599) [1]. Der Idee entsprechender ist

[1]) Kaiser Friedrich III. verleiht 1463 in einer an Georg von Grafeneck ausgestellten Urkunde dem Schloß Burgberg Asylrecht, Majestätsverbrecher, offenbare Mörder und Brandstifter ausgenommen; Graf Ludwig von Flandern bestätigt 1355 der Stadt Dendermonde das Asylrecht, so sie unter den alten Dynasten der Stadt genossen hatte, mit Ausnahme derer, welche durch Verschwörung wider den Herrn, gewaltige Auflehnung gegen die Gerechtigkeitspflege, Raub, Straßenraub, Brandstiftung und Nothzucht gefrevelt hatten (Wachter a. a. O. u. unter „Freiung"). Sicher ist es auch, daß es Freistätten für Schuldner außer den Kirchen gab. Verschuldete Kaufleute, die in Gefahr standen, in den Schuldthurm zu kommen, konnten sicher in Dordrecht verweilen, bis sie sich mit ihren Gläubigern verglichen hatten. In England war Aehnliches, und wir sehen, wie wohl solche Asyle selbst zur Gewaltthat mißbraucht werden (Wachter S. 108). Auch die Gerichtsplätze und die Wohnungen der Schöffen waren Freistätten. Nach den Bischweiler Weisthümern v. J. 1499 war der Todtschläger in des Schöffen Haus oder Hof vier Wochen und zwei Tage sicher, und kam er vier Schritte über die Straße und wieder in das Schöffenhaus, so war er abermals dreißig Tage frei. Nach den Reinecker Weisthümern von 1559, woraus sich ergibt, daß Asyle dieser Art sich auch besonders in den so genannten Freigerichten, die von keiner fürstlichen Gewalt abhängig waren, befanden, war einer der Freileute, welcher zu dem Gerichtshofe von Lohr seine Zuflucht nahm, ein Jahr sicher im Schutze des Herrn zu Rieneck und wurde, konnte dieser die Sache nicht in Ordnung bringen, von ihm eine Meile weit von der Stadt geleitet. Nach skandinavischen Rechtsbestimmungen wurden dem Verbannten drei Freistätten zugesichert, nicht über eine Tagreise auseinander; auch auf den Wegen dazwischen und pfeilschußweit von der Freistätte und ihren Wegen war er frei; er durfte aber nur einmal des Monats reisen und mußte den ihm Begegnenden soweit

es, daß Klöstern, Ritterorden, ja ausgezeichneten Geistlichen das Asylrecht verliehen wurde. So mußten im J. 1240 Laien in einem englischen Kloster Buße thun und Geißelung leiden, weil sie die in die Klostermauern Geflüchteten nicht hatten verschonen wollen (Waverlens, Ann. zu 1240). König Roger von Sicilien verlieh dem Abte von Cava das außerordentliche Recht [1]), daß er Verbrecher, die zum Tode verurtheilt waren, be-

ausweichen, als man mit einem Speere reichen konnte (Grimm, d. Rechtsalterth. S. 892; Wachter S. 106). Ein Weisthum von Stablo besiehlt, denjenigen Uebelthäter, der zur Freistätte von Stablo flüchtete, 40 Tage zu unterhalten, und wenn man ihn dann nicht frei lassen dürfe, so solle man ihn vor die Thore der Freiheit lassen, damit er entrinne, wenn er vermöge. Die Lichtensteiger Statuten von 1400 bestimmen, daß man den Bürger, der einen andern Bürger oder Gast erschlagen habe, in jeglichem Hause sechs Wochen und drei Tage sicher halte; darnach solle man ihn auf die Ringmauer der von ihm erstrebten Stadt und so weit, als er von da mit der linken Hand einen Hammer werfe, geleiten.

[1]) Die Rienecker Weisthümer geben auch jedem der freien Leute „Frieden und Geleit," wie im „Freihofe," der „unter eines Herrn von Rieneck rechten Arm" flüchtet. So hingen sich Geächtete, wenn ein Fürst einzog, an sein Pferd oder seinen Wagen, um also wieder mit ihm ins Vaterland zu kommen; als Herzog Bogislav von Pommern 1497 in Nürnberg einzog, hingen sich Mehrere, die theils 10, 20, 30 Jahre aus der Stadt verbannt gewesen waren, ihm und den Seinigen an den Steigreif, und kamen so mit hinein. In den alten Statuten der Stadt Bocholt im Münsterlande (Munning. monum. Monast. Dec. 1 p. 254) ist bestimmt, daß ein verbannter Mörder mit einem neuen Herrn, dem man huldigen wolle, in die Stadt, nach Versöhnung mit des Erschlagenen Freunden und Verwandten, einziehen dürfe, des Herrn Zaum anfassend. Aehnliches wird in „Sastrows Leben" Thl. 1 S. 191 zum J. 1540 von Verbannten bemerkt, daß sie nemlich bei dem Einzuge des Fürsten „in den Gripswald" den Schwanz, das Zeug, besonders den Steigbügel ergreifend mit eingezogen seien. So gelangten Geächtete mit König Ferdinand 1558, trotz der Gegenbitte der Stadtbehörde, nach Görlitz. Im Jahre 1556 war in Leipzig ein ähnlicher Fall, beim Einzuge der Schwester des Königs Sigismund; 1560 in Arnstadt, als Graf Günther mit Fräulein Katharina, der Tochter des Grafen Wilhelm, d. Aeltern, von Nassau dort seine Vermälung feierte. Daß der König solches Vorrecht genoß, erklärt sich

gnadigen durfte, sofern er ihnen begegne oder an den Ort ihrer Haft komme (Concil. coll. 12, 722; Raumer 426). Kaiser Albrecht I.

---

schon aus seiner Eigenschaft als oberster Richter, dann auch aus der Ehrfurcht vor der durch Gott ihm verliehenen Majestät überhaupt. Auf dem Thunresfelder Concile wurde beschlossen, wenn ein Dieb oder Räuber zu dem Könige oder zu einer Kirche oder zu dem Bischofe seine Zuflucht nehme, habe er neun Nächte Ruhe; wenn zu einem Ealdorman oder Abt, oder Than, nur drei Nächte. Wer ihn binnen dieser Zeit tödtete, mußte Geldstrafe bezahlen, und wer ihn über diese Frist hinaus behauste, verfiel in dieselbe Strafe, wie der Dieb. — Daraus, daß Wohnung und Nähe eines Fürsten einem Flüchtigen Schutz gewährte, erklärt sich die Thatsache, daß die Gesandten, als Stellvertreter ihrer Fürsten, den von den Ortsbehörden wegen Schulden oder Verbrechen Verfolgten in ihren Palästen und Quartieren eine Freistätte geben durften. — So hatten denn auch bestimmte Höfe zu Ehren eines Fürsten das Asylrecht. Daher sagen die Helfanter Weisthümer von 1600, des Herrn Hof zu Helfant solle so frei sein, als eine Kirche, und wer das Leben verwirkt habe, solle sechs Wochen und drei Tage darin Sicherheit genießen, und wenn er fünf Schritte davor und wieder zurück komme, abermals so lange Zeit; ja die Hofleute haben Macht, ihm mit Glimpf davon zu helfen. — Die Bechelerer Weisthümer von 1482 weisen dem Junker den Hof als Freihof, worin auch der Mörder so frei sein soll, „als ob er in einer Kirche wäre oder auf einem Kirchhofe.“ Der Freihof zu Ensheim schützte nicht allein den Mörder und Schuldner; sondern ein Schultheiß und ein Meier sollten ihm auch Wasser und Brot geben, so lange er bleiben wollte; wollte er aber fort, so sollte ihn ein Vogt unbeschädigt von dannen führen und ihm ein Pfenningsbrod und ein Brodmesser geben. — Die Nenniger Weisthümer geben dem Mörder auf St. Mattheis Hof sechs Wochen und drei Tage Sicherheit; nach Ablauf dieser Zeit soll „der arme Sünder“ einen Stein über das Thor des Hofes werfen, und wenn er noch drei Fuß über den niedergefallenen Stein hinauskommt, so kann er zurückkehren und abermals so lange im Hofe weilen; auch darf ihm der Hofmann bei Tag oder Nacht des Herrn wegen zur Flucht behilflich sein. Eben so heißt es von einem Hof zu Gadesberg in einem Erkenntniß der Geschworenen vom J. 1577, der Uebelthäter solle daselbst sechs Wochen und drei Tage Freiheit haben, und könne er alsdann, ungefesselt, drei Fuß weit auf die freie Straße kommend, wiederum den Hof erreichen, so könne er noch einmal sechs Wochen und drei Tage dort ungefährdet sich aufhalten. Aehnlich sprechen die Oberauler Weisthümer vom J. 1469. Der Dreieicher Wildbann erkennt auch

bestätigt 1299 dem Erzbischof von Köln das Recht, jedem im Herzogthume Westphalen zum Tode Verurtheilten sechs Wochen lang das Leben zu fristen (Kindlinger, Münster'sche Beiträge. Thl. 3, S. 261). Dem Abte von Glaston in England und der Abtißin von Lindau stand die Befugniß zu, einen zum Tode verurtheilten Verbrecher einmal im Leben aus des Scharfrichters Hand zu retten, ein Recht, welches die damalige Abtißin in Lindau noch 1783 ausübte (Hurter, Innocenz III. B. 3, S. 462). In das Kloster adeliger Nonnen des Cistercienserordens Marienborn zu Coesfeld flüchtete 1600 der Mörder Bernard Gerding, und wurde von der Abtißin geschützt. Der Stadtmagistrat, welcher fürchtete, daß „eine Mordgrube für die Stadt Coesfeld gemacht werden wolle," läßt die Abtißin um ihr besonderes Privilegium fragen, und als diese sich auf die Gewohnheit beruft, läßt er sie ersuchen, den Uebelthäter gut zu bewahren; doch dieser entspringt ohne Wissen der Abtißin wider sein gegebenes Wort (Stadtarchiv zu Coesfeld III. 436. a—e). Nach den Augsburger Statuten hatte das Kloster zu St. Ulrich das Recht, den zu ihm Geflohenen, sobald er auf die breiten Stufen vor dem Kloster kam, drei Tage zu behalten, und der Abt von Ebersheim hatte einen Hof zu Grußenheim, worauf jeglicher Uebelthäter Frieden hatte, so

gewissen Aeckern Asylrecht zu; in England hatte es der Pflug, in einigen Gegenden Deutschlands besonders die Mühle (Wachter S. 105). Endlich muß noch erwähnt werden, daß einige Städte den dahin geflüchteten Leibeigenen unter gewissen Bedingungen Freiheit verliehen. So heißt es im Chron. Ott. IV. (a. 1209): „Wenn ein Mann oder eine Frau in der Stadt Stade in dem sogenannten Weichbilde ein Jahr und einen Tag unangetastet verharret hat, und Jemand nachher die Freiheit solcher bedrohen will, so soll man den Beweis des Klägers nicht hören und jene können durch Verjährung ihre Freiheit beweisen;" und im Freiburger Chron. (ed. Schilter p. 14) wird gesagt, wenn ein Leibeigener in die Stadt fliehe und seinen Stand bekenne, so könne der Herr ihn wieder fordern; läugne er, so müsse der Herr mit sieben seiner nächsten Verwandten als Zeugen den Gegenbeweis führen; sei er Jahr und Tag in der Stadt, so sei er frei." Vgl. Progr. von Oppeln: 1844.

daß ihn Niemand verfolgen durfte; wer das that, mußte 40 Pfund Goldes in die Kammer des Kaisers bezahlen und dann noch den Abt versöhnen. Daß Kirchhöfe Freistätten waren, kann nicht befremden und ist oben schon vorgekommen. — Erwähnt muß noch werden, daß Kirchen auch von hohen Herren als Friedensstätten zur ausgleichenden Unterredung angesehen wurden. So kamen 399 Kaiser Arkadius und der gothische Feldherr Gainas in der Kirche der heiligen Euphemia zu Chalcedon zusammen und beschworen einen Vertrag; so schickte der König von Castilien, als er sich 1394 nach Rom begeben hatte, der Königin von Ravenna ein sicheres Geleit zu und sie kamen in einer Kirche zusammen, wo er mit ihr einen Vergleich schloß (Ferrer a. a. O. Bd. 6 S. 84). Endlich soll noch erwähnt werden, daß auch die Frauen eine Art Asylrecht genoßen. In dem Wartburgkriege flieht Heinrich von Ofterdingen seines Schutzes wegen zur Landgräfin Sophia; Reimar von Zweter singt (Minnes. 1, 152b): „Flüh ein wolf zu frowen, man solt in durch ir liebe lazen eben;" Chriemhild deckt im „Rosengarten" ihren Schleier über den von Dietrich besiegten Siegfried. Vgl. Wolfram von Eschenbach im Parcival (Lachm. S. 152b). Aeneas Sylvius erzählt, daß, als Albert von Brandenburg das Städtchen Gravenburg eroberte, die Frauen keine Gewaltthat erfahren hätten; denn „das wird, sagt er, bei den Deutschen für ein unsühnbares Verbrechen gehalten." Als König Alphons von Arragonien 1423 Marseille erobert hatte, befahl er, alles Geweihte und das weibliche Geschlecht zu schonen. Die Frauen boten ihm deßhalb ein Geschenk von Kostbarkeiten an, die sie mit in die Kirche genommen hatten; er aber schlug es aus. Eben so wurden 1442, als die Arragonier Neapel eroberten, trotz der anfänglichen Plünderung Kirchen und Frauen verschont. Auch Karl der Kühne ließ, als er am 30. October 1468 unter dem Geleite Ludwigs XI. von Frankreich Lüttich erobert hatte, die Kirchen, die Klöster und die in die Kirchen Geflüchteten unangetastet. Witzelnd läßt Calderon in dem „Richter von Zalamea" (Uebers. von Gries B. 5 S. 209) den in ein Zimmer zu Damen fliehenden Rebolledo sagen: „Meine Schönen, war doch immer jeder

Tempel ein Zufluchtsort; darum sei meine Zuflucht dieser Tempel, wo Gott Amor wohnt.“ Auch noch ein anderes Mal erwähnt Calderon des Asyls; in dem „Verborgenen“ und der „Verkappten“ sagt ein Mörder im Zweikampfe: „Ich wählte mein Asyl in der nahe gelegenen Kirche zur Incarnation; dann flohen wir nach Portugal.“

§. 4. Verletzung des christlichen Asylrechtes.

Häufig kehrte sich die Bosheit Uebelgesinnter oder die Hitze und die Rachsucht der Gegner nicht an das Asyl [1]), wie theilweise schon vorgekommen ist. Als Honorius 396 in Mailand weilte, gelüstete das Volk nach Gladiatorenkämpfen, die Constantin verboten hatte. Auf den Rath des Präfecten Eusebius erlaubte Stilicho den Soldaten, einen Verbrecher mit Namen Kreskonius aus der Kirche, in die er zum Altare des Herrn sich geflüchtet hatte, zu reißen, was auch geschah, obgleich Bischof Ambrosius mit seinem Clerus ihn schützend umgab. Da aber die gegen ihn im Amphitheater losgelassenen Leoparden jähen Sprungs nicht ihn, sondern die Verletzer der kirchlichen Freiheit zerfleischten, so wurde Stilicho umgestimmt, leistete viele Tage hindurch dem Bischofe Genugthuung und verbannte den Kreskonius zwar seiner Verbrechen wegen zu seiner Besserung, begnadigte ihn aber alsbald (Paulin. vit. Ambros. 34, ed. Gilb.). — Von Eutropius erzählt uns Sozomenus (K. G. 8, 7), daß er der Pentadia, der Frau des Consularen Timasius, auch da noch nachstellte, als sie in eine Kirche geflohen war, und wir wissen nicht, wie die gottselige Christin, welche später nach dem Tode ihres Gemals Diakonissin zu Constantinopel und Freundin des heiligen Chrysostomus wurde, seinen Nachstellungen entging. — Als im J. 399 der arianische Gothe Gainas in Con-

[1]) Von dem Morden, das zur Zeit des Papstes Damasus um 366 zu Rom in Kirchen Statt fand, soll hier nicht die Rede sein, theils weil Eine dieser Thatsachen nicht fest steht, theils weil um diese Zeit das Asylrecht wohl noch nicht durch ein äußeres Gesetz ausgesprochen war. (S. Stolberg, Gesch. d. R. J. Ch. Bd. 12. S. 70—82; Amm. Marc. 27, 3). Von den durch Basilius Geschützten war oben die Rede.

stantinopel übermüthig schaltete, und man dort Plünderung befürchtete: fiel das Volk in Abwesenheit des Gainas über die Gothen her, und als viele in eine Kirche flohen, befahl Kaiser Arkadius, sie dort zu tödten. Man verschloß die Thüren, deckte das Dach über dem Altare ab, warf brennendes Holz hinein, und so verbrannten oder erstickten 7000 Personen; eine Entweihung des Heiligthums, welche eifrige Katholiken als einen großen Frevel ansahen [1]) (ἔδοξε δὲ παρὰ τοῖς σφόδρα χριστιανίζουσι μέγα μύσος ... τετολμῆσθαι. Zos. 5, 19. Vgl. Stolb. a. a. O. 14, 73; Gibbon, übersetzt von Schreiber 8, 35). Stolberg hält die Kirche, wohin sie flüchteten, für eine katholische, Gibbon für eine arianische. Godegisel, König von Besançon, floh 501 zu Vienne in eine arianische Kirche und wurde da mit einem arianischen Bischofe getödtet (Greg. Tur. 2, 33). — Im J. 411 ließ Andronikus, der, gebürtig aus Berenice in der Pentapolis von Cyrene, vom Gewerbe eines Thonfischfängers, durch Bestechung zum Statthalter dieser Provinz sich emporgeschwungen hatte, eine Schrift an die Kirchthüren anschlagen, daß die theilweise gewiß unschuldig Verfolgten zum Altare und den Kirchen nicht fliehen sollten, und er bedrohte die Priester, welche Flüchtlinge aufnehmen würden, mit den härtesten Strafen. Als er einst einen ihm wegen seiner Heirat verhaßten Mann grauenvoll foltern ließ, und in Gegenwart des zum Troste herbeigeeilten Bischofs von Ptolemais, Synesius, dreimal die lästernden Worte wiederholte, dem Gemarterten werde die Kirche nicht helfen, falls er auch die Füße Jesu Christi selbst umfasse: wollte der Bischof den Kirchenbann über ihn aussprechen, unterließ es aber wegen der Reuebezeugung des Statthalters. Als dieser aber fortan wüthete, wie früher, sprach er den Bann aus und verwandte sich für die vom Statthalter Verfolgten in Constantinopel, worauf dieser abgesetzt

---

[1]) Synopsis Pirhingiana, ed. 2d. August. Vind. 1695. p. 772 sagt: „Auch die Häretiker genießen das Asyl, da man nirgend liest, daß sie dieses Rechtes beraubt seien.“ Allerdings nimmt man den Fall aus, wenn sie gerade ihrer ketzerischen Meinungen wegen zur Kirche ihre Zuflucht nähmen. Vgl. Laymann theol. mor. Compend. Mogunt. 1673 p. 910. Andere läugnen es, sich beziehend auf Cod. Theod. 16, 7.

wurde. Wahrscheinlich hätte er jetzt nach richterlichem Spruche einen schmählichen Tod erlitten, wenn nicht Synesius für ihn Fürbitte eingelegt hätte, da es ja „die Sitte der Kirche sei, den Niedrigen zu erhöhen und den Hohen zu demüthigen." Da diese Milde dem Bischofe von Vielen verübelt wurde, antwortete er, es sei einmal sein Loos, zu weinen mit den Weinenden, ohne an den Freuden der Mächtigen Theil nehmen zu können (Stolb. 15, 15 ff.). — In Antiochia wurde um 480 Bischof Stephanus in der Kirche ermordet. — Als Papst Vigilius sich nach Constantinopel zu Kaiser Justinian begeben hatte, und dieser von ihm forderte, daß er seine dogmatischen Edicte genehmigen sollte, floh er 551 aus der Wohnung der Placidia in die Peterskirche, das Asylrecht in Anspruch nehmend. Nach Nicephorus umfaßte er den Altar des heiligen Märtyrers Sergius und hielt sich so fest an den Säulchen, daß die Schergen den großen und kräftigen Greis nicht herausreißen konnten, bis jene umstürzten. Ein zusammenströmender Volkshaufe vermochte den Kaiser von weitern Gewaltthätigkeiten abzustehen, und man bewog den Papst durch Zuschwörung voller Sicherheit zur Rückkehr. Nach einer andern Erzählung vermochte man den Papst durch vornehme Männer unter Zusicherung voller Freiheit dazu, die Kirche zu verlassen; nur solle er das Volk beschwichtigen. (Pagi ad a. 548; Damberger, Synchr. Gesch. B. 1 S. 171). — Als um 550 Chramnus im Frankenreiche sich gegen seinen Vater Chlotar mit König Childebert verband, floh Austraphius aus Furcht vor Chramnus in die Kirche des heiligen Martin zu Tours. Auf Befehl desselben von allen Lebensmitteln abgeschnitten, sollte er die heilige Stätte zu verlassen gezwungen werden. Als dem Halbtodten endlich aus Mitleid Jemand etwas Wasser zu trinken reichte, flog der Richter des Ortes rasch herbei und goß es auf den Boden. Als dieser aber, noch an demselben Tage vom Fieber ergriffen, um Mitternacht starb, erkannte man darin Gottes Strafgericht, und brachte dem Austraphius aufs reichlichste, wessen er bedurfte. Chlotar kehrte bald von seinem Zuge gegen die Sachsen heim und Austraphius stand bei ihm in hohen Ehren (Greg. Tur. 4, 20). Als aber Childebert 557 zu Paris starb und Chlotar sein Reich erhielt, floh Chramnus vor seinem

Vater nach Bretagne zum Grafen Chonover mit Frau und Töchtern; sein Schwiegervater Wiliacharius aber floh mit seiner Frau in die Kirche des heiligen Martin, hausete aber so in derselben, daß die Kirche durch ihn und seine Gemalin in Brand gerieth, worauf Chlotar sie 561 in voriger Pracht wieder herstellen, und mit Zinn decken ließ (Greg. Tur. ib.). — Als König Chilperich die vor dem heiligen Bischofe Prätextatus zu Rouen geschlossene Ehe seines Sohnes Merowig mit Brunhilde, der Witwe König Siegberts, des Bruders Chilperichs, trennen wollte, flohen beide in die an der Stadtmauer zu Rouen aus hölzernen Brettern erbaute Kirche des heiligen Martin, und verließen dieselbe erst, als Chilperich ihnen schwur, sie nicht zu trennen, wenn es Gottes Wille wäre. Dennoch nahm er Merowig mit sich nach Soissons, indem er wohl wegen der Verwandtschaft die Verbindung trennen zu müssen vorgab. — Eine andere Erzählung will Gregor von Tours (5, 3) nicht verbürgen; er gibt sie wieder, wie er sie vernommen. Zwei aus der Dienerschaft eines gewissen Rauching heirateten sich und flohen, da sie von ihrem Herrn Trennung und Strafe fürchteten, in die Kirche. Rauching forderte sie wieder und leistete, da der Priester von ihm verlangte, er solle aus Ehrfurcht gegen die Kirche versprechen, daß er ihre Verbindung nicht trennen und sie mit aller körperlichen Strafe verschonen wolle, seine Hände auf den Altar legend, den Eid, daß er sie nicht trennen, sondern vielmehr ihre Verbindung begünstigen wolle. Dann steckte er die Frau in einen ausgehöhlten Klotz, der in einen Graben geworfen war, legte den Diener darauf und bedeckte beide mit Erde, sagend, er habe seinen Eid nicht gebrochen. Dem herbeieilenden Priester gelang es nur den Mann zu retten, die Frau war bereits erstickt. (Vgl. Luden 3, 766). — Als Herzog Gunthramn Boso, der Chilperich II., dem Sohne des ermordeten Sigbert auf den Thron des Vaters geholfen hatte, wegen des Todes Theodberts angefochten, in die Kirche des heiligen Martin zu Tours floh, schickte König Chilperich den Ruffulenus mit vielem Gefolge dahin, welcher den Bischof Gregor, den Erzähler dieser Vorfälle († 595), veranlassen sollte, den Flüchtling aus dem Tempel zu ziehen, mit Brand und Verwüstung

drohend. Abgesandte vom Bischofe bedeuten ihm, nach altem Brauche dürfe die heilige Stätte nicht verletzt werden; geschähe das, so würde es dem Könige, wie seinem Abgeordneten Unheil bringen; Ruffulen möge die Heiligkeit des Vorstehers der Kirche scheuen, der noch am gestrigen Tage einer Gichtbrüchigen wieder gerade Glieder verliehen hätte [1]). Aber obgleich er bei seiner grausamen Zerstörung der Getreidevorräthe von der Gelbsucht [2]) befallen wird, so wüthet er doch fort und droht mit fernerer Verwüstung. Endlich auf Epiphanie in die Kirche eindringend, fühlt er seine Wuth sich legen, geht heraus, hat keine Lust zu essen, begibt sich geschwächt nach Poitiers und stirbt am letzten Februar. — Als Merowig, Chilperichs Sohn und Fredegondens Stiefsohn, nach empfangener Tonsur aus dem Kloster, wohin ihn sein Vater geschickt hatte, auf den Rath des Gunthramn Boso in die Kirche des heiligen Martin zu Tours entwich: forderte er von dem gerade die heilige Messe feiernden Gregor die heilige Communion, mit hinzugefügter Drohung, daß er sonst Einige von Gregor's Volke umbringen wolle. Gregor willfahrte ihm auf das Gutachten des eben anwesenden Bischofs von Paris und schickte Boten zum Könige, ihm die Flucht Merowig's zu erzählen. Doch diese wurden, auf das Vorgeben Fredegondens, daß sie als Späher Merowig's gekommen seien, beraubt und verbannt; Chilperich aber forderte von Gregor, daß er den abtrünnigen Merowig, der nach erhaltener Tonsur wieder weltliche Kleidung angelegt habe, aus der Kirche werfe, und drohte, sonst die ganze Gegend mit Feuer zu verheeren. Der Bischof jedoch verweigerte es, hinzufügend, daß nicht einmal die Ketzer sol-

[1]) So übersetze ich die Worte: cujus virtus hesterna die paralyticam direxisset bei Greg. Tur. 5, 4. Wachter, dem wir diese Vorfälle aus Gregor größtentheils entnehmen, übersetzt offenbar irrig: »dessen Tugend(Kraft) am gestrigen Tage gichtische Lähmung geschickt habe.« S. 107 a. a. O. irrt derselbe Gelehrte, wenn er einen Vertrag »am Tage des heil. Mauritius und seiner Schwestern 1313 geschlossen« sein läßt; im Latein steht offenbar: et sociorum, wofür Wachter, wohl wegen der Abkürzung, sororum gelesen haben mag.

[2]) Regius morbus. Wachter erklärt irrig: „die Epilepsie."

ches gethan hätten [1]). Als nun Chilperich wirklich ein Heer schickt, legt Merowig seine Habe an das Grabmal des heiligen Martinus, um seinen Beistand flehend und will zu Brunhilde fliehen. Graf Leudast aber stellt ihm, von Fredegonde gereizt, nach, und metzelt seine Diener nieder, während Merowig einen Oberarzt des Königs mißhandeln und berauben läßt, den wieder, da er zur Kirche flieht, Gregor schützt und bekleidet nach Poitiers schickt. — Auch beredet Gunthramnus, verlockt von Fredegonde, selbst noch in der Kirche als Schutzflehender weilend, den Merowig, herauszuziehen zu Jagd und Kurzweil. Als nun hiernächst Merowig durch das Gebiet von Auxerre reisete, wurde er von Erpo, dem Herzoge des Königs Gunthram von Orleans, ergriffen, entkam aber in die Kirche des heiligen Germanus und entrann nach zwei Monaten zur Königin Brunhilde. Als man hörte, Merowig wolle wieder zur Kirche des heiligen Martin in Tours flüchten, ließ Chilperich dieselbe bewachen und alle Zugänge verschließen, mit Ausnahme einer für den Eintritt der Geistlichen bestimmten Thüre — zu großem Aerger des Volkes. — Als der heilige Prätertatus, Bischof von Rouen, wie oben gemeldet, aus wichtigen Gründen den Merowig mit seines Vaters Bruders Witwe Brunhilde ehelich verbunden hatte, veranlaßte König Chilperich, der Vater Merowig's, 577 eine Bischofsversammlung zu Paris in der Kirche des heiligen Petrus, die nachher die Kirche der heiligen Genevieve genannt ward, worin er dem heiligen Bischofe wegen der Vermälung und des Einverständnisses mit dem gegen ihn gereizten Sohn die herbsten Vorwürfe machte. Mehrere vom Anhange des Königs wollten den so fälschlich Angeschuldigten aus der Kirche reißen und steinigen, was aber der König verhinderte. Trotz der beredten Vertheidigung des heiligen Gregor von Tours wurde der heilige Mann, der die Einsegnung eingestand, sonstige

---

[1]) Als Alexander, König von Mösien, die Auslieferung eines gewissen Eismanus forderte, der in Constantinopel lebte, rieth man diesem in die Sophienkirche zu flüchten, um sagen zu können, man dürfe ihn nicht ausliefern; solches hätten die Römer immer für ein schreckliches Verbrechen gehalten (Cantacuz. 3, 27).

verbrecherische Plane und Verbindungen aber ableugnete, verbannt, weil er die Schwachheit hatte, auf Zureden feiler Höflinge ein nicht wahres Verbrechen zuzugestehen, um so, durch die ihm heimlich versprochene Gnade, die Sache am leichtesten beizulegen. Später wurde der würdige Oberhirt, in seine Diöcese zurückgerufen, durch einen Meuchelmörder der Fredegonde, die gewöhnlich zu Rouen wohnte und seiner frommen Ermahnungen überdrüßig war, gemordet, während er mit seiner Geistlichkeit die Matutin sang, den 25. Februar 588 (Vies des pères etc. . . . de Butler . . . par Godescard. t. 2 p. 357). — Als nach dem Tode des Elias, Bischofs von Aquileja, Severus dieser Kirche als Oberhirt vorgesetzt wurde, kam um 590 der Patricier Smaragdus von Ravenna nach Grado, riß ihn aus der Kirche und schleppte ihn, wie uns Paulus Diakonus in seiner Geschichte der Longobarden erzählt, schmählich mit noch andern Bischöfen Istriens nach Ravenna (vgl. Damberger, Kritik-Heft zu Bd. 1 S. 165). — Im J. 600 oder 601 wurde Kaiser Mauritius zu Constantinopel in der Kirche, wohin er sich zum Gebete zurückgezogen hatte, mit Schimpfwörtern und Steinwürfen mißhandelt. Seinen sechsjährigen Sohn Theodosius bedeckte der Senator Germanus, der Vater der dem Knaben schon verlobten Braut, mit dem Mantel, und brachte ihn so unversehrt aus dem Tempel. Im J. 602 wurde der unglückliche Kaiser mit seiner Frau und acht Kindern in der Kirche des heiligen Autonomus ergriffen, und mit drei Söhnen und seinem Bruder getödtet. (Das. 159 f.). — Besonders frech hatte Theodora, die Gemalin Justinians, das Asyl verletzt. So ließ sie zum Aerger des Volkes und der Geistlichkeit den in die Kirche der seligsten Jungfrau geflohenen Photius herausreißen, und als er später in die Sophienkirche entrann, auch hieraus (Procop. hist. arc. 3. p. 28). Aehnlich ging es dem Bastanus in der Kirche des heiligen Erzengels Michael (ib. 16. p. 99). Zwei Mädchen, die sie verkuppeln wollte, quälte sie in der Sophienkirche, wohin sie ihre Zuflucht genommen hatten, so lange, bis sie in die Heirat einwilligten. — Aehnlich verfuhr die Kaiserin Anna, welche Flüchtlinge aus der Sophienkirche reißen und in den Kerker werfen ließ (Niceph. Greg. 15, 27). — Der schon genannte

Gunthramn Boso hatte dem Chilperich eidlich versprochen, ohne königlichen Befehl, die Kirche zu Tours nicht zu verlassen; er zog aber mit Merowig hinweg, holte dann seine Tochter, die er in der Kirche zurückgelassen hatte, mit Waffengewalt heraus und brachte sie nach Poitiers, welches dem Childebert gehörte (**Greg. Tur.** 5, 15—25). — Auch die verwitwete Fredegonde floh mit ihren Schätzen in eine Kirche zu Paris, von dem Bischofe geschützt und von König Gunthramn geehrt, obwohl Childebert ihre Auslieferung forderte (**Greg. Tur.** 7, 15). Während sie nun hier an heiliger Stätte weilte, kam zu ihr ein Bote, meldend, daß ihre Tochter Rigundis, die zur Vermälung mit dem Gothenkönige nach Spanien reiste, in Toulouse von dem Herzoge Desiderius geplündert worden. Fredegonde wurde dadurch so in Wuth gesetzt, daß sie den Boten in der Kirche selbst der Kleider und des Degengürtels, den er vom Könige Chilperich, ihrem jüngst verstorbenen Gemal hatte, berauben ließ und ihn dann wegschickte (ib. 7, 15). — Eberulf, ein fränkischer Fürst, den Fredegonde beschuldigte, ihren Gemal getödtet zu haben, floh, da König Gunthramn den Tod seines Bruders rächen wollte, 588 in die Kirche des heiligen Martin zu Tours, deren Habe er früher oft genug angetastet hatte! Innerhalb der Kirchenhalle vollführte er noch Todtschlag, wüthete gegen die Geistlichkeit und den Bischof, benützte den Vorhof zu Spiel und Kurzweil und wurde daselbst durch den von Gunthramn abgesandten Claudius ermordet, der wieder, um sich zu schützen, in die Zelle des Abtes floh, wo Diener des Eberulf ihn tödteten (**Greg. Tur.** 7, 22. 29). — Als Ursio und Berthefred, welche sich mit Rauching zu hochverrätherischen Absichten verbunden hatten, die Ermordung Rauching's hörten, schloßen sie sich mit Habe, Frauen und Gesinde in die Martinskirche im Ubrienser Gau ein. König Childebert schickte ein Heer hin, und man versuchte, Feuer an die Kirche zu legen, da man sie sonst nicht herauszuschaffen vermochte. Da stürzte Ursio aus der Kirche mit dem Schwerte und erschlug Viele; er selbst fiel. Der Anführer des Heeres, Godegisel, rief: „Es werde jetzt Friede, da der größte Feind unseres Herrn gefallen ist; Berthefred aber habe das Leben!" Während man in der Kirche die dahin gebrachten Sachen raubte,

floh Berthefred nach Verdun, und schützte sich daselbst in einem Oratorium, an dem auch der Bischof wohnte. Godegisel, der wegen der Flucht Berthefreds den Zorn des Königs fürchten mußte, umringte mit einem Heere das Gebäude, und da der Bischof den Schutzflehenden nicht ausliefern wollte und konnte, stieg man auf das Dach und zerschmetterte den Unglücklichen mit den Ziegeln und Steinen desselben nebst drei seiner Diener. Der Bischof aber hatte großen Schmerz, weil er den Schützling nicht hatte beschirmen können, und weil er den Ort des Gebetes und der Reliquien mit Menschenblut befleckt sah, und er ließ sich darob nicht trösten durch die Geschenke des Königs (Greg. Tur. 9, 12). — Parthenius war den Franken verhaßt, weil er sie zur Zeit König Theodeberts durch Steuern gedrückt hatte. Angefeindet bat er zwei Bischöfe, ihn nach Trier zu geleiten; diese aber können den Aufstand durch ihre Predigt nicht unterdrücken. Deßhalb verstecken sie ihn in der Kirche in einer Kiste und bedecken ihn mit Kirchengewändern; der Pöbel aber entdeckt ihn, schlägt ihn mit Fäusten, speiet ihn an, bindet ihm die Hände auf den Rücken und steinigt ihn an der Säule zu Tode (Greg. Tur. 3, 3). — Firminus flieht, als König Chramnus in Auvergne seinen Sitz hatte, aus Furcht vor ihm, mit seiner Schwiegermutter Cäsaria in die Kirche; Höflinge des Königs begeben sich aber in Abwesenheit des Bischofs zu den Flüchtlingen, beruhigen sie durch listige Gespräche, gehen mit ihnen sprechend hin und her im Gebäude, und ziehen sie, als sie eben an eine offene Thüre kommen, unvermuthet durch dieselbe (Greg. Tur. 4, 13). — Als Ragnowald, Herzog des Königs Gunthramnus, von Desiderius, dem Herzoge König Chilperich's, geschlagen war, begab sich die Gemalin des erstern in die Kirche des heiligen Kapralins; herausgerissen, ihres Vermögens und ihrer Dienerschaft beraubt, wurde sie über gestellte Bürgschaft nach Toulouse geschickt, wo sie in der Kirche des heiligen Saturninus ihren Sitz nahm (Greg. Tur. 6, 12). — Als auf König Gunthramnus am Feste des heiligen Marcellus zu Chalons an der Saone in der Kirche ein Mordversuch geschah, weil man seiner sonst nicht habhaft werden konnte, ließ er freilich

viele Mitschuldige tödten, den Mörder selbst aber schlagen, jedoch am Leben, weil man den aus der Kirche Herausgerissenen nicht umbringen dürfe (Greg. Tur. 9, 3). — Sunnegisel und Gallomagnus, Hofbeamte König Childebert's, wurden der Theilnahme an einem hochverrätherischen Anschlage beschuldigt und flohen in die Vermachung der Kirche (latebram intra ecclesiarum septa petiere. Greg. Tur. 9, 38). Der König ermahnte sie vor das Gericht zu kommen; sie sollten, auch wenn sie schuldig wären, das Leben behalten; denn für Christen sei es gottlos, selbst Verbrecher, welche aus der Kirche gezogen worden, zu bestrafen. Ihrer Lehensgüter beraubt, wanderten sie ins Exil; doch durften sie auf Verwendung des Königs Gunthramnus zurückkehren. — Der heilige Friedrich, Bischof von Utrecht, wurde (838), als er nach der heiligen Messe sich zur Danksagung in der Capelle des heiligen Johannes des Täufers niederließ, von zwei Meuchelmördern erschlagen, die nach den Chronisten von der Kaiserin Judith, Gemahlin Ludwigs des Frommen, abgeschickt waren; er starb mit den Worten: „Ich werde den Herrn loben im Lande der Lebenden." — Respojus, von Karl dem Kahlen, nach Nithards Erzählung, zum König in der Bretagne gemacht, wurde 857 von den Britonen: Salomo, dem Karl der Kahle den dritten Theil der Bretagne verliehen hatte, und Almarus am Altare, wohin er sich geflüchtet hatte, getödtet (Mabill. Annal. ord. Bened. t. 3. p. 171). — Nachdem Papst Nicolaus I. den Kölner Erzbischof Gunthar abgesetzt hatte, weil er, als Lothar König von Lothringen seine Gemahlin Teutoberge zu Gunsten seiner Buhlerin Wallrade verstoßen, sich als Helfer in der berüchtigten Ehescheidung hatte brauchen lassen: suchte Karl der Kahle, der sich 869 der Rheinlande bemächtigte, den Bruder des Abgesetzten, Hilduin, der noch kurz vorher im Interesse seines Bruders Gunthar die Peterskirche zu Rom mit Waffengetöse erfüllt und mit Blut befleckt hatte, auf den Stuhl von Köln zu erheben, und Bischof Franko von Tongern weihte ihn 870 zu Aachen (Regin. a. 869; vgl. im Progr. von Köln 1851 die Abh. von Pfarrius: die Schlacht bei Andernach). — Thankmar, Kaiser Otto's I. Stiefbruder, verband sich, von Letzterm

nach seiner Meinung in seinem Besitzthume verkürzt, mit Eberhard, Herzog von Franken, belagerte Beleke an der Möhne in Westphalen, nahm daselbst seinen jüngern Bruder Heinrich gefangen und eroberte hierauf die Eresburg. Da Otto mit einem starken Heere erschien, floh er in die Kirche und legte seine Waffen mit der goldenen Halskette auf den Altar. Aber vergebens hoffte er an dieser heiligen Stätte Sicherheit; denn während seine Verfolger zur Thüre eindrangen, wurde er durch's Fenster mit einer Lanze durchbohrt (937). — Wenceslaus, König von Böhmen, wurde 938 auf Anstiften seiner Mutter Drahomira und seines Bruders Boleslaus, die das Heidenthum begünstigten, in der Kirche ermordet, nachdem kurze Zeit vorher seine Großmutter Ludmilla durch die von Drahomira abgesandten Mörder in der Capelle vor dem Altare erdrosselt worden war. — Zu Adalbert, Bischof von Prag, kam 989 eine des Ehebruchs schuldige Frau geflohen, die der heilige Oberhirt vor der Verfolgung im Oratorium des heiligen Georg verbarg. Aber eine bewaffnete Mannschaft erbricht die Thüren des Tempels und ergreift das Weib, das getödtet wird, zum großen Schmerze des heiligen Bischofs (Baron. ad ann. 989). — Lambert von Aschaffenburg schildert uns (ad a. 1070), mit welcher Rohheit Heinrich IV. mit seinen Freunden auf dem Zuge gegen Otto von Baiern die Kirchen zerstörte; wie (a. 1063) Abt Widnod von Fulda und Bischof Hezilo von Hildesheim bis zur blutigen Befleckung des Altars einen Rangstreit ausfochten; wie (a. 1074) die Sachsen sich auf der Harzburg sogar an den Reliquien der Altäre vergriffen. Als Heinrich II. von England im Zorne die Worte ausgesprochen hatte: „Ist unter den Feigen, die mein Brot essen, Keiner, der mich von diesem unruhigen Priester befreien will?" hatten vier Ritter sich eidlich verbunden, den standhaften Erzbischof von Canterbury, Thomas Becket, zu ermorden oder zu entführen. Sie drangen deßhalb in sein Gemach, und forderten, er solle die von ihm excommunicirten Prälaten frei sprechen. Als er dieses nur unter Bedingungen thun wollte, verließen sie zwar vorerst unter Drohungen sein Gemach, setzten aber, da der Erzbischof auf Andringen seiner besorgten Freunde in die Kirche ging, demselben schwerbewaffnet mit

zwölf Gefährten nach; denn der hohe Verfolgte hatte die Schließung der Thüren nicht erlauben wollen, weil „der Tempel Gottes nicht wie eine Burg verschanzt werden solle." Als er sich nochmals weigerte, die drei Bischöfe ohne Genugthuung loszusprechen, stürzte er, 1170 den 29. December durch drei Streiche getroffen, an den Stufen des Altars des heiligen Benedictus nieder (Lingard, Geschichte Englands, B. 2. S. 300). Kaiser Karl IV. zählt in seiner 1359 zu Prag über die Kirchenfreiheit, die er vermehrt wissen wollte, gegebenen Urkunde unter andern Eingriffen, welche sich weltliche Herren, Vorsteher von Städten und Dörfern in die Rechte der Kirchen erlaubten, auch mit auf, daß sie Die, so zu Kirchen und Kirchhöfen geflohen sind, gegen kaiserliche Gesetze herauszureißen sich erfrechen (Schaten Ann. Paderb. P. 2 p. 246). — Als im J. 1647 das Volk von Neapel unter Anführung eines Fischers, Masaniello, gegen die spanische Regierung sich erhob, und der Herzog von Matalone eine Menge Banditen angeworben hatte, den Masaniello zu tödten und seine Partei zu sprengen: da stürzte sich das Volk, als die Banditen auf seinen Führer gefeuert, auf dieselben; man ermordete sie in der Sakristei, vor dem hohen Altare, bei dem Stuhle des Erzbischofes, wohin sie auch immer geflüchtet waren; man durchsuchte das Kloster, in welchem die Caraffa's verborgen waren. — Als die aufrührerischen Strelitzen, durch die Enthauptung des Fürsten Chowankoj, ihres Obersten, noch mehr erbittert, 1684 in das Trazkoikloster drangen, um den Zaren Peter zu ermorden, fanden sie Natalia, in der Kirche zum Altar geflohen und ihren Sohn mit ihren Armen deckend. Einer der Rasenden rannte mit dem Mordmesser auf Peter los und war im Begriffe, es ihm ins Herz zu stoßen, als ein Gefährte ihm mit gräßlicher Stimme zurief: „Halt, Bruder! Nicht hier am Altar! Er wird uns nicht entwischen." Die in demselben Augenblicke herbei eilenden Zarische Reiterei rettete den Herrscher (Leben P. d. G. von G. A. von Halem. B. 1 S. 44. ff.).'

Daß Entweihungen heiliger Stätten zur Zeit der Reformation vorkamen, ist geschichtlich, und daß die kirchlichen Freiheiten verletzt wurden, konnte nicht fehlen. So wissen wir, daß der vom Kloster Weding-

hausen nach Werl als Pfarrverweser gesandte Bernardus Tütell, trotz aller Ehrenbezeigungen und Lockungen des Erzbischofs Truchseß und trotz der demnächst folgenden Mißhandlungen an geweihter Stätte und seiner Gefangenhaltung auf dem Schlosse zu Werl, als standhafter Bekenner der katholischen Kirche verharrte (Programm zur zweiten Säcularfeier des königlichen Laurentianums in Arensberg. 1843. S. 4). — Eines Unfugs muß noch gedacht werden, der sicherlich mehr als einfache Verletzung eines Asyls oder des Hausfriedens ist, nemlich die Entführung aus Klöstern oder Wohnungen. Der junge Herzog Bretislav von Böhmen entführte die Tochter des Markgrafen Heinrich aus dem Kloster zu Schweinfurt und durchhieb am Thore eine starke eiserne Kette, als man ihm den Ausgang wehrte (Cosmas, a. 1021); Dithmar erzählt uns (l. 7) eine Entführungsgeschichte vom Grafen Wirinher, wo der Kaiser entschied auf Heirat, wenn es mit Einwilligung, auf Tod, wenn es ohne Einwilligung der Entführten geschehen sei. Conrad II. entführte als Graf die Gisela; Heinrich I. war mit einer vidua velata ungiltig vermält; Ludwig. XIV. entriß die La Valliere mit Gewalt dem Kloster. Bei solchen und so vielen Verletzungen des Asyls steht es zu erwarten, daß die Gesetzgebung Strafen gegen die Frevler festsetzte, wie theilweise schon im §. 3 vorgekommen ist. So schließt die erste Synode von Orleans (c. 1) Denjenigen, welcher eidlich Verschonung mit tödtenden, verstümmelnden und sonstigen schweren Strafen versprochen hat und seinen Eid bricht, nicht allein von der Gemeinschaft der Kirche und aller Geistlichen, sondern auch vom Male der Katholiken aus. Das Gesetz König Chlotar's II. vom Jahre 598, welches die kirchliche Gesetzgebung zuerst im Frankenreiche in die weltlichen Gesetze hinübernahm, bestimmt (c. 13—15 ap. Georgisch, Corp. jur. Germ. col. 480): „Niemand erkühne sich einen Räuber oder irgend einen Schuldigen, wie unter den hohen Bischöfen festgesetzt ist, aus dem Vorhofe der Kirche zu ziehen. Bei Kirchen, welche keine geschlossenen Vorhöfe haben, werde auf jeder der beiden Seiten der Wände der Raum eines Morgens (arpennis, arpent) als Vorhof betrachtet. Kein Flüchtling soll über diesen Raum hinaus nach

Außen gehen wollen; thut er das und wird gefangen, soll er zu einer ihm zustehenden Strafe verurtheilt werden. Flieht ein Sclave zur Kirche, und sein ursprünglicher Herr erscheint: so entschuldigt er ihn wegen des Streites zwischen ihnen; derselbe gebe ihm das Entwandte zurück, und löse sich so wieder ein." — Capitul. l. 7 c. 174 befiehlt den Flüchtlingen die Waffen in der Kirche abzulegen; sonst sollen sie durch Bewaffnete aus der Freistätte gerissen werden. Uebrigens brauchen sie nicht beim Altare zu bleiben; sondern, damit die ehrwürdigsten Orte nicht verunreinigt werden, sollen auch die Hallen, Vorhöfe, Gärtchen, Bäder und Beiliegenschaften der Kirchen Asylrecht haben. Wer Jemand von da herauszieht, soll mit dem Tode bestraft werden. — Das alemanische Gesetz (t. 3. de liberis vel servis, qui ad eccl. confug. 197) bestimmt, man solle keinen Flüchtling, der innerhalb der Thüren der Kirche weile, möge er Sclave oder Freier sein, herausziehen, und aus Ehrfurcht vor Gott den Priester bitten, den Sclaven zurückzugeben, unter gesetzlichem Pfande versprechend, demselben verzeihen zu wollen. Verweigert der Priester (aus Gründen) die Herausgabe, so muß er dessen Flucht zu verhindern suchen, und darf ihn dem Herrn zum Verderben nicht übergeben. Ist er entflohen, so muß ihn der Priester wiederschaffen und dem Herrn zurückerstatten, oder einen gleichen für ihn geben, oder den Preis für ihn bezahlen, wie er bestimmt ist. Reißt ihn der Herr mit Gewalt heraus, der Kirche Schmach zufügend, so bezahle er an die Kirche 18 Schillinge und 60 Schillinge in den Fiskus, weil er wider das Gesetz, die Ehre der Kirche und die Furcht Gottes gehandelt hat, Andern zum Beispiele. Wenn (t. 4. de liberis, qui infra etc.) ein Freier einen Freien innerhalb der Kirchenthüre erschlägt, so bezahle er aus denselben Ursachen 60 Schillinge an die Kirche, 60 an den Fiskus; den Blutsverwandten aber zahle er das gesetzliche Wergeld. — Das Gesetz der Baiern (tit. 1. c. 7, §. 3: De his, qui rei sunt etc.) verbietet gleichfalls, den Schuldigen, wenn er in die Kirchenthüre hineingegangen sei, gewaltthätig herauszuziehen. Verdient er Strafe, so solle ihm diese erst nach Berathung mit dem Priester der Kirche zu Theil werden; doch nie Todes-

strafe, da der Herr sage: „Wer vergibt, dem wird wieder vergeben werden; wer nicht vergibt, dem wird nicht wieder vergeben werden.“ Wer den fliehenden Sclaven oder den sonst Verfolgten mit Gewalt aus der Kirche reißt, den soll der Richter zwingen, an die Kirche und den Fiskus je 40 Schillinge zu zahlen. — Die longobardischen Gesetze (Luitpr. legg. l. 6. c. 90) setzen fest, daß, wenn flüchtige Sclaven oder Sclavinen gewaltsam aus der Kirche gerissen werden, der Herr das Wergeld an die Kirche bezahlen müsse. Und die Gloße bemerkt, wenn der Herr es nicht selbst thue, sondern durch einen bevollmächtigten Freien, so müsse dieser obendrein 40 Schillinge zahlen; sei aber ein Sclave abgeordnet, so bleibe es bei dem Wergelde. Wenn der Geflüchtete einem Geistlichen zugehört, so soll dieser, wenn er selbst ihn herausnimmt, 600 Schillinge zahlen; wenn durch einen Sclaven, so bleibe es eben so; wenn durch einen Freien, so soll dieser 600 Schillinge erlegen. Hat ein Sclave auf eigene Faust die Herausreißung verübt, so überliefere der Herr diesen Sclaven in die Hand des Kirchenwächters; dann braucht er selbst nichts zu zahlen. Und wiederum bestimmen sie (Rotharis legg. c. 277), daß der Priester, wenn ein Sclave in sein Haus oder in eine Kirche flieht, und er nach der ersten und zweiten vorschriftsmäßigen Aufforderung des Herrn die Rückgabe verzögert, den Sclaven selbst und einen andern ähnlichen zur Strafe geben soll. Wird aber der Herr beschuldigt, dann doch Rache an dem Sclaven genommen zu haben, so muß er entweder durch einen Eid auf die Evangelien sich reinigen oder an die Kirche 40 Schillinge zahlen, welche königliche Beamte für den heiligen Altar beitreiben sollen. — Das friesische Gesetz (addit. sap. tit. 1. de pace faidosi) spricht Jedem Frieden zu: in der Kirche, in seinem Hause [1]), auf

[1]) Den Hausfrieden schützten die Gesetze mannigfach. „Wer einen Menschen wegen einer Schuld in seinem eigenen Hause tödtet, soll sterben,“ sagt lex. Saxon. t. 3, 4. Grimm (deutsche Rechtsalterth.) fügt Rechtsbestimmungen von 1264 und 1482 hinzu, wornach der Mörder in seinem und seines Nachbars Hause vier Wochen Frist haben soll. Herzog Albrecht II. sagt im Wiener Freiheitsbriefe von 1340: „Wir wollen, daß

dem Kirchwege hin und zurück und auf dem Wege zur Volksgemeinde hin und zurück. Vgl. Luden, teutsche Geschichte B. 5 S. 65. Wer Jemand da erschlägt, muß neunmal 30 Schillinge zahlen; wer Jemand verwundet, neunmal zwölf. — In den angelsächsischen Gesetzen (R. Schmidt, die Gesetze der Angelsachsen I. Thl. S. 15 f.) heißt es: „Wenn Jemand des Todes schuldig ist und in eine Kirche flieht, so habe er das Leben und Buße, wie das Recht ihm weiset. Wenn er seine Haut verwirkt und in die Kirche flieht, sei ihm die Geißelung erlassen."

Daß man anderseits auch gegen den Mißbrauch des Asylrechtes in der Gesetzgebung auftrat, ist in §. 3 gezeigt worden. Es soll noch hinzugefügt werden, daß auch gegen die Städte Beschränkung eintrat, welche entfliehenden Leibeigenen die Freiheit gaben. Zwar verlieh Carl V., der Weise zugenannt, noch 1371 der Stadt Mailly le château das Recht, Flüchtlinge nach Jahr und Tag unter die freien Beisassen aufzunehmen; dagegen ward in Gesetzen von 1221 und 1231, welche Kaiser Friedrich II. bestätigte, den Städten eine solche Aufnahme untersagt. König Rudolph I. bestimmte ebenfalls als Herzog von Steiermark 1277, daß flüchtige Sclaven zurückgegeben werden sollen. Eine andere Beschränkung war die Verlängerung der Zeit, in der sie frei werden konnten. So wurden sie es in Ravenna erst im 5. Jahre; in Regensburg gar erst im 10. (Wachter, in der Ersch-Gruber. Encykl. unter: „Flieher").

§. 5. Würdigung des christlichen Asylrechtes.

Fragen wir uns nun nach dem Werthe der besprochenen geschichtlichen Erscheinung, so ist es zuvörderst augenfällig, daß die Freistätten vielfach vor roher Mißhandlung geschützt, die Gewaltthat tyrannischer Laune gelähmt und zur mildern Behandlung der Unglücklichen beigetragen haben. Racheschnaubend, unter wüthenden Verwünschungen, mit tobendem Hohne stürzt das Volk hinter Eutropius, dem unglücklichen

---

einem jeglichen Bürger seine Wohnung seine Festung sei, ihm und den Mitwesern und Jedem, der darin flieht."

Günstlinge des Kaisers Arkadius, her; das Asyl, vertheidigt von dem beredten Patriarchen Constantinopels, schützt ihn vor dem Grimme des wilden Pöbels, der zum Richteramte nicht berufen ist. Erbittert und rachedürstig stürzen die gereizten Soldaten in die eroberte Stadt, die Kirchen eröffnen den zagenden Bewohnern eine Zufluchtsstätte. Grausame Herrscher lassen ihrem Hasse gegen Einen ihrer Unterthanen freien Lauf; aber das Asyl bringt sie zur Besinnung, und die christliche Sitte nöthigt sie zur Mäßigung. Leibeigene, der Willkür ihrer Herren blosgestellt, fliehen zur Zeit der Gefahr zum Tempel ihres Gottes, und ihr Herr gedenkt vielleicht der Worte des Apostels: „Ihr Herren, laßt ab von der Strenge und wisset, daß euer und ihr Herr im Himmel ist und vor Gott kein Ansehen der Person gilt! Ihr Herren, betragt euch gegen euere Knechte, wie es recht und billig ist und bedenkt, daß auch ihr einen Herrn im Himmel habt!" (Ephes. 6, 9; Col. 4, 1). — Sodann war es nöthig, die Versammlungsörter der Christen vor den Nachspürungen der Polizei, den Aufsuchungen der peinlichen Gerichtsbarkeit, den mit gewaltsamer Wegführung verbundenen Störungen des Gottesdienstes und Entweihungen der geheiligten Stätten sicher zu stellen. Welche Beunruhigung und Zerstreuung, wenn man die Nachforschungen der Häscher beim Gebete gewahrt; welche Verunehrung, wenn gewaltsamer Angriff und bewaffnete Gegenwehr die heiligen Oerter durchhallen! Ferner ist das Recht der Begnadigung ein heiliges und ehrwürdiges; und wie wir wissen, daß Gott uns auf Fürbitten seiner verklärten Freunde im Himmel und unserer bei uns weilenden Mitbrüder huldreich ist: so geziemt es auch uns, auf die Verwendung und Vermittlung guter oder mit hoher Würde bekleideter Menschen, den Flehenden Gnade und Vergebung angedeihen zu lassen. So mußte es also Königen, Fürsten und Herren oft recht lieb sein, daß sie eine äußere, und doch in sich berechtigte, wirksame Veranlassung zur Verzeihung hatten. Diese Fürbitte zu üben lag überhaupt den Bischöfen am Herzen. Paulinus erzählt uns (vit. s. Ambros. ed. Gilbert; vor der Ausg. der libb. de off. ministr. n. 37), daß der heilige Ambrosius sich einst zur Zeit des

Gratian zur Wohnung des Ministers des Innern (magister officiorum) Macedonius begab, um für irgend Jemand Fürbitte einzulegen, die Thüre aber auf Befehl desselben verschlossen fand, damit der Bischof nicht zu ihm gelangen könne. Dieser sagte ihm dann weissagend: „Du wirst einst bei nicht geschlossenen Thüren zur Kirche kommen und doch den Eintritt nicht erlangen." Dieses geschah; denn als Macedonius nach dem Tode des Gratian zur Kirche flüchtete, konnte er keinen Eingang finden, obgleich die Thüren los standen. Stilicho nahm dagegen die Vermittlung des heiligen Bischofes an (Paulin. 43; cfr. 34). — Der heilige Augustinus bittet für Fanatiker, welche wegen des Mordes katholischer Geistlichen zum Tode verdammt waren, afrikanische Behörden um Gnade (ep. 159 et 160): des katholischen Bewußtseins halber und wegen der kirchlichen Milde; es solle nicht Gleiches für Gleiches vergolten werden; man möge sie so bestrafen, daß sie ohne Verlust des Lebens und ihrer Glieder Zeit hätten, sich zu bekehren. „Erfülle, sagt er, o christlicher Richter, also deine Pflicht und zürne der Bosheit; aber gedenke menschlichen Mitleids." — Kaiser Heinrich II. schlug 1003 Ernst, des Markgrafen Leopold von Oesterreich Sohn, seinen nachherigen Schwager, und nahm ihn gefangen; aber den vom Fürstengerichte wegen Hochverraths zum Tode Verurtheilten begnadigte er auf Fürbitte des Erzbischofs Willegis von Mainz. — Sidonius Apollinaris gedenkt eines Falles (l. 7. ep. 9), wo das Volk die Wahl eines Mönchs zum Bischofe nicht gewünscht habe, weil er „nicht eines Bischofs, sondern eines Abtes Pflicht zu erfüllen und mehr für die Seelen bei dem himmlischen, als für das Leben bei dem irdischen Richter zu vermitteln verstehe." — Mögen sie sich zu stark ausgesprochen haben, wie denn der heilige Hieronymus (ep. 2. ad Novat.) sagt, der weltliche Richter werde eher die Fürsprache eines sich selbst verleugnenden, als eines reichen Geistlichen berücksichtigen und werde mehr auf Heiligkeit, als auf Reichthum sehen: wir erkennen hieraus, wie man nach katholischem Bewußtsein von der Kirche Sanftmuth und Schonung zur Vermittlung und Milderung starrer Gerechtigkeitspflege erwartete. Sogar den Bischöfen der schismatischen Novatianer gewährte man

auf ihre Fürsprache Rücksicht, wie nach Sokrates (h. e. 7, 17 und 5, 14), dies oft in Constantinopel und vom Kaiser Theodosius in Rom geschah. — Man hätte aber Unrecht, wenn man aus der Bitte der Bischöfe um Verschonung mit der Todesstrafe folgern wollte, daß das Christenthum schlechthin gegen die Todesstrafe sei. Wir wissen vielmehr, daß die Todesstrafe im A. T. nach Gottes Anordnung bestand. Wenn nun der heilige Paulus (Röm. 13, 1—8) unter Anderm sagt, die Obrigkeit trage das Schwert nicht umsonst: wie kann Dies, da das N. T. auf dem alten fußet, anders als von der Todesstrafe verstanden werden?! Dazu kommt, daß die Bibel jede von der Obrigkeit zu vollziehende Strafe als eine im Namen Gottes zu verhängende darstellt, der doch das Recht hat über Leben und Tod, und daß endlich die Kirche, obwohl sie selbst kein Blut will, gegen die Todesstrafe im Allgemeinen nie Einspruch gethan hat; die heiligen Bischöfe würden dann nicht so sehr um Schonung gebeten, als dieselbe gefordert haben. — Fürbitten in Geldangelegenheiten, wo der Geistliche sich leicht Gehässigkeit zuziehen könne, wünscht der heilige Ambrosius (de off. ministr. 3, 9, 59) vermieden. — Daß aber das christliche Asyl die Achtung vor dem Heiligthume, die Ehrfurcht vor dem Hause Gottes, und besonders vor dem unter den Brotsgestalten wahrhaft darin gegenwärtigen Gottmenschen, die Verehrung der Reliquien und der Heiligen selbst darstellt und demnach auch erhöhet: ist ein weiterer Punct, der bei der Würdigung der christlichen Freistätten ins Auge gefaßt werden muß. Die geschichtliche Wirklichkeit der eben hervorgehobenen Puncte ist in der vorhergehenden Darstellung bereits dargethan. Man denke an die Worte des Alarich, der 6. Synode von Toledo, der 2. von Maçon, des Capitul. de part. Saxon., des Bischofes von Verdun. Wir billigen daher auch die Meinung Laymann's, welcher (theol. mor. comp. Mogunt. 1637. p. 911) sagt: „Es ist anzunehmen und geziemend, daß Jemand, der zu dem die heilige Eucharistie tragenden Priester seine Zuflucht nimmt, den Schutz der Kirche erfahre, weil der Leib des Herrn viel würdiger, ja die Ursache und gleichsam die Grundlage der den heiligen Oertern gemachten Bewilligung ist.“ Dazu kommt nun, daß

die Zureden und Ermahnungen der das Asyl schützenden Geistlichen ohne Zweifel bei Manchem ihren Eindruck nicht verfehlten; ja, daß es geschichtlich vorliegt, wie mancher Verbrecher dadurch zum wahren Büßer wurde. Es ist daher im Allgemeinen philosophisch und geschichtlich unberechtigt, wenn das Brockhaus'sche Conversationslexicon es beklagt, daß für die bürgerliche Straffatzung durch das Asylrecht oft die kirchliche eingetreten sei, und wenn Schmidt in seiner Geschichte von Frankreich (I, 107) sagt: „Zu Eingriffen in die bürgerliche Rechtspflege gab schon in dieser Zeit das auch im fränkischen Reiche meistens anerkannte Asylrecht der Kirche den Bischöfen Gelegenheit." Es unterstützte wenigstens auch vielfach die Handhabung der Gesetze. Oder hat der Geistliche, eben weil er Geistlicher ist, dadurch alle Schätzung der Gerechtigkeit verloren? Oder wirkt Milde auf religiöser Grundlage nicht oft besser, als alle Zuchthäuser? Oder waren die kirchlichen Strafen, namentlich im Mittelalter, immer eine Kleinigkeit? – Als gegen Bischof Hanno von Köln 1074 ein Volksauflauf geschah, „forderte er (Lamb. Schaffnab. a. 1074) in der Kirche die Ruhestörer zur Genugthuung auf, und sie traten mit entblößten Füßen, mit wollenen Kleidern auf bloßem Leibe hervor; aber nur mit Mühe war die den Bischof umgebende Menge dahin zu bringen, daß sie solches ruhig zuließ." Das Volk zürnte, daß er so gelinde gegen die Uebelthäter verfahre; Heinrich IV. aber wollte ihn gar zwingen, die ausgesprochenen Kirchenbußen nachzulassen. Da erklärte Hanno, „er sei zu sterben bereit, wenn Heinrich sich mit den Kölnern zu seinem Tode verschworen hätte; niemals aber werde er aus Liebe zum Leben vom Rechte zum Unrecht übergehen." – Herzog Gottfried von Lothringen empfand wegen der von ihm verübten Verheerung der Kathedralkirche von Verdun eine solche Reue, daß er sich öffentlich geißeln ließ, für sein Haupthaar, damit es nicht abgeschoren werde, viel Geld bezahlte, die Unkosten zum Wiederaufbaue der Kirche bestritt und beim Aufmauern meist selbst gleich einem Sclaven Dienste leistete (Lamb. Schaffnab. a. 1046). — Paulinus, Bischof von Aquileja, verordnete (Hard. concil. t. 4. fol. 909)

dem Heistulf, dem Mörder seiner eigenen Gattin, entweder ins Kloster zu gehen und dort zu büßen, oder beständig bei Wasser, Brot und Salz zu fasten, in Nachtwachen, Gebet und Almosen seine Zeit zuzubringen, Wein und alle starken Getränke zu meiden, Fleisch nur auf Ostern und Weihnachten zu essen, an keiner fröhlichen Gesellschaft Theil zu nehmen, nie zu heiraten, das Bad und die Waffen zu meiden, keine Rechtssache zu führen, in der Kirche hinter der Thüre, getrennt von den andern Christen, zu weilen, dem Gebete der Ein- und Ausgehenden sich demüthig zu empfehlen und erst am Ende seines Lebens die heilige Communion zu empfangen. — Zuletzt deuten wir noch einen Punct an, der uns von nicht geringem Gewichte zu sein scheint. Sollen die Untergebenen ihrem Herrn des Gewissens wegen gehorchen, so müssen sie die Ueberzeugung haben, daß diese selbst dem höchsten Herrn gehorsamen; sollen sie die Beschränkung ihrer Freiheit willig anerkennen, so müssen sie wahrnehmen, daß auch ihre Obern Schranken haben, über die sie nicht hinausschreiten wollen. Ein solches religiöses Element zur Beförderung des Gehorsames aber zeigte augenscheinlich das Asyl, wo man öffentlich anerkannte, daß man Gott die Ehre geben wolle, die ihm gebühre.

§. 6. Fortbestand oder Aufhebung des Asylrechtes.

Wir haben gesehen, daß diese bedeutende kirchliche Stiftung viele segensreiche Früchte getragen hat. Doch ist auch nicht zu verkennen, daß der Kirche dadurch eine ungeheuere Last erwuchs. Wie oft wurde ihre Ruhe gestört, obgleich die Flüchtlinge aus der Kirche gezogen und gezüchtigt werden sollten; wenn sie bei der Gegenwart des Kaisers in der Kirche Geschrei erhoben (Cod. Just. I, 12, 8). Bei so unbändigen Menschen, wie Eberulf, geschahen noch innerhalb der kirchlichen Räume Unordnungen in Menge, und wie oft hatte die Kirche durch gewaltsame Anfälle zur Störung des Asyls zu leiden! Wie oft wurden Kirchenfürsten deßhalb angefeindet und verdächtigt, wie z. B. ein Basilius! Andern wurde ihre Milde übel gedeutet, wie dem Synesius (ep. 90. ed. J. G. Krabinger; 89. ed. Petav. 1631). Und wie viele Kosten lasteten oft auf dem

Kirchenvermögen zur Unterhaltung nicht vermögender Flüchlinge! Bei all dem ist es unleugbar, daß nach allgemeinen Rechtsgrundsätzen der Staat das Asyl nicht einseitig aufheben konnte. Allerdings läßt sich vielleicht annehmen, daß, wo die Kirche nicht widerspreche, sie mit solchen Aufhebungen im Einzelnen einverstanden sei. Die **Synopsis Pirhing.** sagt schon (**p. 771**): **Viele glauben, daß mit Einstimmung des geistlichen Regiments Diebe wegen ihrer Häufigkeit kein Asylrecht mehr haben.** Von Juden und Heiden, überhaupt Ungläubigen glaubte man, daß sie Asylrecht hätten, wenn sie aufrichtig die heilige Taufe wünschten, und da in solchen Fällen die Entscheidung über die Aufrichtigkeit oft schwer sei, müsse man die Sache dem Urtheile des Bischofes überlassen (**synops. P. p. 772; Laymann. l. l. p. 912**). Aehnliches galt wohl von neu bekehrten Juden (**Cod. Theod. 9, 45**), von denen man auch leicht glaubte, sie hätten sich nur taufen lassen, um das Asylrecht zu genießen. In Frankreich hob man 1539 das Recht der Freistätten auf (**Petr. Gibert, Corp. jur. can. t. 2. p. 535**); in England geschah die Aufhebung des privelege of sanctuarij im J. 1624. Auch in Sachsen ist es durch ein Staatsgesetz aufgehoben. In Westphalen unterhandelte man noch gegen Ende des vorigen Jahrhunderts in Burgsteinfurt in Betreff des Asyls mit der Geistlichkeit wegen eines Soldaten, welcher aus Furcht vor Strafen auf den Kirchhof geflohen war. Walter sagt a. a. O., nachdem er bemerkt hat, daß das Asylrecht in den meisten Ländern gar nicht mehr, oder nur in schwachen Andeutungen bestehe: „In der That ist dasselbe auch nicht mehr Bedürfniß, indem theils die wohlgeordnete Rechtspflege vor Uebereilung und Grausamkeit schützt, anderseits die Kirche nach der vorgeschrittenen Bildung der Zeit jenes Vorrechtes zur Erhöhung ihres Ansehens über die Gemüther der Menschen entbehren kann." Mit Recht fügt er aber hinzu, wie die Kirche immerdar verlangen könne, daß die zu ihr Geflüchteten mit Zuziehung kirchlicher Behörden und Berücksichtigung der Heiligkeit des Ortes herausgeholt werden. Wir finden noch eine andere Schwierigkeit, wenn das Asylrecht fortdauern sollte. Bei manchen Kirchen ist nur Ein Geistli-

cher; die Kirchendiener sind genöthigt, ihren häuslichen Geschäften nachzugehen. Wie schwer wäre es da, den Verbrecher zu beaufsichtigen! Und wo sollte man ihn in manchen Kirchen lassen?!

Zum Schlusse müssen wir noch der Aufhebung des Asylrechtes im Hause der Gesandten gedenken. Die französischen Botschafter in Rom hatten mit herrischer Anmaßung das von dem Gesandten einer befreundeten Macht in Anspruch genommene Asylrecht auch über die Mauern ihres Hauses auf die nächst gelegenen Straßen ausgedehnt, und sie forderten, daß jeder sich in diesen Bezirk flüchtende Verbrecher vor aller Antastung der Behörden sicher sei. Um diesem Uebermuthe zu steuern, verbot Innocenz XI. zuerst, Wappen und Zeichen eines fremden Herrschers an einem Hause in Rom zu befestigen, wo er allein Herr sei. Darauf verbot er ein solches Asylrecht unter Strafe der Exkommunication für solche, die es in Anspruch nehmen würden. Alle Regenten verzichteten nach nähern Erklärungen auf diese Freiheit, nur Ludwig XIV. nicht; und Heinrich Carl von Beaumanoir, Marquis von Lavardin, hielt 1684 mit einem bewaffneten Gefolge von 800 Officieren und Soldaten seinen Einzug in Rom und legte sie in die Nähe seiner Wohnung. Wachen wurden ausgestellt und Patrouillen durchzogen fortwährend den besetzten Bezirk; der Gesandte aber fuhr nur im Geleite von 200 Reitern aus. „Sie kommen mit Roß und Wagen," sprach Innocenz, „wir aber wollen wandeln im Namen des Herrn." Er gab dem Marquis keine Audienz, untersagte den Kardinälen und dem römischen Adel den Umgang mit demselben und belegte ihn selbst mit kirchlichen Strafen. Als er dessen ungeachtet am Weihnachtsabende in die Kirche des heiligen Ludwig kam, sprach der Papst über diese das Interdikt aus, und als er mit zahlreichem Gefolge in die Peterskirche drang, verließen sie sofort alle Geistlichen. Ludwig ließ Avignon besetzen und appellirte an ein allgemeines Concil; aber Innocenz XI. (1676—89) und seine Nachfolger: Alexander VIII. (1689—91) und Innocenz XII. (1691—1700) blieben standhaft, worauf der König und die mit ihm haltenden französischen Bischöfe in ihrer Anmaßung nachgeben mußten. Dr. Teipel.

Literarische Anzeigen und Uebersichten.

5.

Réfutation inédite de Spinoza par Leibnitz, precedée d'un Mémoire par **A. Foucher** de **Careil.** Paris. 1854.

Im verflossenen Jahre wurde in den öffentlichen Blättern wiederholt von einem merkwürdigen Funde berichtet, welchen der Graf Foucher de Careil auf der Bibliothek zu Hannover gemacht, und kürzlichst unter dem Titel: „**Réfutation inédite de Spinoza par Leibnitz**" veröffentlicht habe. Der Berliner Correspondent der Augsb. Allg. Zeitung, welcher in Nr. 191 dieses Blattes die neue literarische Erscheinung gleichfalls besprach, schrieb ihr aus dem Grunde eine große Wichtigkeit zu, weil man dadurch nunmehr in den Stand gesetzt sei, über die vielbesprochene Frage hinsichtlich des speculativen Verhältnisses Leibnitzens zu Spinoza eine endgiltige Entscheidung zu fällen. Von nun an, bemerkte der Berichterstatter, werde es Niemand mehr einfallen, Leibnitz einen Spinozisten zu nennen.

In ähnlicher Weise äußert sich der glückliche Finder, Graf Foucher de Careil, selbst, und der größere Theil seines Buches ist eben diesem Zwecke gewidmet, den principiellen Gegensatz zwischen den Systemen Spinoza's und Leibnitzens in ein unzweifelhaftes Licht zu setzen, woraus zugleich die Unmöglichkeit sich ergeben soll, daß Spinoza auf die Entstehung und Entwicklung der Philosopheme Leibnitzens irgend einen bestimmenden Einfluß ausgeübt habe.

Das Buch des Herrn Foucher de Careil zerfällt nemlich in zwei

Haupttheile. Den zweiten kleinern bildet das aufgefundene Manuscript in dem lateinischen Original mit einer gegenüberstehenden von dem Herausgeber verfaßten Uebersetzung. Der vorausgeschickte umfangreichere Theil besteht in einer Abhandlung des Grafen Foucher, worin der Spinozismus einer Kritik unterzogen, und eine Vergleichung desselben mit der Monadologie zu dem angedeuteten Zwecke angestellt wird.

Das in Rede stehende Manuscript ward von dem Grafen Foucher in einem Faszikel entdeckt, das die Aufschrift: Wachter trug. Es führt den Titel: „Animadversiones ad Joh. Georg. Wachteri librum de recondita Hebraeorum philosophia."

Mit diesem Buche Wachter's hat es folgende Bewandtniß.

Ein gewisser J. P. Speeth aus Augsburg und zugleich augsburgischer Confession — quidam Augustinus (?) heißt es bei Leibnitz, was Herr von Foucher mit un certain Augustin übersetzt — hatte sich längere Zeit bei Baron Knorr von Rosenroth, dem Verfasser des Buches: Kaballa denudata, seu doctrina Hebraeorum transcendentalis, zu Sulzbach aufgehalten, und war dann — wie Leibnitz meint, aus Unzufriedenheit mit seiner Lage — unter dem Namen Germanus zum Judenthume übergetreten, worauf er mit J. G. Wachter aus Memmingen, der ihn bei seinem Aufenthalte in Holland kennen gelernt hatte, einen Briefwechsel über religiöse Fragen unterhielt. Gegen diesen Speeth gab Wachter im Jahre 1699 zu Amsterdam eine Schrift heraus, unter dem Titel: „Der Spinozismus im Judenthume oder die von dem heutigen Judenthume und dessen geheimer Kaballa vergötterte Welt."

Wachter's Ansicht über die Kaballa, namentlich der gegen diese gerichtete Vorwurf des Pantheismus wurde von Buddeus in dessen: Introductio ad Historiam philosophiae Hebraeorum. Halle. 1702, nachdrücklich bekämpft. Hierauf veröffentlichte Wachter als Erwiederung das erwähnte Buch: De recondita Hebraeorum philosophia, seu Elucidarius Kabbalisticus, worin er zwar seine frühere Behauptung hinsichtlich der Uebereinstimmung Spinoza's mit der Kaballa festhält, jedoch in dem wesentlich geänderten Sinne, daß er nun beide zu vertheidigen unternimmt.

Diese zweite Schrift Wachter's begleitet das aufgefundene Manuscript Leibnitzens mit Bemerkungen, deren geringerer Theil gegen Wachter sich wendet, und vornemlich die kabbalistische Emanationstheorie zum Gegenstande hat. Der bei weitem größere Theil hingegen ist direct gegen die Hauptpuncte des Spinozistischen Systemes gerichtet. Aus diesem Grunde mag wohl auch Graf Foucher geglaubt haben, das Interesse, welches die Publication einer neu entdeckten Schrift Leibnitzens an sich erregen muß, durch den erwähnten Titel: „Réfutation inédite de Spinoza par Leibnitz" in eine noch größere Spannung versetzen zu dürfen. Ob jedoch das so Angekündigte in der That der dafür gewählten Bezeichnung entspreche, wird sich leicht beantworten lassen, wenn man anders über die Aufgabe einverstanden ist, welche die wissenschaftliche Widerlegung eines speculativen Systemes zu lösen hat.

Schwerlich dürfte man als eine solche gelungene Widerlegung ein kritisches Verfahren anerkennen, das sich begnügte, von einem, dem beurtheilten Systeme selbst fremden, ja ihm entgegengesetzten Standpuncte ein eben deßhalb feindseliges Licht auf dasselbe fallen zu lassen. Vielmehr wird man gewiß erwarten, daß die Kritik eines philosophischen Systemes auf dessen eigenen Grund und Boden sich stelle, und seine innere Unmöglichkeit darthue durch den Nachweis, sei es der Unhaltbarkeit seiner Fundamente, oder der Unbegründetheit seiner Folgerungen, oder der Widersprüche, in welche es mit seinen eigenen Voraussetzungen sich verwickelt.

Vergeblich würde man nach einer ähnlichen Behandlung in der vorliegenden Schrift sich umsehen. Leibnitz zeigt zwar eine vollständige Bekanntschaft mit sämmtlichen von Spinoza hinterlassenen Schriften. Es werden Sätze aus allen fünf Büchern der Ethik, aus dem Tractatus theologico-politicus, der Abhandlung de intellectus emendatione und aus Spinoza's Briefen an Oldenburg und Andere angeführt. Allein nur in einem einzigen Falle greift Leibnitz das Spinozistische System von einem Puncte innerhalb desselben an, der allerdings als eine seiner Achillesfersen bezeichnet werden kann. Leibnitz macht nemlich, und zwar an einer frühern Stelle in mehr flüchtiger Weise, gegen Ende des Manuscriptes aber ausführlicher,

auf den Widerspruch aufmerksam zwischen der von Spinoza an die Spitze gestellten Definition des endlichen Seins, und seinem Satze, daß alles Endliche nur Modification des unendlichen Wesens Gottes sei. Bekanntlich wird das Endliche von Spinoza als Dasjenige definirt, das durch ein Ding derselben Natur seine Begrenzung erhalte. Mithin setzt jedes Endliche wieder ein Endliches als sein Begrenzendes voraus, und es ergibt sich demnach eine endlose Reihe, für welche es an aller realen Unterlage fehlt, da keine Möglichkeit gegeben ist, sie irgendwo an das göttliche Sein anzuknüpfen, als dessen Modification jedwedes Endliche doch gelten soll.

Mit Ausnahme dieses am tiefsten in den Kern der Spinozistischen Lehre einschneidenden Einwurfes wird die angebliche Widerlegung in der Regel so geführt, daß einzelne Sätze Spinoza's, ohne sonderlich auf eine methodische Anordnung zu achten, herausgegriffen und auf Grund der vom Standpuncte der Monadologie ihnen entgegengesetzten Behauptungen verworfen werden. Daher wohl jeder mit den philosophischen Anschauungen Leibnitzens einigermaßen Vertraute den Inhalt dieser Entgegnungen meist im Voraus anzugeben vermöchte, wie denn auch der bei weitem größte Theil derselben von Leibnitz schon in andern längst bekannten Schriften ausgesprochen wurde.

So stellt Leibnitz im Anfange der Spinozistischen Auffassung über das Verhältniß der Existenz und Wesenheit endlicher Dinge zur Wesenheit Gottes, seine Ideenlehre und sein Princip der Individuation entgegen, in Folge deren Er durch die Unterscheidung zwischen der Nothwendigkeit der allgemeinen Ideen und der Zufälligkeit individueller Bestimmungen die Freiheit für Gott gerettet, und ein Gebiet ihr zugewiesen zu haben vermeinte, darin sie nach dem Principe des Bestmöglichen unbedingt schalten und walten könnte. Wenn daher nach Spinoza Gott die nothwendig hervorbringende Ursache nicht nur der Existenz, sondern auch der Wesenheit alles Endlichen ist, so erklärt dagegen Leibnitz, daß zwar schlechterdings nicht die Existenzen, wohl aber die Wesenheiten der Weltdinge in einer gewissen Weise ohne Gott sich denken lassen. Die letztern seien mit Gott coätern, und die göttliche Wesenheit halte sie alle

gemeinsam in sich umschlossen, so daß sie ohne jene gar nicht zu denken sei. Ueberhaupt gelte der Satz, daß zur Wesenheit eines Dinges Dasjenige gehöre, ohne welches dieses nicht sein und gedacht werden könne, nur von dem Nothwendigen — den Gattungsbegriffen — keineswegs aber von dem Zufälligen oder den Einzelndingen, die gar kein Gegenstand einer klaren und deutlichen Erkenntniß wären, auch in keinem nothwendigen Zusammenhange mit dem göttlichen Denken stünden, sondern Producte seien — seiner freischöpferischen, nicht durch innere Nothwendigkeit bestimmten, sondern nach Motiven sich selbst bestimmenden Thätigkeit.

Die Behauptung Spinoza's hinsichtlich der Unmöglichkeit der körperlichen Materie und ihres Geschaffenseins durch Gott berichtigt Leibnitz, indem er zwischen materia prima und secunda unterscheidet. Erstere, die aristotelische Hyle, oder die schlechthin passive Materie, werde wohl als etwas Homogenes vorgestellt, sei aber ein ganz Nichtiges, eine bloße Potentialität, die eben deßhalb nur halb, oder vielmehr lediglich in der Abstraction existire, wenn ihr Begriff nicht etwa ganz und gar mit dem der bloßen Ausdehnung zusammenfalle. Dagegen sei alle Substanz ein in sich Geschlossenes, Vollendetes und Thätiges. — Die Materia secunda, die sensible Materie, oder die ausgedehnte Masse existire wohl, sei aber nicht als solche Substanz, sondern ein Aggregat von Substanzen, daher auch weder innerlich homogen, noch ein blos leidendes, sondern ein Zusammen von Individuellem und Thätigem.

Was die Ausdehnung anlange, so dürfe man sie weder, wie Descartes, mit der Materie identificiren, noch, wie Spinoza, für ein göttliches Attribut halten, das eine ewige und unendliche Wesenheit ausdrücke, da sie nichts Anderes sei, als die, ins Unbestimmte wiederholte, Setzung von Dingen in der Vorstellung, in so fern sie ähnlich oder ununterscheidbar sind. So wie jede Zahl Gezähltes, so setze die Ausdehnung eine Vielheit von Dingen voraus, die außer den ihnen gemeinsamen noch eigenthümliche Bestimmungen an sich haben. Durch diese zufälligen individuellen Bestimmungen würden die früher nur in der Vorstellung — potentiell — vorhandenen Grenzen der Größe und Gestalt in actuelle

verwandelt. Wenn demnach Spinoza die Ausdehnung für etwas Untheilbares erkläre, so sei dies widersinnig, er müßte sie denn mit dem Raume verwechseln. Allein Raum und Zeit seien nichts Reales an sich, sondern nur Form der Anordnung des Realen. Was dagegen den Ausspruch Spinoza's betreffe, daß keine Substanz, nicht einmal die körperliche, als Etwas theilbares sich denken lasse, so verstünde sich dieser Satz von selbst in einem Systeme, das überhaupt nur Eine Substanz anerkenne. Er gelte aber auch in Leibnitzens System, jedoch hier nicht blos von einer einzigen, sondern von einer unendlichen Vielheit von Substanzen, die eben deßhalb Monaden genannt werden.

Der von Spinoza behaupteten Wesensidentität von Seele und Leib, der zufolge die Seele nichts Anderes, als die, einer bestimmten Modification des göttlichen Attributes der Ausdehnung entsprechende, Modification des Denkattributes Gottes, und somit eigentlich nur die Idee des Leibes ist, tritt Leibnitz mit seiner Ansicht entgegen, wornach Seele und Leib, wie das thätige zum leidenden Principe, sich verhalten, und wornach die Seele für eine Monade erklärt wird, die mit einer zu einem organischen Körper vereinigten Masse von Monaden in Verbindung stehe. Schlechterdings dürfe die Seele nicht mit der ausgedehnten Masse — dem Körper — identificirt werden. Wohl sei es dieselbe Substanz, welche denke, und von einer an sie geknüpften, ausdehnsamen Masse umgeben werde. Allein jene Substanz entstehe und bestehe nicht erst in und mit dieser Masse, welche vielmehr ganz von ihr getrennt werden könnte, ohne ihre Wesenheit zu alteriren. Ferner müsse man zwischen Percipiren und Denken unterscheiden. Alle Substanz percipire, aber nicht eine jede denke. Das Percipiren jedoch, und um so mehr das Denken eigne schlechterdings nur den einfachen Wesenheiten, als solchen, während die Ausdehnung dem Zusammengesetzten zukomme.

Wenn Spinoza mit Beziehung auf unsere Erklärung über den Zusammenhang zwischen Leib und Seele in der Abhandlung: **De Intellectus Emendatione** bemerke, seines Wissens sei Keiner unter den alten Philosophen so weit gekommen, die Seele als ein Wesen auf zu-

fassen, das nach unwandelbaren Gesetzen, gleichsam wie ein spirituellen Automat, wirke, und wenn Wachter diese Aeußerung so deute, als hätte Spinoza dabei nicht den Geist, sondern nur die Seele im Auge gehabt, welche nach physischen Bewegungsgesetzen und unter der Einwirkung äußerer Ursachen sich bethätige, so müsse man Beiden widersprechen. Die Seele handle spontan, und dennoch zugleich wie ein spiritueller Automat, und das Gleiche gelte auch vom Geiste. Die Seele sei weder minder unabhängig von äußern Impulsen, noch in strikterer Weise zu ihren Verrichtungen determinirt, als der Geist. So wie bei den Körpern Alles in Folge von Bewegungen, gemäß den Gesetzen der innern Kräfte, sich begebe, so in der Seele, durch Strebungen oder Begehrungen nach dem Gesetze des Guten. Allerdings finde sich Manches im Leben der Seele, was sich vollständig nicht aus ihr selbst, sondern nur aus einer Relation derselben zu äußern Dingen begreifen lasse, und in dieser Hinsicht dürfte man sie wohl von der Außenwelt abhängig nennen; aber nicht kraft eines physischen Einflusses, sondern in Folge einer intelligiblen Angewiesenheit und Bedingtheit, insofern nemlich Gott bei der Bestimmung ihres Wesens im Schöpferacte mehr auf Anderes, als auf sie selbst Bezug nahm. Denn Gott berücksichtigte bei der Erschaffung und Erhaltung jedes Dinges zugleich alle andern Wesen.

Vollends lasse sich gar nichts Vernünftiges dabei denken, wenn Spinoza die Seele eine Modification des Denkens, oder eine Idee nenne, da sie vielmehr Denkprincip und Quelle unzähliger Ideen sei. Eher sollte man meinen, die Seele sei ein Attribut, und das Denken die Modification dieses Attributes. Endlich sei überhaupt Idee nur etwas ganz Allgemeines und rein Abstractes, das nicht zu leben oder sich zu bethätigen vermöchte.

Diese letzten Aeußerungen Leibnitzens wird man wohl von dem Vorwurfe einer seichten Auffassung des spinozistischen Grundgedankens nicht freisprechen können. Das Denken wird von Spinoza nicht als blos formale Thätigkeit, sondern substantiell und identisch mit dem Sein gesetzt, und Idee, in seinem Sinne, als Modification des wesenhaften Attributes Gottes, ist ihm eine Mo-

dification des göttlichen Seins selbst, mithin nichts Abstractes, sondern eine ganz concrete und lebendige Entität. Mit solchen Einwürfen, welche den Standpunct des Gegners gänzlich ignoriren und daher auch für ihn gar keine Geltung haben können, läßt sich der Lehre Spinoza's nicht beikommen. Wohl aber gab es hier ganz andere Widersprüche aufzudecken, welche wir, da sie bei der Ansicht Spinoza's über die Unsterblichkeit der Menschenseelen gleichfalls sich hervordrängen, dort in Kürze andeuten werden.

Nicht minder einseitig sind die Folgerungen, welche Leibnitz an das Scholion der 17. Proposition des ersten Theiles der Ethik knüpft. Spinoza sucht darin seine Erklärung der Freiheit des Absoluten, als innerer Wesensnothwendigkeit des Seins und Thuns, zu vertheidigen und die entgegengesetzte Ansicht auf einen Anthropomorphismus zurückzuführen, welcher blos Das, was am Menschen als das Werthvollste geschätzt wird, in höchster Steigerung auf Gott übertragen habe. Er bemüht sich ferner darzuthun, daß dem göttlichen Willen und Intellecte mit dem menschlichen nichts, als der Name gemein sein könne, wie dieser etwa dem Hundsgestirne und dem bellenden Hunde gemein ist.

Gegen das Letztere bemerkt Leibnitz mit Recht, aus dem wesentlichen Unterschiede zwischen dem Willen und Intellecte Gottes und dem des Menschen folge noch keineswegs, daß keine andere Analogie, als die der Bezeichnung, zwischen ihnen bestehe. Wenn jedoch Leibnitz die folgende Stelle aus dem angegebenen Scholion anführt: Scio equidem plures esse, qui putant se posse demonstrare, ad Dei naturam summum intellectum et liberam voluntatem pertinere ect., und wenn er dazu bemerkt, schon die Anfangsworte dieser Aeußerung beweisen, daß Spinoza der Gottheit Willen und Intellect abspreche, so muß man diesen Schluß gewiß einen übereilten nennen. Es ist allerdings wahr, daß Spinoza den Willen nicht einmal als selbstständige, von dem Denken zu unterscheidende Function, geschweige im Sinne der Wahlfreiheit gelten ließ. Denn die letztere erklärte er für einen leeren Wahn, und überhaupt schrumpfte ihm das Wollen zu einer bloßen affirmirenden oder negirenden Denkbethätigung zusammen. Anders verhält es sich jedoch hinsichtlich des Intellectes. Es frägt sich nem-

lich, ob darunter nur der endliche, reflectirende und überlegende Verstand, oder die höchste Form der Intelligenz, das vollendete Sichwissen gemeint ist. Von jenem konnte selbstverständlich bei Gott nicht die Rede sein. Dagegen beweisen zahlreiche Stellen der Ethik, daß Spinoza für Gott ein vollkommenes Wissen um sich, als Absolutes, wie um die Totalität aller seiner Modificationen und deren Relationen zu einander in Anspruch nimmt. Es unterliegt demnach keinem Zweifel, daß er Gott nicht blos als objectives, substantielles Denken, sondern als absolutes Subject, als ein, in wesendurchdringender Anschauung sich wissendes, Denkwesen, mithin als absolute Intelligenz anerkannt wissen wollte.

Noch befremdlicher klingt ein anderer Ausspruch, den Leibnitz an den Satz Spinoza's knüpft, daß aus der Nothwendigkeit des göttlichen Wesens Unendliches in unendlichen Weisen sich ergebe. Es kann nicht in Frage kommen, auf wessen Seite wir uns eher stellen werden, auf Seite Spinoza's oder Leibnitzens, wenn dieser Spinoza's Auffassung der Welt, als göttlicher Wesenswirkung, rügt, obgleich Spinoza zu verstehen gebe, es sei damit keineswegs das Walten einer blinden Zufälligkeit gemeint. Zwischen dem Nothwendigen und Zufälligen läge ein Drittes — die Freiheit. Die Welt sei eine freiwillige, aber gemäß inclinirender oder prävalirender Gründe vollbrachte Wirkung (?) Gottes. Sogar aus der Voraussetzung der Ewigkeit der Welt würde noch immer nicht ihre Nothwendigkeit folgen. Gott konnte auch nicht, oder anders schaffen; seine schöpferische Thätigkeit quoll nicht von selbst aus seiner Natur hervor. Wenn Spinoza behaupte, Gott wirke die Welt mit derselben Nothwendigkeit, als er sich selbst erkenne, so müsse man erwiedern, daß die Dinge auf sehr mannigfaltige Weise möglich wären; ganz unmöglich aber wäre, daß Gott sich nicht selbst erkenne.

Alle diese Entgegnungen lassen sich von Leibnitzens Standpuncte aus sehr wohl begreifen, wenn auch Spinoza sich dadurch schwerlich für überwunden erkannt hätte. Leibnitz begnügt sich aber damit nicht. Er will in dem angeführten Lehrsatze Spinoza's von dem Unendlichen, das in unendlichen Weisen aus Gottes Wesens-

nothwendigkeit folge, unter veränderter Form nur den durch Descartes verbreiteten Irrthum erblicken, daß die Materie successive alle Formen annehme, und schließt mit dem Ausrufe: „So beginnt Spinoza da, wo Descartes endigte — im Naturalismus!" Dagegen ist nun zu bemerken, daß es erst noch auf eine präcisere Bestimmung dieser Bezeichnung ankäme, um zu entscheiden, ob sie auf Spinoza Anwendung finde. So würde man z. B. wohl Anstand nehmen, den Physiker Straton mit Spinoza in Eins zusammenzuwerfen, wie Leibnitz wirklich an einem andern Orte gethan hat (Theodizee §. 345). Allein Descartes gegenüber erscheint sie jedenfalls vollständig ungerechtfertigt. Die Naturansicht von Descartes und der Naturalismus stehen sich, ungeachtet der starren mechanischen Nothwendigkeit, welcher Descartes die, aller reinzeitlichen Thätigkeit bare, materielle Welt unterwarf, dennoch wie Extreme gegenüber. Wahr ist, daß sie eben solche leicht in einander umschlagen. Allein wenn Derlei dem zuerst begangenen Fehler imputirt, und als diesem inhärirend betrachtet werden dürfte, so würde wohl auch Leibnitz dabei zu Schaden kommen. Denn unstreitig müßte er dann die Umbildung, welche seine Lehre von den fensterlosen, für keine äußere Einwirkung empfänglichen Monaden im Laufe der Zeiten erfuhr, mit allen nichtsweniger als von ihm intendirten Consequenzen, gleichfalls auf die eigene Rechnung nehmen. —

Mit mehr Recht wendet sich Leibnitz gegen die illusorische Weise, in der Spinoza die Unsterblichkeit der Menschenseelen festzuhalten meint. Spinoza unterscheidet nemlich zwischen der existentialen und essentialen Wirklichkeit eines Dinges, je nachdem diesem Dauer, d. h. eine relative, von Zeit- und Ortsverhältnissen bestimmte Existenz zugeschrieben, oder inwiefern es als absolut in Gott enthalten, und aus der Nothwendigkeit seines Wesens hervorgehend gedacht wird. Nun sei in Gott, dessen Selbsterkenntniß zugleich die Erkenntniß aller Modificationen seines Seins in sich schließt, für jeden menschlichen Körper seine das Wesen desselben ausdrückende Idee vorauszusetzen, welche, inwiefern sie in Gott enthalten gedacht wird, in Form der Ewigkeit gedacht werden müsse. Die

Idee des Wesens eines Leibes sei aber nichts Anderes, als eben die Wesenheit seiner Seele. Folglich werde durch jene, das Wesen eines Menschenkörpers in Form der Ewigkeit enthaltende, göttliche Idee zugleich dessen Seele in eben dieser Form gesetzt, und es komme daher dieser letztern, als Modification des Denkens in Gott, eine unvergängliche Wirklichkeit zu.

Leibnitz bemerkt dagegen, daß es mit einer solchen Seele sich verhalte, wie mit der Form einer Kugel, deren ewige Wahrheit keineswegs die Existenz einer bestimmten Kugel involvire, da sie nichts anderes sei, als die vorgestellte Möglichkeit eines kugligen Körpers. Nach Spinoza müßte auch die Kugel eine unvergängliche Seele besitzen, weil der Begriff der Kugelform in der That eine solche Wahrheit enthalte. Uebrigens sei die Seele bei Spinoza etwas so Flüchtiges, daß man nicht einmal für einen Augenblick von ihr sagen könne, sie existire. Denn, weil lediglich Idee des Körpers, unterliege sie demselben steten Wechsel, wie ihr Inhalt. Da endlich Spinoza der Seele das Vermögen der Vergegenwärtigung (imaginatio) und jenes der Erinnerung nur während ihrer Einigung mit dem zeitlich existirenden Körper einräume, was bleibe da jener unvergänglichen Seelenwesenheit noch für eine Wirklichkeit übrig? Er, Leibnitz, dagegen behaupte, daß immer ein Rest von imaginirender Vergegenwärtigung und Gedächtnißthätigkeit sich erhalte, weil ohne diese die Seele zu einem puren Nichts würde. Irrig wäre zu glauben, der Geist könne ohne Sinn und seelische Thätigkeit existiren. Verstand und Vernunft ohne Gedächtniß und imaginirende Vergegenwärtigung seien eine Consequenz ohne Prämissen. Zwar habe auch Aristoteles gemeint, daß wohl der Nus oder der thätige Verstand, aber nicht die Seele fortdauere. Allein häufig sei die Seele das Thätige, und der Geist verhalte sich leidend.

Wir wollen hier auf den letzten Theil dieser Entgegnungen nicht näher eingehen, und eben so wenig auf die Aeußerung, daß die geistige zur seelischen Thätigkeit, wie die Consequenz zu ihren Prämissen, sich verhalte. Dieser Satz ist wahr, wenn damit gemeint ist, daß bei dem Menschen die physische Entwicklung Bedingung der geistigen

sei. Er ist falsch, wenn er, wie in Leibnitzens Monadenlehre, auf der Voraussetzung blos gradueller Differenzen ruht. Was aber die gegen Spinoza's Unsterblichkeitstheorie direct gerichteten Einwendungen betrifft, so wäre hier tiefer, als durch Leibnitz geschah, auf die Grundgebrechen des Spinozismus zurückzugreifen gewesen. Schon oben wurde erwähnt, daß sich für die Reihe der endlichen Modificationen kein Anfang ausmitteln lasse. Wird auf solche Weise das Entstehen der endlichen Dinge zu Etwas völlig Unbegreiflichem, so ist auch das Vergehen derselben nicht minder undenkbar. Denn da Alles, was ist, zuvörderst als in Gott seiend, sodann als aus seiner Wesenheit nothwendig folgend, und eben deßhalb in Form der Ewigkeit begriffen werden soll, so bleibt nur übrig, die gesammte natura naturata in starrer, koäterner Immanenz in der unendlichen natura naturans ein für allemal schlechthin gesetzt zu denken. Die Frage nach der Unsterblichkeit der Menschenseelen wird dadurch zu einer ganz bedeutungslosen, indem von Vergänglichkeit nicht die Rede sein kann, wo das Werden ausgeschlossen ist, und lediglich als ein, im unadäquaten, endlichen Vorstellen unvermeidlich sich erzeugender, Schein betrachtet werden muß. Letzteres hat Spinoza selbst im Corollar zur **Prop. 31, Pars II.** der Ethik unter Berufung auf **P. I. prop. 29** und **33, Schol. 1,** und zwar mit besonderer Betonung ausgesprochen. Umsomehr geräth er in Widerspruch mit sich selbst, wenn er demungeachtet sich bemüht, scheinbar für die Modificationen des göttlichen Seins neben einer zeitlosen, unvergänglichen Intellectualwelt von Essenzen, eine zeitliche, vergängliche Sensualwelt der Existenzen geltend zu machen. Hiernach hätte Gott gewissermaßen ein doppeltes Dasein: einmal als solcher für sich, die Totalität der, die endlichen Modificationen constituirenden, intelligiblen Essenzen im ewigen, vollkommenen Sichselbstdenken umschließend, und absolut frei über dem zeitlichen Flusse der endlichen Existenzen schwebend; sodann innerhalb dieser Strömung selbst, als jede einzelne der zeitlich existirenden Modificationen, als solche aber durch andere bedingt, und in dem Maße von inadäquater Erkenntniß, als die Kette der Relationen dieser Modification zu den übrigen vielseitiger verschlungen ist. Auf diese Weise

ſollte die Nothwendigkeit die zeitlichen Weltdinge und das abſolute Sein auseinander zu halten mit der Unmöglichkeit ausgeſöhnt werden, ſie von dieſem ihrem Weſensgrunde, in dem ſie doch allein Beſtand haben, zu trennen. Allein eine ſolche Unterſcheidung wäre allenfalls in einem Syſteme zu begreifen, welches, wie z. B. das neuplatoniſche, die Welt mittelſt eines Emanationsproceſſes aus Gott hervor und hinaus treten läßt; nimmermehr jedoch unter der Vorausſetzung der abſoluten Immanenz der Welt in Gott, mit welcher der Spinozismus ſteht und fällt. — Hiernach ſind zwei andere Vorwürfe zu beurtheilen, welche Leibnitz gegen Spinoza richtet. Spinoza behaupte (De Intell. Emend. 388), daß die Einzelndinge kein Gegenſtand des Wiſſens, ſondern nur der Erfahrung ſeien, weil ihre Exiſtenz in keiner nothwendigen Verknüpfung mit ihrer Weſenheit ſtünde, und ſie mithin keine ewigen Wahrheiten ausdrückten. Ferner trete er gegen Jene auf, welche die göttliche Natur als das Conſtitutive der Weſenheit aller geſchöpflichen Dinge betrachten. Beidem widerſpreche der von ihm ſelbſt aufgeſtellte Satz, daß alles mundane Daſein aus dem abſoluten Sein zufolge innerer Nothwendigkeit hervorgehe.

Es iſt nach dem Obigen klar, daß Spinoza, auf Grund der angegebenen Unterſcheidung, dieſe Anklage mit der Einrede abweiſen würde: Erſtlich ſeien in den Weltdingen nur endliche Modificationen der Weſensattribute Gottes, nicht deſſen abſolute Weſenheit, als ſolche, enthalten. Wenn zweitens von den Einzelndingen geſagt werde, daß ſie nicht für die wiſſenſchaftliche Erkenntniß ſich eignen, ſo gelte das nur von ihnen, als zeitlichen Exiſtenzen, nicht aber von ihren ewigen Eſſenzen. Da die Wiſſenſchaft überall auf einer Auffaſſung in Form der Ewigkeit beruhe, ſo verſtehe ſich von ſelbſt, daß die Einzelndinge nicht in erſterer, ganz gewiß aber in letzter Beziehung Objecte des Wiſſens ſein können. — In der That muß es befremden, daß Leibnitz ſich hier nur an eine Stelle aus einer unvollendet gebliebenen Abhandlung hält, die gerade bei der Erörterung des fraglichen Punctes abbricht, und daß er es unterließ, die viel beſtimmtern Erklärungen über denſelben Gegen-

stand in der Ethik mit zu Rathe zu ziehen. Heißt es doch Prop. 31. P. V. ausdrücklich, daß mit der Erkenntniß der Einzelndinge auch die Erkenntniß von Gott wachse, und zwar unter Hinweisung auf die in P. I. prop. 25. Coroll. enthaltene Definition der Einzelndinge als Modificationen der göttlichen Wesensattribute. Ja es bedurfte nicht einmal einer solchen Vergleichung. Eine genauere Beachtung des Zusammenhanges, in welchem die angeführte Stelle in jener Abhandlung erscheint, konnte für sich allein schon hinreichen, um Leibnitz zu belehren, daß Spinoza dort nur die sinnliche Wahrnehmung der Einzelndinge bespricht. Von dieser und nicht von den Einzelndingen heißt es, daß durch sie kein wahres Wissen vermittelt werde, und zwar aus dem Grunde, weil sie die Dinge blos nach ihren zeiträumlichen Verhältnissen auffasse, welche nur die existentiale, aber nicht die essentiale Wirklichkeit derselben enthalten, und wegen ihrer unendlichen Vielheit und Verschlungenheit nicht einmal vollständig zu übersehen wären. Hiermit stimmt auch die Stufenordnung der Erkenntniß in P. I. prop. 40. Schol. 2 zusammen, wo als höchste Stufe die intuitive Erkenntniß oder die intellectuale Anschauung, als mittlere die durch reale Gemeinbegriffe, endlich als die tiefste die der Meinung oder imaginirenden Vorstellung bezeichnet wird. Unter die letztere rechnet nun Spinoza die durch die Sinne vermittelten verworrenen und verstümmelten Vorstellungen der Einzelndinge, die er deßhalb Wahrnehmungen aus vager Erfahrung zu nennen pflege.

Zuletzt bekämpft Leibnitz noch Spinoza's Ansichten über den menschlichen Willen, und dessen Einwürfe gegen die Wahlfreiheit.

Mit Unrecht betrachte Spinoza den Willen lediglich als das jedem Dinge natürliche Streben, sich in seinem Sein und Wesen zu erhalten. Der Wille habe außerdem noch speciellere Zwecke und gehe auf eine vollkommenere Weise der Existenz. Nicht minder falsch sei es, das Streben mit der Wesenheit selbst zu identificiren, da diese stets Eine und dieselbe bleibe, während die Strebungen wechseln. Ferner bestehe ein Willensact nicht blos in dem affirmativen oder negativen Verhalten des Denkens, sondern schließe überdies die Bezie-

hung auf das Gute in sich. Eben so müsse man dagegen Einsprache thun, wenn Spinoza das Willensvermögen für eine pure Abstraction erklärte, und nur die Realität von einzelnem Wollen zugebe, so daß der sogenannte Wille von einem concreten Wollen nicht anders sich unterscheide, als die Weiße überhaupt von dieser oder jener weißen Farbenerscheinung, und daß es eben so wenig einen Willen als Causalität von bestimmten Willensacten gebe, wie z. B. der Begriff der Menschheit die hervorbringende Ursache von Peter oder Paul sei. Der Wille, entgegnet Leibnitz, ist eine Kraft, ihr Wirken das Wollen. Wir wollen in Kraft unseres Willens, nur müssen specielle Ursachen uns zu dieser oder jener Willensbethätigung bestimmen. Wenn Spinoza die Freiheit des Menschen durch die Einwendung zu beseitigen meine, daß der Mensch dann wie ein Staat im Staate sich betrachte, so diene zur Antwort, nicht blos der Mensch, sondern jede Substanz sei ein Staat im Staate, aber in Harmonie mit allem Uebrigen. Malcuth, oder das Reich Gottes, schließe, weder die göttliche, noch die menschliche Freiheit aus, sondern nur den Aequilibrismus, eine Erfindung Derjenigen, welche aus Unkenntniß der Motive ihres Handelns deren Vorhandensein läugnen. Zwar versichere Spinoza: an dem Tage, an welchem der Mensch die Einsicht erlange, wie Alles nach dem nothwendigen Gesetze der absoluten Vernunft sich begebe, werde sein Geist wundersame Beruhigung gewinnen. Aber schwerlich dürfte das Gemüth des Leidenden aus solchem Zwange Befriedigung schöpfen, und das Unheil weniger fühlen, weil es unabwendbar gewesen. Nur dies Eine vermöge den leidenden Menschen zu beglücken, wenn er erkenne, daß aus Uebel Gutes entstehe, und Alles zu unserm Besten ausschlage, wenn wir weise sind. Alles Gerede Spinoza's über die intellectuale Liebe zu Gott sei nur ein Aufputz und Paradeschmuck für das Volk. In der That finde sich nichts Liebenswürdiges an einem Gotte, der ohne Wahl, wie es kommt, Gutes und Böses aus innerer Nothwendigkeit hervorbringt. Die wahre Liebe zu Gott müsse auf den Glauben an seine Güte sich gründen.

Am Schlusse wendet sich Leibnitz noch einmal gegen Wachter. Eine Aeußerung des Letztern, die, nach der Antwort Leibnitzens zu

schließen, beabsichtigen mochte, das christliche Dogma von der Auferstehung aus der Lehre von der Seelenwanderung abzuleiten, veranlaßt Leibnitz zu einer Entgegnung, in welcher er Wachter der Verstandesarmuth bezüchtigt und bemerkt, daß kein anderer Uebergang der Seele aus einem Körper in einen andern denkbar sei, als ein solcher, welcher durch den unmerklichen Wechsel der Theile an ihrem eigenen Körper sich vollziehe. Die Metempsychose widerspreche der Regel, daß es in der Natur keinen Sprung gebe. Die Seele aus einem Körper in einen andern wandern lassen, wäre gerade so, als sollte ein Körper mit einem Satze aus einem Orte in einen andern sich begeben, ohne den dazwischen liegenden Raum zu berühren.

Was Leibnitz hier errathen läßt, darüber hat er an andern Orten, nemlich in der Theodizee und in der Abhandlung über die Natur und den Zusammenhang der Substanzen, obgleich stets mit behutsamer Zurückhaltung, dennoch ziemlich deutlich sich ausgesprochen. Festhaltend an dem Principe der Stetigkeit erklärte er das Entstehen und Vergehen der Organismen für bloße Evolutions- und Involutionsprocesse. Der Tod bewirke keine vollständige Trennung der Seele von dem Körper, sondern es bleibe — möchten wir es nennen — eine Infinitesimal-Kerngestalt des letztern mit ihr verbunden. In dieser unendlichen Kleinheit verschwinde der beseelte Körper für unsere Wahrnehmung, daher die Meinung, daß er vollends zerstört worden.

Kommt er jedoch in die Lage sich zu vergrößern, so wird er Gegenstand der Sinnenerkenntniß, und wir glauben, es sei ein neues Wesen entstanden. Als Beispiel führt Leibnitz die Auferweckung ersäufter, und später in geschabter Kreide vergrabener Fliegen an, und fügt in bemerkenswerther Weise hinzu, es dürfte noch viele andere und wichtigere Auferweckungen geben, wenn menschliche Kunst im Stande wäre, überall die Maschine wieder in Gang zu bringen. Leibnitz spricht zwar diese Sätze zunächst nur von den Thieren aus; aber es läßt sich, zumal, wenn man den Zusammenhang berücksichtigt, in welchen diese Erörterung eingefügt ist, zwischen den Zeilen lesen, daß Leibnitz eine erweiternde Anwendung dieser Hy-

pothese auf die Menschenseelen nicht von sich ablehnen wollte. Nimmt er doch keinen Anstand, zu der Annahme fortzuschreiten, daß die Seelen der Menschen früher blos sinnlich empfindende, gleich den thierischen, gewesen sein mochten, und erst bei ihrer Verbindung mit einem menschlichen Leibe durch Gottes Allmacht mittelst einer Art Transcreation in vernünftige umgewandelt wurden; was übrigens bei Leibnitz weniger befremdlich erscheint, da er bekanntlich nur graduelle Differenzen des Bewußtseins zwischen den Monaden statuirt.

Erwägt man alles Dies, so kann man sich wohl des Gedankens nicht erwehren, daß Leibnitz nicht allzuviel Recht hatte, Wachter wegen seiner Auffassung der christlichen Auferstehungslehre so hart anzulassen.

Mehr Anspruch auf unsern Beifall erwirbt sich Leibnitz durch die Abfertigung, welche er Wachtern dafür ertheilt, daß dieser behauptet, die Theologie habe von der Philosophie weder Unterstützung zu hoffen, noch Schaden zu befürchten, und wo dieser in offenbar höhnischer Weise hinzusetzt: Man habe wahrscheinlich gern in den Schulen eine Philosophie gelehrt, die von den Theologen angegriffen und berichtigt werden konnte, damit nicht irgend eine fromme Seele, wenn sie wahrnehme, daß Philosophie und Theologie durchgängig zusammenstimmen, von dem Bösen zu dem Schlusse verführt würde, die christliche Lehre sei das Erzeugniß der Menschenvernunft. Leibnitz erwiedert: Je mehr Religion und Vernunft zusammenstimmen, desto besser sei es um Alles bestellt. Immer bleibe für die Offenbarung noch genug übrig, was Thatsächliches zum Gegenstande habe, und wodurch die Geschichte, wie die Wissenschaft, eine Bereicherung erhalte. Ganz widersinnig wäre es, den Feind unter dem Vorwande bei sich aufzunehmen, damit es nicht den Anschein habe, als sympathisire man allzusehr mit dem Freunde. Die Averroisten des fünfzehnten und sechzehnten Jahrhunderts, mit ihrem Principe von der doppelten Wahrheit, seien längst durch die christlichen Philosophen überwunden, welche sich gegen sie erhoben, um die Eintracht zwischen Philosophie und Theologie zu verfechten.

Leider schließt Leibnitz diese dankenswerthe Entgegnung mit

dem Beisatze: Descartes habe irrthümlicher Weise die menschliche Freiheit für unvereinbar mit der Natur Gottes erklärt. Die Wahrheit ist, daß Descartes mit den entschiedensten, unzweideutigsten Ausdrücken in den §§. 39, 40, 41 seiner Principien sowohl das göttliche Vorherwissen, als die menschliche Freiheit anerkannt, und keineswegs ihre Unvereinbarkeit behauptet hat, sondern nur die Insufficienz des menschlichen Denkvermögens, das Zusammensein Beider zu begreifen. Abermals bricht sich Leibnitz, so zu sagen, die Gelegenheit vom Zaune, um einen, noch dazu ganz ungerechtfertigten, Tadel gegen Descartes auszusprechen. Fast scheint es, als habe Leibnitz, je mehr er seinem großen Vorgänger zu verdanken sich bewußt war, auch desto mehr den Drang gefühlt, auf solche Weise sich von seiner Schuld zu befreien. —

Dies der wesentliche Inhalt des veröffentlichten Manuscriptes.

Hoffentlich wurde dadurch unsere anfänglich ausgesprochene Ansicht gerechtfertigt, daß man, wie groß auch immer die Vorliebe wäre, mit der man etwa Allem, was den Namen Leibnitz trägt, entgegenkäme, dennoch der vorliegenden Schrift den Anspruch nicht einräumen könnte, als eine Widerlegung Spinoza's proklamirt zu werden. Ihr eine solche Bedeutung aufdringen, hieße den Maßstab der Beurtheilung höher stellen, und könnte die Werthschätzung des Fundes nur drücken, nicht steigern. In der That scheint Leibnitz dabei es weder auf ein derlei Unternehmen abgesehen, noch diese Animadversionen überhaupt für die Oeffentlichkeit bestimmt zu haben. Vielmehr dürfte die rhapsodische und flüchtige Behandlungsweise des Gegenstandes uns anleiten, sie lediglich für Bemerkungen anzusehen, wie sie Jemand, der gewohnt ist, mit der Feder in der Hand zu lesen, bei der Lectüre eines Buches gelegentlich zu eigener Orientirung niederzuschreiben pflegt.

Werfen wir noch einen Blick auf das vorausgeschickte Memoire des Grafen Foucher. Wie oben erwähnt wurde, hat Graf Foucher gleichfalls das Schreckbild vor Augen, es könnte irgend wem noch heut zu Tage in den Sinn kommen, Leibnitz einen Spinozisten zu nennen. Die Frage über die Beziehungen Leibnitzens zu Spinoza habe die Kritik in Deutschland fortwährend auf das Leb-

hafteste beschäftigt. Der Verfasser stellt die bis in die neueste Zeit fortgesetzten Bemühungen zusammen, um entsprechendere Kundgebungen zu erhalten, als in den bereits bekannten Schriften Leibnitzens vorliegen, wie Leibnitz selbst das Verhältniß seines Systemes zum spinozistischen betrachtet habe.

Zuerst sei Professor Schulze in Göttingen auf den Wunsch Herbart's vom Jahre 1830 angefangen in den Göttinger gelehrten Anzeigen mit den Randbemerkungen hervorgetreten, welche sich von Leibnitzens Hand an einem in der Bibliothek zu Hannover befindlichen Exemplare von Spinoza's Ethik finden. Diese Noten gingen aber nicht über das erste Buch hinaus. Trendelenburg machte 1845 auf Excerpte Leibnitzens aus dem 3., 4. und 5. Buche aufmerksam. Auch Erdmann erwähnte solcher vollständiger Excerpte vom 1. bis 4. Buche. Das neu bekanntgegebene Manuscript ergänze die Lücken, indem es beweise, daß Leibnitz alle hinterlassenen Schriften Spinoza's gekannt und geprüft habe. Die Abfassung desselben müsse in die Periode zwischen 1706 und 1710 fallen, da Wachter's Buch 1706 herauskam, die Theodizee aber, in welche eine ganze Seite des Manuscriptes, betreffend die kabbalistische Lehre über die Erbsünde, wörtlich aufgenommen sei, im Jahre 1710 erschien.

Bezüglich der in der Theodizee erwähnten Zusammenkunft Leibnitzens mit Spinoza bringt Graf Foucher eine bisher unbekannte Notiz von Leibnitzens Hand, die er unter Papieren entdeckte, darin man derlei am wenigsten vermuthet hätte. Leibnitz erzählt, er habe einige Stunden nach Tische mit Spinoza zugebracht, und dieser ihm mitgetheilt, daß er an dem Tage der Niedermetzelung der Herren de Witt hinauseilen, und irgendwo an der Straße, wo das Morden sich begab, ein Papier mit den Worten anheften wollte: Ultimi barbarorum. Sein Miethsherr hätte jedoch die Hausthüre zugeschlossen, um ihn an der Ausführung seines Vorhabens zu verhindern, da er sicher von dem Volke wäre zerrissen worden. Leibnitz fügt hinzu: Spinoza habe die Fehler der cartesischen Bewegungslehre nicht recht erkannt, und sei ganz überrascht gewesen, als er ihm bewies, daß sie dem Gesetze der Gleichheit von Ursache und Wirkung widerspreche. An das Letztere anknüpfend

macht Graf Foucher darauf aufmerksam, daß Spinoza in einem vor Leibnitzens Besuche an Oldenburg gerichteten Schreiben zwar die sechste Regel des Cartesius über den Stoß der Körper verwerfe, allein den Gegenstand damals noch nicht im Ganzen übersehen zu haben scheine, sondern in allem Uebrigen ziemlich blindlings von Descartes sich leiten lasse. Drei Jahre nach der Unterredung mit Leibnitz hingegen äußere sich Spinoza in einem Briefe an einen Unbekannten: Aus dem cartesischen Begriffe der Ausdehnung als einer ruhenden Masse lasse sich die Existenz der Körper schlechterdings nicht ableiten.

Graf Foucher findet sich durch diese Daten zu dem Schlusse bewogen, daß erst die mündlich von Leibnitz erhaltenen Aufklärungen Spinoza die Einsicht in die Schwächen der cartesischen Lehre über die Materie verschafft hätten. Ueberhaupt habe es Spinoza an kritischem Talente gemangelt, wie seine systematische Darstellung der cartesischen Principien, und insbesondere seine erbärmlichen Urtheile über Descartes in den Briefen an Oldenburg bewiesen. Insonderheit habe er das: Cogito, ergo sum nie recht begriffen.

Was uns betrifft, so theilen wir weder die Ueberzeugung des Grafen Foucher, daß die angegebenen Prämissen zu der daraus abgeleiteten Folgerung berechtigen, noch möchten wir seiner geringen Meinung von dem kritischen Talente Spinoza's uns anschließen. Darüber, daß Spinoza das: Cogito, ergo sum nie recht verstanden, ist Graf Foucher den Beweis schuldig geblieben. Die Auseinandersetzung dieses Punctes in Spinoza's Darstellung des cartesischen Systems unterstützt wenigstens eine solche Annahme nicht.

Anlangend die Kritik Spinoza's über Descartes in dem ersten Briefe an Oldenburg — nur diesen konnte Graf Foucher meinen — verfährt hier Spinoza in ähnlicher Weise, wie Leibnitz in dem vorliegenden Manuscripte. So wie Leibnitz dem Spinoza seine monadologischen Voraussetzungen entgegenhält, so stützt sich Spinoza auf seinen Substanzbegriff und auf drei daraus abgeleitete Sätze, daß es nemlich: erstens nicht zwei Substanzen von gleicher Wesenheit geben könne; daß zweitens Substanz ein schlechthin aus und durch sich selbst Seiendes und daher niemals von einem Andern

hervorgebracht sei; daß endlich drittens Substanz, als Etwas an sich Vollendetes, Unendliches, gedacht werden müsse. Auf Grund dieser Sätze findet er an Baco und Descartes zu tadeln, daß sie weit hinter der wahren Erkenntniß des Urgrundes und des Ursprunges aller Dinge zurückblieben, daß sie das wahre Wesen des Menschengeistes nicht begriffen, und daß sie die wahre Ursache der Freiheit nicht erfaßten. Diese Ausstellungen beziehen sich sonach auf die Ideen Gottes, des Menschengeistes und der Freiheit, mithin auf nichts Geringeres als auf drei von den Angelpuncten, um welche die Differenzen beider Systeme sich bewegen. Näher ging Spinoza auf die Begründung seines Urtheiles in diesem sehr kurz gefaßten Briefe allerdings nicht ein. Man mag dies bedauern, oder rügen; aber um diese Aeußerung erbärmlich zu finden, muß man von vorneherein in einer sehr ungünstigen Stimmung befangen sein. Im Allgemeinen scheint uns Graf Foucher mehr, als im Interesse einer ruhigen, strengwissenschaftlichen Prüfung gedeihlich sein kann, von einer sichtlichen Antipathie gegen Spinoza sich beherrschen zu lassen. Allerdings hat die unbarmherzig abstracte, trostlose Verstandesöde des Spinozismus wenig Einladendes für Phantasie und Gemüth. Allein durch Abneigung oder gar durch Geringschätzung wird das System nicht überwunden. Vielmehr liegt darin leicht ein Hinderniß, das System von Grund aus in seine Gewalt zu bekommen; und daß dieses dem Grafen Foucher in der That nicht vollständig geglückt sei, dürfte auch der rücksichtsvollsten Anerkennung seiner Leistung an mehr als Einer Stelle sich aufdrängen. Im Uebrigen läßt sich der Inhalt des Memoire's dahin angeben, daß es theils in einer Paraphrase der in dem Manuscripte enthaltenen Bemerkungen, theils in einer mehr selbstständigen Vergleichung der speculativen Systeme Leibnitzens und Spinoza's bestehe. Bei der eben so antipathischen, als sympathischen Befangenheit des Verfassers nach der einen, wie nach der andern Seite läßt sich das Ergebniß seiner Vergleichung leicht errathen.

Einer der Hauptzwecke, welche der Verfasser dabei verfolgt, ist, wie schon erwähnt wurde, der Beweis, daß Leibnitz kein Spinozist gewesen; ja gerade darin, daß die neuentdeckte Schrift dieses so unzweideutig darthue, setzt der Herausgeber vorzugsweise die

Bedeutung seines Fundes. Uns dünkt dabei nichts verwunderlicher, als daß auch Graf Foucher eine solche Nachweisung für ein Bedürfniß hält. Die Differenzpuncte beider Systeme liegen nichts weniger als tief verborgen; sie treten vielmehr so grell hervor und sind so schneidender Natur, daß man wohl, wenn in der That noch Jemand sich fände, der Leibnitz für einen Spinozisten erklärte, ihn seinem Mißverstande überlassen sollte. Eine andere Frage jedoch wäre, ob ungeachtet ihrer principiellen Gegensätze nicht dennoch verwandtschaftliche Beziehungen zwischen ihnen bestehen. Solcher Analogien gäbe es allerdings manche hervorzuheben. So z. B. bezüglich der Art und Weise, wie die Relationen der endlichen Wesenheiten zu einander mit Rücksicht auf Activität und Passivität, wie ferner die Abstufungen der Vollkommenheit ihres Bewußtseins ideell begründet werden.

Allein die Parallele ließe sich noch auf einen andern bedeutungsvollern Punct ausdehnen. Wir meinen das Endergebniß, zu welchem die Unhaltbarkeit beider Standpuncte bei consequenter Durchbildung fortleiten mußte.

Die starre Immanenz, mit welcher bei Spinoza das Endliche sich im Unendlichen integrirt, war nicht lange zu behaupten. Erweicht und in Fluß gebracht, kehrte das Verhältniß sich um. Die Immanenz der Welt in Gott verwandelte sich in die Immanenz Gottes in der Welt. War aber einmal Gott in die Welt eingegangen, so konnte es nicht fehlen, daß er gar bald darin auf- und unterging.

Leibnitz hatte an seinen Monaden keine Fenster zu gegenseitiger Communication geduldet. Allein die Absperrung war nicht hermetisch. Eine Dachlücke blieb offen, behufs der Einwirkungen Gottes. Was war natürlicher, als daß auch diese später geschlossen ward. So gingen die nunmehr vollends in sich abgeschlossenen Monaden in die, für die absolute Position geeigneten, einfachen Wesenheiten über. Nachdem aber der absolute Urgrund seine Absolutheit an die letztern abgetreten hatte, konnte er füglich selbst abtreten.

Er war zum hors d'oeuvre geworden.

So verschwand die Idee der Gottheit hier und dort, obgleich überall auf einem andern Wege, aus dem philosophischen Horizont.

Dr. und Prof. Joh. Heinrich Löwe.

6.

Die Unsterblichkeitsidee im Buche Job. Inauguralrede, gehalten den 15. Februar 1855 von Dr. **Joseph König**, a. o. Prof. der Theologie an der Universität zu Freiburg. Freiburg im Breisgau. Herder. 1855. S. 44.

Der an vielen Universitäten eingeführte löbliche Gebrauch, öffentliche akademische Lehrvorträge über einzelne Wissenschaftsgebiete mit einer Inauguralrede zu eröffnen, hat die wissenschaftliche Literatur schon mit manchem schönen Beitrage bereichert. Wir begrüßen die obige literarische Gabe, welche einer gleichen Veranlassung entsprossen ist, aufs freundlichste und sehen sie als ein Unterpfand guter Hoffnung für die Bereicherung der Cultur jener Wissenschaften an, welche ihr Herr Verfasser öffentlich vorzutragen berufen ist. Wenn es allerdings seine Schwierigkeit hat, durch die Wahl des Stoffes aus einem speciellen wissenschaftlichen Gebiete, besonders dem theologischen, und ganz besonders aus jenem der alttestamentlichen biblischen Wissenschaft, das Interesse eines sehr gemischten Auditoriums in Anspruch zu nehmen und zu fesseln, so muß doch die hier getroffene Wahl als eine sehr glückliche bezeichnet werden, weil ihr Stoff eben so anziehend, als geeignet ist, in seiner Behandlung eine günstige Prognose für die Zukunft zu stellen. Die alttestamentliche Theologie, schon als bloßes archäologisches Object aufgefaßt, tritt eben so fesselnd der Forschung des menschlichen Geistes entgegen, als sie ein im Ganzen und Einzelnen wenig angebautes Feld darbietet. Um so erfreulicher ist es, wenn sich der

Blick der Theologen diesem Endziele aller alttestamentlichen exegetischen Studien zuwendet, und endlich zu bestimmten Resultaten zu gelangen strebt. Sicherlich spielt auf diesem Gebiete alttestamentlicher Theologie das Buch Job eine ganz besondere Rolle, und seine Stellung auf demselben ist und bleibt eine der bedeutsamsten, so wenig auch zeither im Ganzen für eine begründete Ausmittelung derselben geschehen ist. Obiger Beitrag zu dieser Ausmittelung faßt aus dem Ganzen der Theologie des Buches Job vor der Hand nur die Idee der Unsterblichkeit auf, und sucht das Vorhandensein derselben in dem Lehrbegriffe der Theologie dieses im biblischen Alterthume höchst merkwürdigen Literaturproductes, über das, ohne gründliche Vorstudien, und ohne genauere Kenntniß des alttestamentlichen Genius, viel Unbrauchbares, Unwahres und Unverständiges geredet schon und geschrieben worden ist, festzustellen und zu begründen. Die Art, wie der Verfasser seine Begründung einleitet und durchführt, ist anziehend und tief durchdacht, und schlägt einen Weg ein, von welchem derselbe behauptet, daß er die Stellung der Theologie des Buches Job in der vorchristlichen Offenbarungsgeschichte nach einer neuen Auffassungsweise zu bestimmen suche. — Der Weg, welcher hier speciell eingeschlagen wird, um die Unsterblichkeitsidee im Buche Job nachzuweisen, ist wohl kein anderer, als jener, welcher überhaupt bei exegetischen Forschungen zur Erzielung dogmatischer Resultate eingehalten werden soll; es ist der Weg der Totalauffassung der Rede in ihrem dialectischen Gange, aus welcher dann die einzelnen Stellen erst ihr gehöriges Verständniß zu gewinnen im Stande sind, und in welchem Lichte sie als unüberwindlich dastehen. Ergibt sich aus einer richtigen Auffassung des Gedankenganges der jobischen Redebewegung, daß der Blick dieses geprüften Mannes über die Grenzen des irdischen Daseins hinausgeht, insofern er nur darin ein beruhigendes Verständniß über sich selbst und den Gott findet, den er anerkennt, — so werden einzelne Stellen, wie Cap. 19 ihre Klarheit erlangen, über welche doch so Viel hin und hergeredet wird, und die man sich wechselseitig entreißt, je nachdem man auf dem Grunde dieser oder jener Total-

anschauung der jobischen Reden festen Fuß gefaßt hat. — Der Verfasser, indem er den Gedankengang in der fraglichen Rede in ihren dialectischen Windungen und Wendungen verfolgt, gelangt in der That zu dem Resultate, das er S. 22 klar dahin ausspricht: „Der Geist sieht sich durch sich selbst getrieben, an die ewige Idee, den ewigen Gehalt seines Wesens zu glauben, dessen er in solchen Kreisen klarer, inniger und reiner, denn sonst bewußt wird," und welchem er die sehr wahren Worte beifügt: „Auch in diesem Sinne ist es ein wahres und bedeutsames Wort, wenn die neuere Dogmatik die Unsterblichkeit das Urdogma des menschlichen Geistes genannt hat." — Mit dieser Wendung ist die Bewegung der Rede Job's am Culminationspuncte angelangt, und von dieser Idee ergriffen, bricht er aus in jene merkwürdigen Worte C. 19, 20—24, von denen er im Interesse der ganzen Menschheit wünscht und wünschen muß, daß sie mit ehernem Griffel und mit Blei für ewig in Stein eingegraben würden. Von hier an stellt sich die den Job beherrschende Grundstimmung als eine ganz andere heraus, sein Unmuth und die Verzweiflung ist der innern Ruhe und Besonnenheit gewichen; er fühlt sich als Sieger. Wie fehlgegriffen, wie so ganz ohne tieferes Studium und richtiges Verständniß der sogenannten jobischen Tragödie sind daher die leicht hingeworfenen Worte, welchen wir in einem jüngst erschienenen, übrigens sehr beachtens- und schätzenswerthen literarischen Producte [1]) begegnen, mit welchen sich dessen Verfasser S. 58 also ausspricht: „So nimmt Jobs tragisches Schicksal zuletzt doch einen glücklichen, aber höchst unerwarteten Ausgang. Erbarmen ergreift uns mit dem Elenden; Beben und Angst vor seinem gräßlichen Schicksal, und der Dichter ist bemüht, diese Affecte zu reinigen. Aber er vermag dies nur vom beschränkten hebräischen Standpuncte, für den jede Gerechtigkeit — auf Erden erfolgen muß." Wir bedauern sehr und protestiren im Namen des Dichters gegen den Vorwurf einer Beschränktheit, welche ihm gerade auf seinem hebräischen Standpuncte als solchem, aber richtiger denselben erfaßt und tiefer verstanden, ganz fremd sein mußte. Wir begrüßen darum auch mit Freude Dr. König's literarische Leistung, weil sie auch mit beitragen mag, die „Affecte zu reinigen," und vom „hebräischen Standpuncte" den Verdacht der Beschränktheit, auch in dieser Beziehung, abthun zu helfen.

Dr. und Prof. Scheiner.

---

[1]) Ueber das Tragische und die Tragödie. Von Robert Zimmermann. Wien. 1856. Braumüller.

Zeitschrift

für die gesammte

katholische Theologie.

Herausgegeben

von der

theologischen Facultät

zu Wien.

Verantwortliche Redaction:

Dr. J. Scheiner
Mitglied des Professoren-Collegiums.

Dr. J. M. Häusle
Mitglied des Doctoren-Collegiums.

Siebenter Band. 3. Heft.

Wien, 1855.
Wilhelm Braumüller,
k. k. Hofbuchhändler.

Druck von L. C. Zamarski, Universitäts-Buchdruckerei
(vormals J. P. Sollinger).

Abhandlungen und kleinere Aufsätze.

8.

Ueber die geistliche Verfassung und weltliche Stellung der böhmischen Brüder in ihren Sitzen mit besonderer Berücksichtigung Böhmens und Mährens.

Die Verfassung der katholischen Kirche ist durch das Dogma von Anfang her genau bestimmt. Gleichwohl ist die äußere Erscheinung und Ausbildung mehr oder weniger das Werk der Zeit und der Verhältnisse, der Grundcharakter tritt aber immer ungetrübt hervor. Indessen da, wo naturgemäß das Dogma nicht unwiderruflich bestimmt ist, das ist bei jenen Gemeinden, die sich von der Kirche getrennt haben, ist die spätere Entfaltung in der ursprünglichen Anlage der Lehre nicht immer eingeschlossen. Es kann demnach von einer historischen Entwicklung der Verfassung in einem weit höhern Maße bei den Anglikanern, Lutheranern u. s. w. die Rede sein, weil sich hier wesentliche Differenzen von der ersten Anschauung ergeben können; wenn gleich jener außerordentliche Reichthum von Erscheinungen, jener Wechsel je nach der Zeit, der sich bei stets gleicher Grundanschauung in der katholischen Kirche vorfindet, sich nicht anderswo wiederholt.

Auch bei den böhmischen Brüdern kann nicht sowohl von einer im Beginne ihrer Entstehung fertigen Verfassung die Rede sein, sondern diese entwickelte sich gemach mit ihrer Zahl und ihrer Lage und erregt ihrer festen Organisation wegen im Momente der Ausbildung unsere Aufmerksamkeit.

Die Zeit der Entstehung der Brüder aus den zerstreuten Ueberresten der Taboriten zu einem festen geschlossenen Ganzen fällt in die Regierung des König Ladislaus Posthumus. Allein ihre eigentliche Constituirung ging erst im Jahre 1467 vor sich, weil sie erst da durch Wahl eigener Priester sich als selbstständige Gemeinde von den Katholiken und Utraquisten trennten. Die Wahl ging in Lhota bei Reichenau vor sich.

Bevor ich es nun versuchen werde, die durch diese Trennung zu Stande gekommene Verfassung in ihren einzelnen Theilen darzustellen, muß ich zwei Inconsequenzen der Brüder berühren, die sie sich von Anfang her zu Schulden kommen ließen.

Es ist der auszeichnende Charakter der katholischen Kirche, daß sie an einem durch göttliche Einsetzung begründeten vom Laienstande wesentlich unterschiedenen Priesterthume festhält. Zugleich liegt in dem Wesen des Abfalles von der Kirche ein zwingendes Moment, das Priesterthum als einen eigenen Ordo aufzugeben. Weiter muß man, wenn man die Entscheidungen der gesammten Kirche verschmäht, die Giltigkeit der Conciliarbeschlüsse verwerfen. Nach beiden Seiten haben nun die Brüder inconsequent gehandelt, sie haben ein eigenes Priesterthum aufgestellt und sie haben zur Reinhaltung der Lehre als Entscheidung der Kirche gegen den Einzelnen sich der Synoden bedient.

Die Brüder brachen mit dem kath. Priesterthum ab. Wenn wir uns in die Mitte des 15. Jahrhunderts versetzen, so werden wir das Inhaltschwere dieser Maßregel begreifen. Selbst die Utraquisten haben trotz ihrer fast ununterbrochenen Spaltung mit Rom und trotz der Schwierigkeit, eine genügende Anzahl Diener der Kirche zu besitzen, stets ihre Priester von römischen oder griechischen Bischöfen weihen lassen. Allein die Brüder brachen die Brücke hinter sich ab, die eine Versöhnung mit Rom hätte anbahnen können. Begründete nun die Wahl der Brüder einen wesentlich vom Laienstande verschiedenen Priesterstand? Wurde dieser mit denselben Attributen der Gewalt, wie in der katholischen Kirche bekleidet und findet sich bei ihnen eine wesentliche Differenz vom Lutherthum?

Die Antwort lautet aus der Geschichte bejahend. Wie aber

begegnen die Brüder unserm Einwurf, wenn wir behaupten, daß die Aufstellung ihrer Priester keineswegs ordnungsmäßig vor sich ging, und daß nothwendig ein Bruch der apostolischen Succession eintrat?

Sie entgegnen damit: „In der ersten Kirche ging die Wahl der Priester von der Gemeinde aus, zwischen den Priestern und Bischöfen bestand kein wesentlicher Unterschied, außer dem eines gewissen Aufsichtsrechtes, welches ihm als einem ältern und erfahrneren Priester eingeräumt wurde oder zustand; die Weihe eines neugewählten Priesters ging also nur immer wieder von einem Priester aus. Jede Gemeinde aber war als solche für sich abgeschlossen, sie bildete zwar einen Theil der allgemeinen Kirche, aber einen sich selbst genügenden. Alle diese Merkmale finden sich auch bei uns vor. Als wir uns in Lhota versammelten, waren wir eine in sich völlig abgeschlossene Gemeinde gleich der Kirche von Korinth. Hier wählten wir neun würdige Personen aus unserer Mitte, und bestimmten drei von ihnen durch das Loos zum Priesteramte. Die Gewählten wurden nicht von einem Laien, sondern von einem Priester geweiht. Denn bei der Wahl war unser Freund und Anhänger der Pfarrer Michael ehemals katholischer Priester zugegen. Dieser weihte unsere Candidaten. Denn wenn auch die römische Kirche vielfach verdorben ist, so ist doch nicht alles an ihr vom Uebel, und ihr Priesterthum ist, wenn es ordentlich geübt wird, ein wahres. Allein da es einige Schwache unter uns gab, die sich von einer höhern Werthschätzung der bischöflichen Würde nicht losmachen konnten und glaubten, die Weihe dürfe von Bischöfen allein ausgehen, so haben wir einen von den drei Gewählten, Mathias von Kunwald mit dem Pfarrer Michael nach Wien zu dem Bischofe der Waldenser Stephan geschickt, damit derselbe unsern Mathias zum Bischofe weihe. Stephan war hiezu völlig berechtigt, denn er hatte in Basel zur Zeit des Concils daselbst von zwei katholischen Bischöfen die bischöfliche Weihe erhalten. Auf diese Art ist selbst bei uns die apostolische Succession, wenn gleich dieselbe nicht so viel bedeutet als man will, und dieselbe ihren wahren Werth in der Erhaltung unverfälschter Lehre hat, vorfindlich."

In wie weit dieses ganze Raisonnement das beweist, was es

beweisen soll, ist eine andere Sache, allein dies geht zur Evidenz daraus hervor, daß die priesterliche Würde als eine nur durch Weihe zu erlangende betrachtet wurde, damit sie zur Verrichtung geistlicher Functionen, zum Lehren, zum Richten und zur Sacramentspendung befähige.

So wie die Brüder das Priesterthum verwarfen, so erkannten sie, daß zur Erhaltung der Reinheit der Lehre, zur Vorbeugung von Spaltungen eine oberste Auctorität aufgestellt werden müßte, und obzwar sie diese Auctorität bei der katholischen Kirche repräsentirt durch die allgemeinen Concilien verwarfen, so stellten sie dieselbe doch bei sich durch Abhaltung von Synoden, denen die letzte Entscheidung zustand, wieder her.

Um nun von der gesammten Verfassung der Brüder ein klares Bild zu geben, werde ich folgende Puncte erörtern.

1. Die Synoden.
2. Das Seniorat oder bischöfliche Amt.
3. Das Conseniorat.
4. Das Priesteramt.
5. Das Diaconat.
6. Das Akoluthat.
7. Die weltliche Stellung und Verfassung der Brüder.

Aus der Geschichte wird sich die Ausbildung dieser einzelnen Institute ergeben.

1. Die Synoden.

Die Synode sollte die höchste Auctorität bei den Brüdern sein. Schon im 15. Jahrhunderte wurden solche häufig genug an einem abgelegenen Orte im tiefsten Geheimniß gehalten. Das Bedürfniß bildete dieselben nach und nach mehr aus. So stellt sich denn ihre Entwicklung in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts auf folgende Weise heraus.

Man unterschied zwei Arten von Synoden, die Generalsynode und die Particularsynode. Die erstere war eine Versammlung sämmtlicher Vorsteher der Brüdergemeinden in Böhmen,[1] Mähren, Polen und Preußen. Hiebei erschienen zugleich die angesehensten Laien

und namentlich die adelichen Patrone der Brüder. Eine solche Synode kam immer nur in mehreren Jahren zu Stande, gewöhnlich pflegte man sie im 3., 4. oder 5. Jahre zu halten. Die Gegenstände der Berathung waren geistlicher und weltlicher Natur. Ueber erstere entschieden die Senioren und Priester allein, über letztere stimmten die Laien mit. Hier allein wurde entschieden, ob mit andern Religionsgemeinden über eine Vereinigung berathen werden dürfe, wozu die Brüder sehr häufig in Polen aufgefordert wurden. Auf diesen Synoden wurden die Senioren gewählt, wenn ein Abgang sich herausstellte und nur dann, wenn zur Berufung einer solchen Synode die Zeit nicht günstig oder dieselbe kurz zuvor gehalten war, durfte die Wahl in kleinen Synoden vor sich gehen. Hier berieth man sich auch über die Einrichtung der Schulen; wie überhaupt das Erziehungsgeschäft mehr die Sache allgemeiner Berathung war. Die Synoden zweiter Art waren blos geistliche und wurden nur von den Priestern eines Landes besucht, doch betheiligten sich dabei auch die Senioren anderer Länder. Diejenigen, die zur Synode erschienen, versammelten sich alle in einem Hause und wohnten daselbst zwei bis drei Tage, der gewöhnlichen Dauer der Berathungen. Natürlich mußte man einen Ort zur Zusammenkunft wählen, wo die Brüder ein großes Gebäude besaßen. Denn die Zahl der in Böhmen bei solchen Zusammenkünften Erscheinenden belief sich auf mehr als 200, in Mähren kamen oft an 500 Priester zusammen. Aus dem gemeinschaftlichen Berathungshause durfte sich Niemand ohne Mitwissen der Senioren entfernen, die Mahlzeiten waren gemeinschaftlich, die Berathungen gewöhnlich am Nachmittage. Alle Gegenstände kirchlicher Natur wurden da entschieden, die Wahl und Weihe der Consenioren, Priester und Diakone vorgenommen. Beide Arten von Synoden entschieden über streitige Glaubensfragen, wer diese Entscheidung nicht annahm, wurde ausgeschlossen, ebenso wurden Disciplinarurtheile in letzter Instanz hier bestätigt.

Eine Aenderung würde in dem ganzen Synodalwesen, wie überhaupt in der ganzen Verfassung der Brüder eingetreten sein, wenn ihre Verbindung, welche nach der Ertheilung des Majestätsbriefes im Jahre 1609 mit den Lutheranern eintrat, von längerer Dauer

gewesen wäre. Von da an sollte das Consistorium in Prag die Leitung sämmtlicher kirchlichen Angelegenheiten in die Hand nehmen. Es bestand aus zwölf Gliedern, die Brüder waren gleichfalls berechtigt, drei von diesen zwölf Assessoren zu wählen. Man hatte ihnen ungern genug diese separirte Stellung zugestanden, allein eine künftige Vereinigung gehofft. Hätten die Brüder dieselbe ausgeschlagen, so ist schwer zu sagen, ob sie dann friedlichere Tage in ihrer Heimat als ehedem verlebt hätten.

2. Die Bischöfe oder Senioren.

Die Bischöfe hatten bei den Brüdern durchwegs den Namen Senioren, Aelteste, Staršì, nur in lateinischen Schriften bedienten sie sich mitunter des Namens **Episcopus**, öfter aber **Antistes**, **Senior** oder **Superattendens**.

Beim Beginne der Unität hatte man drei Senioren, der zurückgekehrte Mathias weihte seine zwei Collegen zu Mitsenioren, er selbst war unter ihnen der erste und hatte nicht etwa seines hohen Alters wegen, denn er war bei der Wahl nur 25 Jahre alt, sondern durch das Zutrauen der Gemeinde den Vorsitz und die Initiative. Auf diese Art hatte die Unität ein Haupt und wenn gleich man die Particularkirche für völlig berechtigt hielt, so wollte man doch durch Aufstellung eines ersten Vorstehers einer möglichen Spaltung vorbeugen. Indessen entstanden wegen der dem Mathias eingeräumten höheren Gewalt in der Folge mannigfache Reibungen, denn dieser hatte, auf seinen Vorrang pochend sich herrischer benommen, als die Brüder, seine Wähler dulden wollten. Als demnach im Jahre 1500 sein Tod erfolgte, wurde auf der berufenen Generalsynode bestimmt, nie mehr einem der Senioren die höchste Gewalt einzuräumen, sondern einem derselben bei allgemeinen Versammlungen blos den jedes wesentlichen Rechtes entbehrenden Vorsitz einzuräumen. Zugleich ward die Zahl derselben auf vier bestimmt. Zweifelsohne hatten hievon zwei in Böhmen und zwei in Mähren ihren Sitz, denn die Zahl der Gemeinden in beiden Ländern war um diese Zeit so ziemlich gleich. Als Sitze der Senioren machten sich schon frühzeitig Jungbunzlau und Leitomischl in Böhmen, Prerau und

Eibenschütz in Mähren geltend. In Prerau hatte schon Mathias seinen Sitz aufgeschlagen und war daselbst gestorben und begraben. Eine wichtige Aenderung trat durch den böhmischen Aufstand im Jahre 1547 ein. Bei demselben hatten sich die Brüder compromittirt; wie groß eigentlich der Antheil ihrer Schuld war, läßt sich nicht genau ermitteln. Indeß ist er gewiß nicht so bedeutend gewesen, als man anfangs vermuthete. Ferdinand I. wandte sich nun strafend gegen die Mitglieder der Unität in Böhmen. Er befahl ihnen auszuwandern oder zu übertreten. An 1000 Personen verließen die Heimat, mit ihnen viele Priester und der Senior Veit Mach mit dem Beinamen Sioneus. Sie wandten sich nach Polen und Preußen und begründeten daselbst das Entstehen von zahlreichen Brüdergemeinden. Dieser Abgang aus Böhmen wirkte nachhaltig auf das Land zurück, nie erreichte sie da die frühere Bedeutung im Verhältnisse zu den mährischen Genossen. Die Zahl der letztern überstieg die der erstern in der Regel um das Doppelte. Dadurch trat auch eine Aenderung in der Vertheilung der Senioren ein. In Mähren hatten immer zwei ihren Sitz aufgeschlagen, dagegen in Böhmen einer und ebenso in Polen einer. Doch wich man zu Zeiten von dieser Anzahl ab und wählte mitunter fünf bis sechs. Als aber der 30jährige Krieg die Gemeinde in Böhmen und Mähren vernichtete, diejenigen aber, die sich in Ungarn angesiedelt oder nur dahin ausgewandert waren, ein von Polen abhängiges Leben fristeten, schrumpfte die Zahl der Senioren auf zwei zusammen, von denen einer den Emigranten vorstand, der andere aber den polnischen Landsleuten. Ihr Sitz war in Lissa.

Mit Ausnahme der zuerst Gewählten trat der Fall später nicht ein, daß nur Laien zu Senioren gewählt worden wären. Gewöhnlich mußte man durch viele Arbeiten und langjährige entsprechende Verwendung als Consenior seine Fähigkeit zu dem obersten Posten qualificiren. Ging ein Senior ab, so geschah die Wahl eines neuen durch die Generalsynode, wenn sie nahe bevorstand. Im Falle sie aber kurz zuvor berufen war, versammelten sich blos die Priester und Consenioren des Sprengels sammt den hinzukommenden Senioren und wählten durch Stimmenmehrheit den neuen Vorstand.

Der Gewählte wurde feierlich durch die andern Senioren mittelst Händeauflegung geweiht, die anwesenden Consenioren und Priester reichten demselben die Hand, was von ihrer Seite als das Versprechen des zu leistenden Gehorsams galt. Zur Weihe hielt man nach canonischer Vorschrift die Anwesenheit von drei oder zum mindesten von zwei Senioren für nöthig, und diese Regel wurde streng beobachtet. Gleichwohl trat ein Fall ein, wodurch von ihr abgewichen und die Weihe des neuen Seniors von bloßen Consenioren ausgehen mußte. Im Jahre 1551 geschah es nemlich, daß zwei Senioren plötzlich starben, die andern zwei waren Augusta, der aber im Kerker von Pürglitz von aller Wirksamkeit ausgeschlossen war, und Mach Sioneus. Dieser letztere erkrankte so schwer und so plötzlich, daß er gleicherweise eine Ordination weder vornehmen konnte, noch wollte, er bestimmte demnach zwei von den Consenioren zu seinen Stellvertretern und starb darauf. Ueber dies wurde nun an Augusta in sein Gefängniß berichtet und er um Rath gefragt. Er fand Mittel und Wege, trotz der engsten Einschließung den Brüdern den Befehl zu ertheilen, einen dritten Suffragan aufzustellen und durch diese drei die Wahl eines neuen Seniors vornehmen zu lassen. Dies geschah 1553. Zwei Jahre später wurden noch zwei andere Senioren aufgestellt und konnte wiederum jedesmal die Ordination eines Seniors nach der bestimmten Regel vor sich gehen. Erst gegen den Verfall der Unität trat ein ähnlicher Fall ein. Die Zahl der Senioren war 1660 ebenfalls auf zwei gesunken, diese waren der berühmte Comenius und der Pole Bythner. Der erstere wollte die Zahl ergänzt wissen und um die Berechtigung von seiner und des Bythners Seite ohne Mithülfe eines dritten Seniors darzuthun, berief er sich auf den Vorgang vom J. 1551.

Jeder Senior hatte eine eigene Diöcese. In derselben traf er solche Verfügungen, wie wir sie ganz analog bei katholischen Bischöfen finden. Er allein ordinirte die Consenioren, die Priester, Diakone und Akoluthen in seinem Sprengel. Er war auf den Rath der Consenioren angewiesen, die ihm statt eines Consistoriums dienten. Er hatte sie zu befragen, wenn er einen Pastor von seinem Platze auf einen andern hin versetzte. Er hatte die Gegenstände

vorzubereiten, welche auf den General- und Particularsynoden zur Berathung kommen sollten. Seine Sache war es, die Brüder nach außen hin zu vertreten, insbesondere aber die adeligen Patrone in steter Geneigtheit zu erhalten. Diese letztern standen übrigens in einem eigenthümlichen Verhältnisse zu den Brüdern. Obgleich ihre Gönner, und gern bereit sie mit Rath und That zu unterstützen, traten sie doch äußerst selten als eigentliche Glieder der Gemeinde, die auch durch den Genuß des Abendmahls verbunden waren, ein. Sie besuchten noch immer die utraquistischen oder lutherischen Kirchen, nur einzelne waren in besondern Fällen in den Versammlungen der Brüder, häufiger noch bei Synoden zu erblicken. Die Unität duldete dies und bediente sich sogar ihrer ausgezeichnetsten Senioren, um in dies Verhältniß keine Störung eintreten zu lassen. Denn leicht begreiflich beobachtete der Adelige keine so strenge Disciplin wie der einfache Bruder, dann gingen aber auch seine Fehler nicht auf Rechnung der Brüder, deren Genosse streng genommen er nicht war.

Der Senior visitirte jedes Jahr seine Diöcese. Diese Visitation ging nicht ohne einen gewissen Glanz vor sich. Nicht zu Fuße und in abgetragener Kleidung, sondern (besonders in spätern Zeiten) in einem prächtigen Wagen, dessen Schönheit vielleicht das Auge der Gegner uns etwas zu glänzend beschreibt, in einfachen aber feinen Kleidungsstücken reiste er herum und wurde überall mit einem gewissen Glanz empfangen. Wohin er kam, untersuchte er das Betragen des Pastors, nahm Klagen an und schlichtete Streitigkeiten, so gut es ging. Die Zeit seiner Ankunft diente gewöhnlich zur Erneuerung des Gemeinderathes der Brüder, oder zur Besetzung erledigter Stellen. Wir werden weiter unten mehres über dieselben vernehmen, soviel nur sei hier gesagt, daß sich die Visitation des Seniors über den ganzen geistlichen, wie leiblichen Zustand der Gemeinde und jedes ihrer Glieder erstreckte.

Das Einkommen der Senioren mag in der zweiten Hälfte des 6. Jahrhunderts kein ganz unbedeutendes gewesen sein. Sicher ists jedoch, daß es nicht durch eine Gesammtbesteurung der Brüder beigeschafft wurde. Dort wo sie ihren Sitz hatten, war die

Dotation des Hauses — so hieß nemlich überall die Wohnung des Pastors, die gewöhnlich zugleich zum kirchlichen Versammlungsorte diente, der bei ihnen, wenn er getrennt war, nie Kirche, sondern Versammlung, Zbor hieß — eine beträchtliche, so namentlich in Jungbunzlau, Prerau. Auch hatten sie von den Gaben des Adels, der mitunter splendid war, den meisten Vortheil. Endlich mußten sie ohne Zweifel eine nicht unbedeutende Revenue aus ihren Druckereien beziehen. Bekanntlich wurden alljährlich in diesen viele 1000 Bücher gedruckt, die durchwegs verkauft und gut verkauft wurden. Um den Absatz sicher zu stellen, bestand die Einrichtung, daß von den entsprechenden neuen Werken jeder Gemeinde eine Anzahl Exemplare, die im Verhältnisse zu ihrer Größe und ihrem Reichthum stand, zugeschickt wurden. Diese wurden alsdann immer abgesetzt. Es unterliegt nun keinem Zweifel, daß die Regie dieser Druckereien unter die oberste Leitung gehörte. Uebrigens waren die böhmischen und mährischen Senioren besser als die polnischen gestellt, und diese Würde wurde ein ersehnter Gegenstand des Ehrgeizes.

Die Senioren waren anfangs noch seltener als die Priester verheiratet. Einige betraten erst als Witwer die geistliche Laufbahn. Man weiß gewiß, daß Mathias von Kunwald, Lucas, Augusta, Mach Sioneus, Georg Israel und viele andere nicht verheiratet gewesen; allein der Schluß des 16. Jahrhunderts brachte einen merkwürdigen Umschwung mit sich. Obzwar theoretisch noch immer bis zum Falle der Unität die Ehelosigkeit als vorzüglicher aufgestellt ward, so findet sich doch im 17. Jahrhundert selten ein unbeweibter Senior. Selbst Comenius war zweimal verheiratet.

Neben der Verwaltung der eigenen Diöcese hatte natürlich jeder Senior einen Antheil an der Regierung des Ganzen. Nach den Fähigkeiten, die er an den Tag legte, ward ihm ein eigenes Feld eingeräumt: der eine hatte die Brüder nach Außen zu vertreten und führte die nöthige Correspondenz, ein anderer besorgte besonders die innern Angelegenheiten, der dritte führte die Aufsicht über die zu veröffentlichenden Schriften, der vierte endlich den Vorsitz. Diese Ehre, nachdem sie jedes wesentlichen Rechtes entkleidet

war, wurde stets in der Unität hochgehalten. Im Ganzen zählt man seit dem Beginne der Unität bis auf des Comenius Tod zwanzig solcher ersten Senioren. Bis zu demselben Zeitpunct gab es diese mit eingerechnet 58 bis 60 Senioren. Am längsten verwalteten das Amt eines ersten Seniors Mathias von Kunwald mit 23 Jahr, Augusta mehr als 25 Jahr, wenn die Jahre seiner Haft eingerechnet werden, Comenius 23 Jahr. Nur zwei von den ersten 20 waren in Polen geboren, die andern waren Böhmen oder Mähren. Alle mit Ausnahme des Mathias gelangten zu der Würde in einem Alter, welches das 40. Jahr überstieg, Comenius war bereits 57 Jahre alt.

Die meisten der Senioren zeichneten sich als Redner oder Schriftsteller aus. Unter ihnen sind die eigentlichen Begründer der Brüderdogmatik zu suchen. Im Beginne der Unität war die Richtung eine vornemlich praktische, eine zur Seite stehende entsprechende Theorie fehlte. Der Aufgabe diese aufzustellen unterzog sich Lukas. Möglich, daß er mit dem Lukas, der unter den Begründern der Unität genannt wird, eine und dieselbe Person ist; gewiß ist es, daß er schon im ersten Jahrzehend des Bestandes ihr angehörte. Die von ihm begründete Dogmatik ließ nur die Lehre der katholischen Kirche vom Primat und von der Transsubstantion fallen, auch das Wesen der Sacramente faßte er anders auf, ließ jedoch ihre Zahl bestehen. In der Rechtfertigungslehre änderte er nichts, sondern dachte entschieden katholisch, die Disciplin wurde gehandhabt. Er ist der erste und tüchtigste Theolog der Brüder, der entschiedenste Antipode Luthers in der Justificationslehre, mit dem er, nachdem eine Einigung nicht möglich, allen fernern Zusammenhang und Briefwechsel unterbrach. Lukas repräsentirt die naturgemäße Entwicklung jener Principien, die man mehr oder minder klar im J. 1467 vor Augen gehabt, sein längeres Leben oder das Beharren der Brüder in seiner Bahn hätte eine gänzliche Abkehr derselben vom Protestantismus zur Folge gehabt.

Nach des Lukas Tode trat durch mehrere Jahre ein Stillstand ein, bis endlich die überhandnehmende Popularität Luthers die Brüder vermochte, sich wieder um seine Gunst zu bewerben.

Die Periode seines größten Einflusses war die Zeit von 1530 bis 1538. Mit Augusta, der im J. 1500 geboren ward, trat der zweite Theolog der Brüder auf, der sie in jene Bahn einlenkte, auf der sie später beharrten. Er faßte den Calvinismus fest ins Auge, studirte unausgesetzt des Calvin und seiner Anhänger Schriften, empfahl sie seinen Landsleuten, schrieb in deren Sinne, und während er noch immer mit Luther im Verkehr stand, ja ihn sogar persönlich besuchte, ordnete er zu gleicher Zeit an Calvin und Bucer nach Straßburg Gesandtschaften ab und drückte ihnen in Briefen seine Bewunderung und seine Sympathien aus. Das Gepräge der Brüderdogmatik von da an ist calvinisch und änderte sich nicht, so lange die Unität stand. Comenius änderte nichts in dieser Richtung, wie er auch kein eigentlicher Theolog, sondern weit mehr pädagogischer Schriftsteller und Mystiker ist. Die verbannten Brüder schlossen sich überall eher den Calvinern als den Lutheranern an. Als im J. 1781 das Toleranzpatent verkündet wurde, meldeten sich in Böhmen und Mähren die Einwohner jener Gegenden, wo ehedem Brüder wohnten, zumeist zur reformirten Confession und nicht zur Augsburger. Mehrere von den Senioren traten auch als Historiographen auf, doch ging von ihren Schriften viel verloren. Unter diesen letztern verdient Blahoslav eine Erwähnung. Ich weiß nicht, ob die böhmische Geschichtschreibung des 16. Jahrhunderts ein ähnliches Werk aufzuweisen im Stande ist, das an Gedrungenheit der Form bei gleichmäßigem Vorschreiten der Erzählung und stetem Interesse des Lesers mit der Biographie Augusta's von Blahoslav gleiche Wage halten könnte. Des Comenius literarische Thätigkeit ist zu bekannt, als daß sie hier eine weitere Auseinandersetzung erheischte.

3. Die Consenioren.

Den Senioren war ein eigener Rath in den Consenioren zur Seite gesetzt. Diese Einrichtung entwickelte sich nicht mit der Entstehung der Unität, sondern erst um die Zeit Luthers. Die Zahl derselben betrug bei einem Senior 3 bis 5. Ihre Anstellung ging nicht vom Senior aus, sondern sie geschah durch Wahl. Die Prie-

ster und Consenioren eines Sprengels versammelten sich und wählten einen tauglichen Priester zu diesem Amte. Allerdings hatte der Senior das Recht, eine Einsprache zu thun, wenn ihm die Person nicht zusagte, doch mußte er seine Gründe angeben. Billigte er die Wahl, so ordinirte er den Gewählten durch Händeauflegung, die anwesenden Priester mußten ihm aber die Hand reichen, zum Zeichen, daß sie ihm Gehorsam zu leisten willig seien. Das Geschäft des Consenіors war es nicht nur, als Rathgeber dem Senior zur Seite zu stehen, sondern auch jene Geschäfte auszuführen, die ihm übertragen wurden. Insbesondere führte jeder derselben die unmittelbare Aufsicht über einen Theil des Sprengels und visitirte denselben, wenn der Senior es zu thun verhindert war.

4. Die Priester.

Nach der Lehre der Brüder war die Fülle geistlicher Gewalt in den Priestern niedergelegt, wenn gleich sie zu Gunsten der Senioren eine wesentliche Einschränkung derselben zugestanden. Jede Gemeinde hatte in der Regel einen Pastor, wenn gleich die Zahl der Glieder oft unbedeutend war.

Was die Erfordernisse, die man an einen Priester stellte, betrifft, so waren diese keine andern, als die eines unbescholtenen Lebenswandels, einer nähern Bekanntschaft mit der heiligen Schrift und einer gewissen Beredsamkeit. Größere Kenntnisse besaß die Mehrzahl bis auf Luthers Zeiten gewiß nicht, die Kenntniß alter Sprachen war eine große Seltenheit. Aber auch nach dieser Zeit gab es eine nicht unbedeutende Menge, die keine gelehrten Studien getrieben hat. Die Anzahl der höher Gebildeten mußte aber immer mehr zunehmen, als selbst die Schulen in der Heimat zu einem gewissen Flore gelangten.

Zum Priester wurde, nachdem die Periode erster Entwicklung vorüber war, niemand gewählt, der nicht als Diakon längere Zeit im Dienste gestanden und seine entsprechende Tüchtigkeit bewiesen hatte. Die Wahl der Priester geschah auf allgemeinen oder Particularsynoden, jeder Pastor empfahl einen oder mehrere seiner

Diakone, wenn er dies thun konnte. Die so empfohlenen machte er den Pastoren seiner Umgebung bekannt und diese schickten ihr Gutachten schriftlich an die Synode. An dieser wurden, nachdem die Prüfung über ihren Lebenswandel zu ihren Gunsten ausgefallen war, Candidaten zu 3 oder 4 von den Consenioren über ihre Kenntniß in ein strenges Examen genommen und wenn sie in diesem entsprachen, dem Senior zugeschickt. Dieser ließ jeden einzeln vor sich, prüfte ihn nochmals und wenn er ihn tauglich befand, bestimmte er ihn zur Ordination. Der eigentlichen Weihe ging nicht blos ein Fasttag des Ordinanden voraus, sondern in allen Gemeinden wurden an solchen Tagen — offenbar nach dem Gebrauche der katholischen Kirche — strenge Fasten beobachtet.

Am folgenden Tage versammelten sich im Bethause die Senioren, Consenioren, Priester und die Candidaten zur Vornahme der Weihe. Um ihre Solennität zu erhöhen, wurden die Patrone der Brüder eingeladen, die sich bei dieser Gelegenheit am ehesten einzufinden pflegten. Sonst wurde dieser Aktus im tiefsten Geheimniß vorgenommen, seit dem J. 1540 ungefähr gaben die Brüder demselben alle Pracht der Oeffentlichkeit. Doch bekamen sie wegen dieser in Jungbunzlau angestellten Feier einen Verweis von König Ferdinand I. Allein schon vier Jahre später hielten sie im Laufe einer Woche eine gleiche Feier in Leitomischl und Eibenschütz, und luden hiezu die ersten Kronlandsbeamten von Mähren ein. In der That wurde, um der Feier beiwohnen zu können, das Landrecht vertagt, es erschienen vier Landesrichter, der oberste Kämmerer Johann von Zerotin, der Landmarschall und viele andere Adelige.

Die Feier begann mit Gesängen. In der Regel hielt dann einer der Priester eine Predigt, die dem Gegenstande der Feier entsprach. Hierauf wurden von einem Consenior die Namen der zu Ordinirenden vorgelesen, jeder nochmals über seine Absicht befragt, alle über ihre Pflichten belehrt. Wenn alle in genügender Weise geantwortet hatten, traten zwei Consenioren vor und verbürgten sich den Senioren gegenüber für die Würdigkeit der Candidaten. Während die ganze Versammlung niederkniete, und das Volk das Lied: Komm heiliger Geist, anstimmte, wurden denselben

die Hände aufgelegt. Hierauf versprach jeder Einzelne durch Handschlag seinen Obern Gehorsam.

Die so Ordinirten wurden einer Gemeinde als Pastoren beigegeben. Die Senioren bestimmten einzig und allein, wohin sich Jemand zu begeben habe, so daß die Gemeinde durchaus kein Anstellungsrecht besaß. Der neue Pastor wurde, besonders in spätern Zeiten, von einem ältern Collegen feierlich introducirt, in einer Predigt wurden seine Tugenden hervorgehoben und die Gemeinde um christliche Liebe und Nachsicht für ihn angesucht. Wer sieht in diesen Vorgängen nicht, daß der gute Samen katholischer Einrichtungen bei den Brüdern nicht ganz außer Gebrauch kam?

Im 15. Jahrhunderte war das Priesteramt bei den Brüdern wenig gesucht, weil es mehr Lasten als Vortheil mit sich brachte und weil die Strafedicte Georgs von Podiebrad und Wladislavs vornemlich gegen Priester gerichtet waren. Daher kam es, daß sie fast durchwegs dem Bauern- und Handwerkerstande angehörten. Ihr Brod mußten sie sich mit ihrer Händearbeit verdienen. Allmälig aber änderte sich das Verhältniß. In jeder Gemeinde erhob sich nach und nach ein Versammlungshaus, dessen Eigenthümer die Gemeinde selbst, dessen Nutznießer aber immer der Pastor wurde. Die Nüchternheit der Brüder, vergleichbar mit der der Herrnhuter, hatte einen soliden Wohlstand zur Folge. Daher kam es, daß sich die Priester nicht unbedeutender Gaben ihrer Gemeinden erfreuen konnten. Ja in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts gab es kaum ein Pastorat in Böhmen und Mähren, mit dem der Ertrag liegender Gründe nicht verbunden gewesen wäre, wenn sie auch für die Bedürfnisse nicht völlig ausreichten. Minder günstig war die Lage der Pastoren in Polen nach dem Zeugnisse des Lasitius. Die weitern Bedürfnisse deckten die Pastoren durch den Betrieb eines Gewerbes, das bei den Privilegien, die sie genossen und von denen später Erwähnung geschehen wird, einträglich sein mußte. Uebrigens wuchsen auch mit der Zeit die Ausgaben bei jedem Pastorat. Denn an den meisten erhob sich eine größere oder kleinere Schule, die mit dem Priesterhaus verbunden war. Dem Pastor selbst zur Seite standen ein bis zwei Diacone, mehrere Akoluthen zur Heranbildung

im Kirchendienst, die Erhaltung derselben fiel ihm mehr oder weniger zur Last. Endlich war das Priesterhaus das Einkehrhaus für durchreisende Fremde, die auf anständige Weise bewirthet wurden.

Das Pastoratshaus wurde überall mit der Zeit ein für die Verhältnisse bedeutenderes Gebäude, welches vortheilhaft gegen die übrigen Bauernhäuser abstach. An den Senioratssitzen wurde es noch größer aufgebaut, daß zur Noth auf zwei bis drei Tage 200 bis 300 Personen darin Platz fanden, wenn sie sich zur Synode einfanden. In Böhmen waren damit Aecker und Waldungen, in Mähren Weingärten verbunden, überhaupt scheint der Weinbau stärker von den Brüdern betrieben worden zu sein. Die Einrichtungsstücke im Hause waren nicht Eigenthum des jeweiligen Bewohners, sondern gehörten zum Fundus instructus; ward ein Pastor versetzt, so verließ er alles und vertauschte einfach ein Gasthaus mit einem andern. Die Tagesordnung, die in den Häusern theils beobachtet wurde, theils beobachtet werden sollte, zeigt von einem Zustande der Dinge, der Nahrungssorgen nicht weiter zuließ. Vor Tagesanbruch sollte aufgestanden und der Vormittag nur zu geistlichen Studien verwendet werden. Hiebei hatte der Pastor die Pflicht, seine Hausgenossen in der heiligen Schrift zu unterweisen und die wichtigsten Controversschriften mit ihnen zu lesen, sie zu erklären. Vor der Mittagsstunde wurde gespeist, Nachmittag arbeitete man körperlich, Abends legte man sich zeitlich zu Bette. Der Gast unterlag derselben Hausordnung bis auf die Arbeit, er wurde von den Akoluthen und Diakonen bedient, ihm von denselben die Füße gewaschen.

Die Ausbildung gewannen die Brüderpriester späterer Zeiten an den größern Schulen oder im Auslande. Solche größere Schulen erstanden vornemlich in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts in Prerau, Fulnek, Eibenschütz, Proßnitz, Leitomischl, Jungbunzlau. Die bedeutendste war die von Eibenschütz bei Brünn. Hier erfreuten sich die Brüder eines bedeutenden liegenden Besitzthums, welches durch Capitalien und stete Schenkungen vergrößert wurde. Sie faßten den Entschluß, in großartigem Maßstabe eine Schule hier anzulegen und hiezu als Leiter einen tüchtigen Päda-

gogen aus dem Auslande zu berufen. Der Adel Mährens erbot sich jährlich 900 Gulden zu zahlen, und so beriefen die Brüder den Esrom Rüdiger aus Bamberg, der auch einige Zeit in Wittenberg Professor gewesen und wegen seines Calvinismus Sachsen verlassen mußte, zur Leitung der Eibenschützer Schule. Sie boten ihm hiefür einen Gehalt von 300 fl. an. Er nahm den Antrag an. Indessen war ihre Wahl keine glückliche, er verwickelte sich in eine Menge Streitigkeiten und regte überhaupt den Bischof von Olmütz und den katholischen Adel sehr gegen sie auf. Er schrieb übrigens eine höchst oberflächliche Geschichte der Brüder.

An diesen heimatlichen Schulen wurde allerdings Unterricht in alten Sprachen und in der Theologie ertheilt, allein eine höhere Ausbildung konnte man natürlich nicht gewinnen. Gleichwie die ungarischen Protestanten noch in den neuesten Zeiten nach Deutschland wanderten, um an einer Universität ihre Ausbildung zu erlangen, so geschah es auch von Seite der Böhmen. Anfänglich reisten sie nur nach Wittenberg, und dies schon von 1520 an in der vornemlich lutherischen Periode. Als aber Augusta, der selbst große Reisen in Deutschland von Sachsen bis an den Rhein und die Schweiz angestellt, sich zum Calvinismus hingeneigt hatte; wandten sich nun viele Studirende nach den Sitzen des Calvinismus, um da ihre Studien anzustellen. Welchen Rückschlag dies auf die Theologie der Heimat ausüben mußte, ist leicht begreiflich. Noch mehr trat die Hinneigung zu den Schweizer Reformatoren bei den nach Preußen ausgewanderten Böhmen an den Tag. Der bekannte Blahoslav, Johann Rukita und Simon Felinus stellten ihre Studien in Basel an und wirkten dann auf ihre Gemeinden, denen sie als Senioren und Consenioren vorstanden.

Die Zahl der Pastoren hing natürlich von der Zahl der Gemeinden ab. So viel ist gewiß, daß es in Mähren an 600 bis 700 Gemeinden und eben so viele Priester gab. In Böhmen mag die Zahl kaum mehr als die Hälfte erreicht haben, in Polen und Preußen war sie noch viel geringer. Der Grund, weßhalb Mähren hervorragt, ist oben angegeben worden. Schwieriger ist es, von dieser Zahl der Pastoren und Gemeinden auf die Zahl der Brüder

überhaupt zu schließen. Gewiß hat es kaum eine einzige Gemeinde gegeben, welche die Zahl von 1000 Personen erreichte, und nur die wenigsten haben an 500 Personen gezählt, die meisten aber die Zahl von 200 nicht überschritten. Wenn ja eine oder die andere Gemeinde wegen ihrer Kleinheit keinen Pastor hatte, sondern an die Nachbarschaft gewiesen war, so hatte sie doch immer ein Bethaus, wozu die Wohnung des eifrigsten oder reichsten Bauers benützt wurde. Ich glaube es als ganz gewiß annehmen zu dürfen, daß die Zahl der Brüder in Böhmen und Mähren nicht 30,000 überschritten habe, halte es aber für möglich, daß sie selbst weit unter diesem Maximum gestanden sei. Sobald man mit der Bedeutsamkeit der Brüdergeschichte vertraut ist, wird man staunen, wie eine so geringe Anzahl, die kaum den 15—20. Theil der um sie wohnenden Bevölkerung ausmachte, eine solche Bedeutung in der böhmischen Geschichte erlangen konnte. Allein wenn man die feste Organisation dieses Bundes, der in steter Rührigkeit, in ununterbrochenem Verkehr seiner Glieder und unter nach einem bestimmten Ziele hinarbeitenden Leitern gehorsam lebte, dessen Fleiß und Nüchternheit den Wohlstand der Gesammtheit auf eine solide Basis erhob, betrachtet; so wird man es begreiflich finden, wie eine solche Minorität damals wie zu allen Zeiten bedeutend, nie von einer in sich völlig gespaltenen Majorität (Katholiken, Utraquisten, Lutheraner) unterdückt werden konnte.

Die Priester der Brüder waren in der Regel in den ersten Zeiten unbeweibt. Selten geschah es, daß man einem Priester eine Ehe einzugehen gestattete, ohne ihn zugleich von der Verrichtung seines Dienstes zu suspendiren, noch seltener aber, daß man einen beweibten geweiht hätte. Die Zahl sämmtlicher beweibten Priester betrug nach einer (wohl nur Mähren geltenden) Angabe im Jahre 1558 nur eilf. Sei es nun, daß diese Angabe zu gering ist, oder der Wahrheit entspricht, so änderte sich gleichwohl das Verhältniß rasch. In dem letzten Viertel des 16. Jahrhunderts wurde die Beweibtheit eine Regel statt einer Ausnahme. Hiezu mag einestheils die bessere Stellung der Pastoren, anderntheils der innigere Anschluß an den Protestantismus beigetragen haben.

Der Priester verrichtete den ganzen Gottesdienst in der Gemeinde. Es ist interessant zu wissen, wie complicirt derselbe gewesen, welche Eintheilung das Kirchenjahr hatte und welche Festtage gefeiert wurden. Zu diesem Behufe will ich das Gesangsbuch des Jacob von Konwald, der Vorsteher der Brüdergemeinde in Proßnitz war, hier näher beschreiben.

Das ganze Gesangsbuch ist in fünf Theile eingetheilt.

Der erste Theil enthält Morgengesänge theils auf das Gebet des Herrn, theils auf das allgemeine Glaubensbekenntniß und auf die zehn Gebote. Dann folgen Lieder, welche auf jede Bitte des Vaterunsers, jeden Artikel des Glaubensbekenntnisses und jedes der zehn Gebote lauten. Die darauf folgenden Adventlieder beziehen sich auf die kommende Menschwerdung, die Weihnachtslieder auf das Fleisch gewordene Wort, ein gleiches Thema haben die Lieder zum Neujahr und zum Dreikönigsfest. Die folgenden Fastenlieder beziehen sich auf die Leiden Christi, die folgenden auf die Auferstehung, Himmelfahrt, Dreifaltigkeit und die Sendung des heiligen Geistes. Diesen Liedern sind versificirte Glaubensbekenntnisse nach den Concilien von Nicäa, Constantinopel, Ephesus, Toledo und nach Tertullian beigegeben. Dann folgen Lieder über die Taufe und das Abendmahl. Eine Menge Introite, Alleluja und Et in terra, alte böhmische Kirchenlieder sind beibehalten.

Der zweite Theil enthält Lieder auf alle Sonn- und Festtage des Jahres und zwar je drei. Das erste sollte gesungen werden nach Ablesung des Evangeliums, das zweite nach der Predigt, das dritte hat Bezug auf den Inhalt der Epistel. Das nach dem Ablesen des Evangeliums zu singende Lied hat Bezug auf dasselbe, während das nach der Predigt abzusingende Lied sich über die moralische Nutzanwendung des Evangeliums verbreitet.

Nach diesen Liedern hatte das Kirchenjahr folgende dem katholischen adäquate Eintheilung:

1. Den Anfang des Kirchenjahres bildet der erste Adventsonntag. Gezählt wurden vier.

2. Dann folgt das Fest der Geburt des Herrn.

3. Gefeiert wurden das Neujahr und die drei Könige.

4. Hierauf werden sechs Wochen von der Geburt des Herrn bis zum kommenden Neunwochencyclus gerechnet.

5. Der dritte Sonntag des Neunwochencyclus ist der Faschingssonntag, nach diesem folgt der erste Sonntag in der Faste. Fastensonntage ohne Namen sind drei. Dann kömmt der Sonntag Lätare, der Passionssonntag und der Palmsonntag.

6. Es folgen dann der Ostersonntag, Ostermontag und Osterdienstag.

7. Weiter wird die Himmelfahrt Christi gefeiert.

8. Der Pfingstsamstag mit dem Montag und Dienstag.

9. Das Fest der Dreifaltigkeit, dann folgen 26 Sonntage nach der heiligen Dreifaltigkeit bis zum Schluß des Kirchenjahres.

Neben den Festtagen des Herrn wurden auch Festtage der Heiligen und Mariens gefeiert, und zwar des heiligen Andreas, Thomas, Stephan, des Evangelisten Johannes, der unschuldigen Kinder, der Bekehrung Pauli, Mariä Reinigung, Mathias, Maria Verkündigung, Marcus, Philipp und Jacob, Frohnleichnam, Johann des Täufers, Peter und Paul, Maria Heimsuchung, Maria Magdalena, Jacob, Christi Verklärung, Laurenzius, Maria Himmelfahrt, Bartholomäus, Maria Geburt, Matthäus, Erzengel Michael, Lukas, Simon und Juda, aller Heiligen. Aus den Liedern ergibt sich, daß bei den Brüdern an allen Sonn- und Festtagen des Jahres fast dieselben Evangelien und Episteln gelesen wurden, wie bei uns. Nur an vier Sonntagen findet sich bezüglich beider ein Unterschied vor, wenn wir den Umstand nicht in Rechnung bringen wollen, daß am 2., 3., 4. Sonntag im Advent die Evangelien, welche bei uns am 1., 2., 3. Sonntag genommen werden, gebraucht wurden, ebenso daß die Evangelien, welche bei uns vom 5. bis 23. Sonntag nach Pfingsten gelesen werden, bei den Brüdern vom 6. bis 24. Sonntag nach Dreifaltigkeit gelesen wurden. Die Verspätung um einen Sonntag findet sich bei den Episteln nicht. Uebrigens wurde am vierten Sonntag nach Dreifaltigkeit unser Evangelium am ersten Sonntag nach Pfingsten gelesen. An den Festtagen wurden dieselben Evangelien gelesen, wie bei uns, mit der Ausnahme der Feste des heiligen Marcus, Bartholomäus, Simon und Juda. Am Fest des

heiligen Lukas las man unser Evangelium vom Fest des heiligen Matthäus.

In der Faste scheint ein regelmäßiger Gottesdienst gefeiert worden zu sein. Denn wir finden in dem Cancional Lieder für jeden Tag vom Aschermittwoch an bis auf Ostersonntag, eines auf das Evangelium, eines auf die Epistel. Auch diese stimmen mit den unsrigen größtentheils bis auf Verwechslungen überein.

Der dritte Theil enthält meistens Gelegenheitslieder. Sie sind auf verschiedene Gegenstände, Erzählungen und Reden des alten und neuen Bundes abgefaßt. Auch die sieben Bußpsalmen sind versificirt, Lieder, welche bei Gelegenheit zu singen waren, sind: Lieder, auf den Ehestand, gegen die Türken, bei den Begräbnissen, auf die Auferstehung, endlich die verschiedenen Stände und Alter.

Der vierte Theil besteht aus lauter alten Liedern aus der katholischen Zeit, aus übersetzten Hymnen des Breviers, die hie und da verändert sind. Sie haben das Gebet des Herrn, das Glaubensbekenntniß, die zehn Gebote und die zwei Gebote der Liebe zum Gegenstande. Hierauf folgen eine Menge Kyrie's und Et in terra, welche zu Weihnachten, Fasten und Ostern zu singen waren. Diesen sind dann eine bedeutende Anzahl Lieder beigegeben, die auf die Geschichte des christlichen Kirchenjahrs, also auf Christus und seine Leiden, auf den heiligen Geist, die Dreifaltigkeit und die selige Jungfrau, auf die Apostel und Märtyrer Bezug haben. Endlich folgen Lieder auf christliche Gegenstände, bestimmt für Tageszeiten.

Der fünfte Theil enthält Vesperlieder. Hiezu sind zumeist die Psalmen benützt.

Wie complicirt und mannigfach der Gottesdienst gewesen, läßt sich aus diesem Gesangsbuch ersehen. Die Kirchenapparate waren in frühester Zeit sehr einfach, man ärgerte sich an der katholischen Kirchenkleidung und den goldenen Gefäßen. Später aber bediente man sich selbst goldener und silberner Kelche, die sogar mit Edelsteinen ausgesetzt waren, der Communionstisch war auf das prächtigste hergerichtet. Die Priester selbst trugen eine eigene Kleidung, die unserer Clerik gleichkömmt. Auf den Bildern des an-

geführten Cancionals sieht man den Priester auf einem über einem Podium stehenden Stuhle, angethan in Clerik, Rochette und Stola abgebildet. Hinter ihm steht ein Altartisch, auf dem ein Buch und eine brennende Kerze sich befinden. Doch muß die Rochette erst spät und nicht überall eingedrungen sein, denn die nach Preußen im J. 1548 ausgewanderten Brüder weigerten sich um jeden Preis das Chorhemd an ihren Priestern zu dulden, wie es die herzoglichen Theologen neben anderen als Bedingung der Aufnahme forderten. Die Ceremonien bei sonstigen Verrichtungen, z. B. der Taufe, dem Abendmahl, der Trauung waren weit mehr im Gebrauche als man es denken sollte und als bei der Hinneigung zum Calvinismus zu vermuthen steht. Beim Gottesdienste war die Gemeinde nach dem Geschlechte abgetheilt. Das Pastoratshaus diente entweder als Bethaus, oder es schloß sich unmittelbar an dasselbe. Nur in seltenen Fällen besaßen die Brüder eine eigentliche Kirche, sie selbst bauten keine; jene, so sie besaßen, konnten also nur den Katholiken abgenommen sein. Dazu hatten sie aber sehr wenige Gelegenheit vor dem Majestätsbriefe. In Prag erhielten sie dann die Bethlehemscapelle, in der Huß einst gepredigt hatte.

5. Die Diacone.

Die Diacone bildeten in der Hierarchie der Brüder eine weitere Abstufung. Während der Priester die Fülle der geistlichen Gewalt bis auf das Weiherecht ausübte, hatte der Diacon noch weniger das Recht, alle geistlichen Functionen zu verrichten. Die Geschäfte eines Diacons bestanden darin, dem Pastor bei der Vertheilung des Abendmahls behilflich zu sein, zu taufen, zu predigen. Auch den Unterricht in den Elementarschulen hatten sie neben ihren eigenen theologischen Studien zu besorgen. Sie wurden aus den Akoluthen, die sich bewährt hatten, genommen. Auch über sie wurde strenges Scrutinium angestellt und ihre Ordination nur bei einer Synode vorgenommen. Dieselbe geschah vom Senior mittelst Händeauflegung in Gegenwart des Volkes. Die Zahl der Diacone überschritt die der Priester.

6. Die Akoluthen.

Dies waren Knaben oder ganz junge Leute, die mittelst einer Ceremonie zum geringern Kirchendienste bestimmt wurden. Ein Rang in der kirchlichen Hierarchie wurde ihnen nicht beigemessen. Mittelst einer feierlichen Predigt wurden sie auf ihr Amt aufmerksam gemacht, und ihnen die Aneignung passender Wissenschaften empfohlen. Gewarnt wurden sie vor abergläubischen zauberischen Streitigkeiten, vor Astrologie, Jurisprudenz und Medicin.

7. Weltliche Stellung und Verfassung der Brüder.

So lange die Brüder ein Gegenstand des Abscheues und der Verfolgung waren, mußten sie froh sein von ihren Herren geduldet zu werden. Allein dies für sie ungünstige Verhältniß änderte sich rasch unter der schwachen Regierung König Wladislavs. An Willen reich, stets die Brüder mit Unterdrückung bedrohend, mangelte ihm doch jede Kraft der Ausführung. So gewannen sie bald eine große Anzahl Gönner, die sie mit Privilegien bedachten. Um jedoch den Werth und die Bedeutung dieser Privilegien kennen zu lernen, sobald sie den Brüdern zu Theil wurden, muß man ihre Verbindung unter einander näher betrachten.

Es war eine dringende Nothwendigkeit für sie, fest zusammenzuhalten, keinen Streit unter sich ausbrechen zu lassen, um nicht durch Anrufung des weltlichen Richterarms Gelegenheit zu ihrer Unterdrückung zu geben oder ihr Interesse zu gefährden. Sie sorgten demnach durch Errichtung von Aemtern, daß jede Angelegenheit, jeder Streit schließlich unter ihnen allein seine Erledigung finde. Dahin zielte nun vor allem die Aufstellung eines Gemeinderathes, dessen Mitglieder den Namen Politiker trugen. Jede Gemeinde wählte selbst nach ihrer Größe 2 bis 8 solche Männer, diese hatten nun das Geschäft, alle Streitigkeiten über Mein und Dein, über Käufe und Verkäufe und sonstige Gegenstände, die der weltlichen Gerichtsbarkeit angehörten, zu entscheiden. Es ist allerdings klar, daß der Einzelne nicht gezwungen werden konnte, dem Ausspruche Folge zu leisten, aber sein Ungehorsam schloß ihn factisch von der Gemeinde aus. Von diesen Richtern ging die Bewachung des Ge-

findes aus, die Bestrafung und Vertretung fiel ihnen zur Obsorge anheim. Sie hatten die Bestimmung, bei Testamentsabfassung zu interveniren und jedem Kranken die Berücksichtigung der Kirche zu empfehlen. Ihre Sorge erstreckte sich auf das Kirchenvermögen; so wie sie dessen Vergrößerung ins Auge zu fassen hatten, so hatten sie dessen Schmälerung hintanzuhalten, alle Communbauten gehörig zu überwachen. Kurz alle jene Verrichtungen, deren Uebernahme oft nur den Pastor in eine mißliche Lage versetzt hätte, waren ihnen zugewiesen, und sie wurden von ihnen auf das pünctlichste und treueste besorgt, da sie durch das Mittel befriedigten Ehrgeizes in das Interesse der Priester gezogen waren. Auch mit Sammlung der Almosen befaßten sie sich. Dieselben wurden auf das sorgfältigste verrechnet. Keine Gemeinde befand sich ohne solchen Armenpfennig; man weiß, daß von dem so hinterlegten Gelde manche Gemeinde die Kosten der Auswanderung bestritt, als sie zu derselben nach dem traurigen Ende des Winterkönigs genöthigt war.

Zur Aufsicht über die Frauen, zur Erhaltung weiblicher Zucht unter denselben, zur Erziehung junger älternloser Mädchen, zur Beihilfe unerfahrener Frauen wurden weibliche Seniorinnen erwählt. Ihnen lag auch die Obliegenheit ob, für das Hauswesen des Pastors, der in frühern Zeiten gewöhnlich unverheirathet war, abwechselnd Sorge zu tragen. Alle diese männlichen wie weiblichen Würdenträger wurden nicht durch einfachen Act der Wahl in ihr Amt eingeführt, sondern um ihnen in ihren eigenen und in fremden Augen mehr Ansehen zu geben, wurden sie förmlich durch eine Ceremonie eingeweiht. Nie wurde ohne ihre Berathung etwas wichtiges von Seite der Priesterschaft unternommen. Die männlichen Glieder dieses Gemeinderathes wurden — freilich mit großer Auswahl — zu den Synoden eingeladen, ihr Ehrgeiz hiedurch geweckt und ihr Ansehen gestärkt. Es ist oben erwähnt worden, wie bei den Visitationen des Seniors oder Conseniors insbesondere diese männlichen und weiblichen Räthe um ihr Urtheil angegangen wurden.

Die Privilegien, welche schließlich die Brüder in einzelnen ihrer Aufenthaltsorte erhielten, betrafen entweder blos ihre Priester und deren Eigenthum oder die ganze Gemeinde.

Vom größten Interesse mußte es für die Brüder sein, ihren Priestern eine Stellung zu verschaffen, welche jener der katholischen und selbst der lutherischen gleichkäme. Der Priester der katholischen Kirche war jeder Unterthänigkeit enthoben, von dem Momente der Weihe an war er ein freier Mann, eine Begünstigung, die im tiefsten Mittelalter unter allen christlichen Völkern für die segensreiche Wirksamkeit des Standes unbedingt nothwendig war. Nicht einmal dem weltlichen Gerichte unterlag er, sondern erkannte in seinem Bischofe seinen geistlichen und weltlichen Richter. Daß die Brüder im ersten Jahrzehende ihres Entstehens keinen Anspruch auf eine nur theilweise Begünstigung machen konnten, ist aus ihrer Stellung leicht erklärlich. In den Augen des Katholiken und des gleichgesinnten Utraquisten war ja der Bruderpriester thatsächlich kein solcher, sondern nur ein Laie. So sehr die Brüder die Herrschaft der katholischen Priester und ihr Besitzthum verdammten, so haben gleichwohl ihre Priester das letztere nicht verschmäht und nach der ersten heimlich aber energisch sich gesehnt. Das Entstehen des Lutherthums half nun den Brüdern für ihre Priester von den Patronen gewisse Begünstigungen zu erlangen, die diese ehedem zu ertheilen nicht gesonnen waren. Diese hatten sie aber nur der Gunst der Patrone, keineswegs aber einer Vorschubsleistung der Lutheraner zu danken. Denn diese wollten sonderbarerweise die Priester der Brüder in Böhmen und Mähren für nichts anderes als für Laien ansehen, trotz aller Zeugnisse und Empfehlungen, die Luther, Melanchthon, Bucer, Calvin und viele andere den Brüdern ausstellten. Es ist dies nichts anderes als eine blöde Bosheit der böhmischen Lutheraner gewesen. Ich fordere jeden nüchternen Beurtheiler auf, die Frage zu beantworten: wo, wenn von der Berechtigung zur Weihe bei den Brüdern abgesehen wird, sich wirkliche Priester und wo sich Laien vorfinden?

Wenn der Charakter des Priesterthums darin liegt, und dies ist doch gewiß der Fall, daß dieses allein lehrt, Sacramente spendet und die Disciplin verwaltet, daß man dessen nur durch Weihe theilhaftig werden kann, so findet es sich doch offenbar bei den Brüdern vor. Mit welcher Stirn konnte also der lutherische Geist-

liche, der doch, nach seinem Lehrbegriff, vom Laien nicht verschieden ist, den Bruderpriester einen Laien nennen, sich selbst aber einen Priester? Sollte ich darauf jene Antwort geben, welche die Brüder stets gaben und welche den Nagel auf den Kopf trifft, so ist es diese: die lutherischen Priester bemächtigten sich überall des Kirchenguts der Katholiken und führten dann ein ziemlich bequemes Leben, die Brüderpriester mußten sich aber zum Theil vom Gewerbe, oder vom mühsam aber redlich erworbenen kleinen Gut oder endlich von freiwilligen Gaben nähren. Wie konnte der nach der Herrschaft im Lande strebende Lutheraner den von ihm mit Verachtung zubenannten Schuster oder Schneider als seinen ebenbürtigen Collegen ansehen?

Als demnach die Ansicht bei den weltlichen Patronen durchbrach, daß die Leiter der Unität als Priester anzusehen seien, erkannte man auch ihre persönliche Freiheit, sie traten aus dem Zustand der Unterthänigkeit heraus. Von den Jahren 1540 und 1550 an finden sich in den Archiven Urkunden vor, wodurch ihnen von dem und jenem Grundherrn die Freizügigkeit gestattet ist. Da die Versetzung der Pastoren von Seite der Senioren auf diesen und jenen Posten hin gewöhnlich wurde, so war dieses freie Abzugsrecht die conditio sine qua non für diese Uebung. Als die Ehelosigkeit aufzuhören begann, bezog sich die Freizügigkeit auch auf Frauen und Kinder, und sie wurde nicht verkürzt, wenn der Pastor starb, sondern ausdrücklich ward bestimmt, daß sie auch in diesem Falle Geltung haben solle. Zu dieser anfänglichen blos persönlichen Befreiung kamen bald eine Masse anderer Privilegien, die ganz adäquat jenen der katholischen Geistlichkeit waren.

Sie waren entweder blos persönliche Rechte oder hafteten am Gute der Priesterschaft. Was die erstere betrifft, so tritt ihre Bedeutenheit augenscheinlich hervor. So lange die Dotation in liegenden Gründen und die freiwilligen Spenden der Gemeinde nicht zum Unterhalt der Priester ausreichten und dies war nie gänzlich der Fall, war es wichtig, daß derjenige Priester, der als Eingeborner in Jungbunzlau ohne Anstand sein Schlosserhandwerk ausüben konnte, bei seiner Versetzung nach Prerau nicht daran ge-

hindert werde. Wenn nun aber die Zunft die Aufnahme verweigerte, und was konnte leichter in frühern Zeiten geschehen, was war dann zu thun? Die Privilegien bestimmen also hie und da, daß jedem Pastor ohne Rücksicht auf eine Hinderung seiner Zunft sein Gewerbe auszuüben gestattet sei. Die Brüder waren bei ihrem festen Zusammenhange gefährliche Concurrenten, man scheute sich, sie zu Gewerbsrivalen zu haben. Wenn aber weiter der Pastor von der Zunft oder von der Orts- (nicht Brüder-) Gemeinde zur Uebernahme eines Amtes gezwungen werden konnte, hätte er wohl Zeit für seine geistliche Thätigkeit erübrigt? Auch gegen diesen Zwang schützten ihn die Privilegien. Er konnte beliebig sein Gewerbe vergrößern, eine große oder geringere Zahl von Mitarbeitern aufnehmen. Die Befreiung ging noch weiter. Die gewöhnlichen, wie die Kriegssteuern konnten sein Einkommen schmälern, seine Steuerfreiheit wurde also ausgesprochen, er konnte nicht verpflichtet werden, in den Krieg zu ziehen, er unterlag nicht Brandschatzungen, er sah sich also immer als geistliche Person betrachtet. Wenn er sich aber ein Vermögen erworben hatte und mit dem Tode abging, wie wurde es damit gehalten? Man kennt die Erbgesetze des Mittelalters und späterer Zeiten. Würde ich im Allgemeinen behaupten, daß der Bruder, der sich in Brünn ansässig machte, seinen Bruder, der in Nimburg ein Eigenthum besaß und ohne Descendenz mit Tode abging, in der Regel nicht beerben konnte, würde es scheinen, als sei hiemit zu viel behauptet. Und doch wissen wir, daß sich die Schlesier am General-Landtage in Prag im J. 1615 über die Böhmen beschwerten, daß einer in Breslau ansässigen Mutter der Nachlaß ihres in Böhmen verstorbenen Sohnes nicht ausgefolgt wurde, und daß sie mit Repressalien drohten. Und Schlesien war eine incorporirte Provinz. Es war nun sehr wichtig, daß bezüglich des Erbrechtes genaue Bestimmungen für den Bruderpriester, der aus einer Gegend in die andere versetzt wurde, gegeben würden. Die Privilegien gestatteten ihm nun frei über sein Vermögen zu verfügen. Wenn er aber ohne Testament starb, trat da das Ortsrecht ein? Auch da nicht, viele Herren begaben sich jedes Anspruchs, es sollte dann über das Vermögen so bestimmt werden, wie es Brauch unter den Brüdern sei.

Zu den Befreiungen, die mit einem Gewinn verbunden waren, gehörte die Bestimmung, daß der Bierzwang auf die Pastoren keine Anwendung finden solle. Sie waren berechtigt, ihr Bier, so weit es zum Bedarf eines Hauses nöthig war, entweder von anders woher zu kaufen oder selbst zu bräuen.

Die Befreiung des Grund und Bodens bestand darin, daß sie zu keinem Grundzins, keinem Zehnten und sonstigen Naturallieferungen wessen Namens immer verpflichtet waren. Die Herren begaben sich des Rechtes unter welchem Vorwande immer sie von ihren Besitzungen hinwegzudrängen. Ja Leo von Rozmital befreite alle in Kaunic ansässigen Brüder, nicht blos die Priester derselben, von jeder Frohnde und allen ihm gehörigen Zahlungen. Eine Befreiung, die nahezu unerhört sein dürfte.

Es ist aber eine eigenthümliche Erscheinung, daß die Brüder auch nicht eine einzige Stadt in Böhmen oder Mähren ganz inne hatten, wenn gleich sie in vielen Gemeinden die Mehrzahl ausgemacht haben dürften. Aber selbst in diesen lebten sie nicht als die eigentlichen Herrn des Dorfes oder der Stadt, sondern jedesmal die wenn auch nur in Minorität sich da befindlichen Andersgläubigen, mochten es nun Katholiken oder Lutheraner sein; sie kamen besonders nach 1609 nicht selten in Besitz katholischer Kirchen und Gebäude, allein ich weiß nicht, ob sie je das damit verbunden gewesene Besitzthum erhielten; ihr Vermögen war durchwegs naturgemäß ohne Gewalt und Beraubung erlangt. Neben ihrem Bethaus gab es überall eine katholische oder lutherische Kirche, neben ihrer Schule überall eine entgegengesetzte. Daher kam es, daß sie nie in einem größern Landdistricte eine compacte nicht unterbrochene Masse bildeten, weil die entgegengesetzten Bestrebungen anderer stets neben ihnen wohnenden Priester ihren Einfluß paralisirten. Sie waren sonach überall entweder eine geduldete oder privilegirte Genossenschaft in einer Gemeinde, deren Bestehen nicht in sich gesichert, sondern nur von den Verhältnissen bedingt war. Dies kümmerte sie in frühern Zeiten nicht gar sehr, wo sie nur geduldet sein und nicht herrschen wollten. Allein nachdem sie seit 1622 aus Böhmen und Mähren zur Auswanderung gezwungen

waren, brüteten einige in der Fremde über dies Verhältniß nach. Diese machten an ihre Genossen in Lissa den Vorschlag, im Falle glücklicher Rückkehr nie mehr eine andere Schule oder einen andern Pfarrer in einer Gemeinde, wo sie die Mehrzahl bilden würden, zu dulden, sondern dasselbe aggressive Verfahren, welches die Lutheraner beobachtet, anzuwenden. Doch kam die Gelegenheit nicht ihre Wünsche auszuführen.

Ein kurzer Ueberblick der Verfassung der Brüder rechtfertigt die Beschäftigung mit ihrer Geschichte, die bisher keine gründliche und vollständige Bearbeitung erfahren. Insbesondere ist aber aus ihrer Bearbeitung ein großer Beitrag zur detaillirten Kenntniß des Einflusses der Reformation auf den österreichischen Kaiserstaat zu erwarten. Wer kennt bislang in ihrem pragmatischen Zusammenhange die zahlreichen Reisen der böhmischen und mährischen Lutheraner und Brüder zu fast allen Häuptern der deutschen wie der schweizerischen Reformation, wer in einer geordneten Uebersicht den außerordentlich zahlreichen Briefwechsel zwischen ihnen, und wo finden wir bisher eine auf einheimischen und ausgiebigen Quellen beruhende und des Gegenstandes würdige Schilderung der Geschichte Böhmens und seiner Kronländer von der Ertheilung des Majestätsbriefes bis zur Durchführung der Gegenreformation in diesen Ländern? Eine genau und gründlich gearbeitete Brudergeschichte ist für alles dies eine unerläßliche Vorbedingung.

Dr. Anton Gindely.

9.

Zur Geschichte der Slawenapostel Cyrill und Method.

Das hohe Interesse, welches die große slavische Völkerfamilie, insbesondere des österreichischen Kaiserstaates, und die Wissenschaft an die Geschichte der Slavenapostel in gleicher Weise von jeher genommen hat, ist in der neuesten Zeit durch einige dieselbe betreffenden Publicationen um ein Bedeutendes gesteigert worden.

Im Jahre 1847 wurde die sogenannte bulgarische Legende vom heiligen Method, die in der bis dahin ungemein seltenen Lebensbeschreibung des bulgarischen Bischofs Clemens [1]) enthalten ist, durch eine neue und correcte Ausgabe derselben zugänglich gemacht in der: Vita S. Clementis Episcopi Bulgarorum. Graece. Edidit Franciscus Miklosich Phil. et Jur. Doctor. Vindobonae 1847. 8 maj. XXII. et 94.

In demselben Jahre endeckte Dr. Wilhelm Wattenbach, Archivar zu Breslau, eine neue Quelle zur Geschichte Methods. Er fand nemlich in der Bibliothek des Cisterzienserstiftes Heiligenkreuz in Niederösterreich eine Handschrift in Quart (n. 217.), die nebst anderm Kirchlichen einen Brief des Papstes Stephan V. an König Swatopluk enthielt. Dieser Brief, dessen Handschrift nach Wattenbachs Ansicht dem eilften Jahrhundert angehört, wurde von ihm in seiner Schrift: Beiträge zur Geschichte der christlichen Kirche in Mähren und Böhmen. Wien 1849. S. 43 ff. veröffentlicht.

Darauf machte der Bibliothekar zu Prag, J. P. Schafarik in seinen Pamatky Drewniho Pisemnictni Jihoslovanuo. Prag 1851 eine altserbische Legende von Constantin und eine altrussische von Method bekannt. Aus dieser Sammlung slavischer Sprachdenkmäler übersetzte Professor Miklosich das Leben Methods ins Lateinische, und diese Vita Methodii veröffent-

---

[1]) Miklosich in der Praefatio zu seiner Ausgabe schreibt hierüber: „Tota vita edita est graece in libro rarissimo, excuso Moschopoli, anno 1741 4. pag. 13—37, et in alio aeque raro: *Νικεφόρου Καλλίστου τοῦ Ξανθοπούλου περὶ συστάσεως τοῦ σεβασμίου οἴκου τῆς ἐν Κωνσταντίνου πόλει ζωοδόχου πηγῆς καὶ τῶν ἐν αὐτῷ ὑπερφυῶς τελεσθέντων θαυμάτων, καὶ ὁ βίος τοῦ ἐν ἁγίοις Κλήμεντος ἀρχιεπισκόπου Βουλγάρων, συγγραφεὶς παρὰ τοῦ ἁγιωτάτου ἀρχιεπισκόπου τῆς πρώτης Ἰουστινιανῆς Κυρίου Θεοφυλάκτου νῦν πρῶτον ἐκδοθέντα ἐπιστασίᾳ Ἀμβροσίου ἱερομονάχου τοῦ Παμπέρεως.* (Viennae) *αωβ'* (1802) 8. pag. 101 et seqq. Teste Anthimo Gaza, ecclesiae graecae, quae est Viennae, parocho Pampereus Macedo, professor in Valachia, edidit hunc librum, e codice monasterii S. Naum ad lacum Achridanum in Macedonia."

lichte Ernst Dümmler unter dem Titel der pannonischen Legende mit einer Einleitung über die Glaubwürdigkeit derselben, so wie mit Anmerkungen und Excursen versehen im Archiv für Kunde österreichischer Geschichtsquellen. Wien 1854. XIII. Bd. 1 Hft. S. 145 ff. War in dieser pannonischen Legende überhaupt eine neue Quelle für die Geschichte Method's erschlossen, so war in derselben cap. 8 überdies ein besonders interessantes Schriftstück enthalten, nemlich ein bisher ganz unbekannter Brief Papst Hadrian's II. an den Mährenherzog Rastislaw, und die slowenischen Fürsten Swatopluk und Kozel.

Bis dahin waren als die weitaus wichtigste Quelle für die Geschichte der Slawenapostel blos vier Briefe Papst Johann VIII. (14. Dec. 872 — 15. Dec. 882) an Method und Swatopluk bekannt; nun waren auf einmal zwei neue päpstliche Schreiben hinzugekommen! Bei dem ungemein hohen Werthe, den amtliche, vom apostolischen Stuhle ausgegangene Briefe für geschichtliche Kunde haben, warf sich in Betreff der genannten neuesten Publicationen natürlich von selbst die Frage nach der Aechtheit dieser angeblichen päpstlichen Schreiben auf. Denn nur dann, wenn diese beiden Schriftstücke sich unwiderleglich als von den Päpsten Hadrian II. und Stephan V. erlassene Briefe erweisen, können sie sich den anerkannt ächten Briefen Papst Johann VIII. an die Seite stellen und jenen Grad der historischen Glaubwürdigkeit für sich in Anspruch nehmen, der amtlichen, von der höchsten kirchlichen Autorität erflossenen Urkunden gebührt.

Die genannten deutschen Gelehrten, Wattenbach[1]) und Dümmler, treten nun, wenn auch nicht mit dem gleichen Gefühle und Ansprüche der Sicherheit und Entschiedenheit, für die Aechtheit und Verläßlichkeit ihrer Publicationen in die Schranken, und haben, dieselben als ächte historische Quellen betrachtend, sehr wichtige Momente im Leben Method's nach dem Inhalte derselben zu gestalten kein Bedenken getragen.

[1]) Die k. k. Akademie der Wissenschaften hat ihn in ihrer Sitzung vom 30. Mai 1855 in die Zahl ihrer correspondirenden Mitglieder aufgenommen.

Studien über die durch Method eingeführte slawische Liturgie führten mich nothwendig zu einer Prüfung der Glaubwürdigkeit, wie aller über das Leben der Slawenapostel eröffneten Quellen, so insonderheit auch der genannten, den Päpsten Hadrian II. und Stephan V. beigelegten Briefe. Je unerläßlicher eine solche Prüfung im Interesse der Wissenschaft erscheint, desto weniger darf ich Anstand nehmen, das Resultat derselben, obschon es dem kritischen Befunde Dümmler's und Wattenbach's gerade entgegenläuft, zu veröffentlichen.

Um die verehrlichen Leser in Stand zu setzen, meinem Urtheile über die Aechtheit und Glaubwürdigkeit der den genannten Päpsten zugeschriebenen Briefe folgen zu können, muß ich den Text derselben hier mittheilen, vorher aber einen Canon der historischen Kritik aufstellen, auf welchem, als auf einem unumstößlichen Grundsatze, mein Urtheil über die beiden Briefe ruht.

Das aller gesunden historischen Kritik geschriebene Gesetz lautet also: Jede Urkunde, deren Aechtheit und Glaubwürdigkeit in Frage steht, muß an andern, aus derselben Quelle und Zeit stammenden und über denselben Gegenstand handelnden, ächten und glaubwürdigen Urkunden geprüft werden. Alles und Jedes, was diesen anerkannt ächten und glaubwürdigen schriftlichen Denkmalen widerspricht, muß als unächt und unglaubwürdig verworfen werden.

Wird dieser Grundsatz der Kritik auf unsern Gegenstand angewendet, so ergeben sich die anerkannt ächten Briefe Papst Johann VIII. an Method und Swatopluk [1]) so wie die Zeugnisse

[1]) Diese Briefe finden sich in den päpstlichen Regesten vor, und es ist durch dieses äußere Zeugniß allein ihre Aechtheit außer allen Streit gesetzt. Palacky nahm im J. 1837 an Ort und Stelle Abschriften von diesen Briefen, welche von dem Präfecten des vaticanischen Archivs Monsig. Marini beglaubigt wurden. Siehe: Literarische Reise nach Italien von F. Palacky. Prag 1838. S. 15. In treuem Abdruck erschienen diese Briefe in Codex diplomaticus et epistolaris Moraviae von A. Boczek. Tom. I. so wie in den Regesta diplomatica nec non epistolaria Bohemiae et Moraviae. Pars. I. von Car. Jar. Erben. Pragae 1855.

des Bibliothekar Anastasius über Constantin, die im J. 873 verfaßte Schrift des Salzburger Anonymus über die Bekehrung der Carantanen und die Translatio S. Clementis als den Maßstab, an welchem die Aechtheit und Glaubwürdigkeit der in Frage stehenden Briefe Hadrian II. und Stephan V. gemessen werden muß.

Indem ich nun daran gehe, diese fraglichen Briefe an jenen unverwerflichen richtigen Maßstab zu halten, beginne ich mit dem Briefe Hadrian II., der, wie gesagt, c. 8 der pannonischen Legende enthalten ist. Da dieser Brief auch neuestens in den **Regesta Bohemiae Pars I.** von Erben pag. 14 f. sowohl in dem altslawischen Originaltexte als in wörtlich genauer lateinischer Uebersetzung mitgetheilt wurde, so lasse ich denselben sowohl nach der von Miklosich als bei Erben gegebenen Uebersetzung folgen.

Hadrianus II. papa, Methodium in partes Moraviae et Pannoniae mittens praeceptorem, linquam slawicam in sacris collaudat [1]).

Miklosich.	Erben.
Audrianus episcopus et servus Dei Rostislavo et Kocelo, gloria in altissimis Deo et in terra pax, hominibus bonae voluntatis. Audivimus de vobis spiritualia, quae sitiebamus cum desiderio et precibus vestrae salutis gratia, quoniam expergefecit dominus corda vestra, ut eum quaereretis, et monstravit vobis, quomodo non solum fide verum	Hadrianus episcopus et servus dei Rostislavo et Sojatopolco et Cocelo. Gloria in excelsis deo et in terra pax hominibus bonae voluntatis! Quemadmodum de vobis spiritualia audivimus, quae optabamus cum desiderio et precibus propter vestram salutem, quod elevavit dominus corda vestra ad quaerendum eum, et ostendit vobis, quod non solum fide, verum et

[1]) Erben gibt a. a. O. das Argument des Briefes unrichtig also an: **Hadrianus II. papa Constantinum (Cyrillum) philosophum et Methodium, fratrem ejus, in partes Moraviae atque Pannoniae mittens preceptores etc.**; denn einer Sendung des Constantin, der auch nach der pannonischen Legende bereits gestorben war, geschieht im Briefe keine Erwähnung.

etiam bonis operibus oporteret Dio revire, fides enim sine operibus mortua est et falluntur ii, qui putant, Deum se cognoscere, in operibus autem ab eo desciscunt. Non enim apud hunc episcopalem thronum tantum rogastis doctorem, sed etiam ab orthodoxo imperatore Michaele misitque vobis beatum philosophum Constantinum cum fratre, cum nobis occasio deesset. Illi vero jure sedis apostolicae in vestras partes cognito, contra canonem nihil fecerunt, sed ad nos venerunt sancti Clementis reliquias ferentes. Nos autem triplici gaudio repleti statuimus re considerata Methodium in partes vestras mittere filium nostrum, postquam eum cum discipulis ordinavimus, virum perfectum intellectu et orthodoxum, ut vos edoceret, quemadmodum rogastis libros in vestram linquam interpretans secundum omnia ecclesiae praecepta plene cum sancta missa id est cum liturgia et baptismo, sicuti Constantinus philosophus divina gratia et sancti Clementis invocatione coepit, item si quis alius potuerit digne et othodoxe docere sit sanctum et benedictum a Deo et nobis et omni catholica

bonis factis ducat servire deo. Fides enim sine factis mortua est, et falluntur ii, qui se putant deum noscentes, et factis ab eo decidunt.

Non solum enim ab hacce sacrosancta sede petiistis praeceptorem, verum et a pio imperatore Michaele. Hic misit vobis beatum philosophum Constantinum una cum fratre, priusquam nos approperaremus. Hi autem cognoscentes apostolicae sedi haereditate obvenire vestras partes, extra canones nihil fecerunt, sed ad nos venerunt, simul sancti Clementis reliquias ferentes. Nos autem trina laetitia percepta, constituimus animo, habita exploratione, mittere Methodium presbyterum una cum discipulis, filium nostrum, in partes vestras, virum perfectum ingenio et orthodoxum, ut vos edoceret, quemadmodum petiistis, interpretans libros in linquam vestram, in omni ecclesiastico fato toctaliter, una cum sacra missa, nominatim cum liturgia et baptismate. Sicuti philosophus Constantinus inchoavit divinum evangelium et per sanctum Clementem preces: ita et si quis alius poterit digne et orthodoxe interpretari, (hoc)

et apostolica ecclesia, ut facile praecepta divina discatis. Hunc unum servate morem, ut in missa primum legant apostolum et evangelium Romane, dein Slovenice, ut expleatur verbum scripturae: Laudate dominum omnes gentes, atque alio loco: Omnes loquentur variis linquis magnalia Dei, prout spiritus sanctus dabat loqui illis. Si quis vero ex doctoribus ad vos venientibus et ex discipulis (eorum) aures suas a veritate avertentibus, ausus fuerit aliter eos in errores seducere, vituperans litteras linquae vestrae, sit excommunicatus sed tantum in judicium detur ecclesiae, donec se correxerit; isti enim sunt lupi, et non oves, quos convenit a fructibus eorum cognoscere, et cavere ab illis. Vos autem filii carissimi, audite praecepta Dei nec repudietis institutionem ecclesiae, ut inveniamini veri adoratores Dei patris nostri coelestis atque omnium sanctorum. Amen.

sanctum et beatum deo et nobis et omni catholicae et apostolicae ecclesiae sit, ut facile praecepta divina discatis. Hanc autem unam servate consuetudinem: ut in missa primum legatur epistola et evangelium linqua Romana, postmodum Slavica, ut impleatur verbum scriptum: quod laudant deum omnes linquae, et alias: omnes loquuntur liquae diversae magnitudinem dei, ut fecit eos spiritus sanctus respondere. Si quis collectorum vobis magistrorum et audientium auditus, et a veritate avertentium in nugas incipiet temeraria aliter persuadere vobis, vituperans libros linquae vestrae, excommunicetur, immo vero in judicium detur ecclesiae, donec sese correxerit. Hi enim sunt lupi, et non oves, hosque oportet secundum fructus eorum noscere et vitare eos. Vos autem, filii dilecti! audite doctrinam divinam, neque contemnatis praeceptum ecclesiae, ut convertamini veri cultores dei ad patrem nostrum coelestem cum omnibus sanctis. Amen.

1. Jedem Kenner der Geschichte Method's bringt schon ein bloßer Blick auf die Inhaltsangabe des Briefes: Papst Hadrian II. genehmigt und lobt die Feier der Liturgie

in slawischer Sprache — die Ueberzeugung auf, daß dieser angebliche Brief Hadrian's II. ein unächtes, unterschobenes Machwerk sei; denn es steht eine solche Genehmigung, die vom apostolischen Stuhle schon in den Jahren 868 oder 869 ertheilt worden sein soll, in absoluter Unvereinbarkeit und Unverträglichkeit mit sicher gestellten Thatsachen und Verhältnissen.

Ich hoffe dieses mein Urtheil gegenüber dem von E. Dümmler zum Erweise der Glaubwürdigkeit des fraglichen Briefes Beigebrachten durch Folgendes zur Evidenz zu erheben.

„Dieser höchst merkwürdige Brief Hadrian's II. — schreibt Dümmler — ist nach Form und Inhalt so beschaffen, daß ich keinen triftigen Grund wüßte, seine Aechtheit anzufechten. . . . Die Vollmacht, welche Hadrian II. dem Methodius ertheilt, die slawische Sprache beim Gottesdienst in allen Beziehungen in Anwendung zu bringen und nur bei der Messe die Lectionen aus dem neuen Testamente zuerst nach dem Text der Vulgata und dann in sloweniſcher Uebersetzung zu lesen, stimmt so genau mit den späteren Vorschriften Johann VIII. über diesen Punct zusammen, daß wir an der Wahrhaftigkeit dieser Angaben nicht zweifeln können. Auch werden dieselben durch die Aussagen des Ungenannten de convers. Bagoar. vollkommen bestätigt, welcher ein vollgiltiges Zeugniß ablegt, daß im J. 871 in Pannonien Methodius den Gottesdienst slawisch abzuhalten begann. Sonach müssen wir es als eine Thatsache ansehen, daß Hadrian nicht blos die slawische Bibelübersetzung billigte und lobte, sondern auch das im Gebiete der römischen wie der griechischen Kirche unerhörte Privilegium ertheilte, die Liturgie in der Landessprache zu singen [1]."

Diese Befürwortung der Aechtheit und Glaubwürdigkeit des fraglichen Briefes kann man nicht anders als ganz unstichhaltig

[1]) Archiv für Kunde österreichischer Geschichtsquellen. Herausgegeben von der zur Pflege vaterländischer Geschichte aufgestellten Commission an der kaiserlichen Akademie der Wissenschaften. Dreizehnter Band. I. S. 181 f.

erklären; denn der Grund, den Dümmler im Vorstehenden für seine Ansicht geltend machen will, läuft, mit schärferem Auge angesehen, offenbar gegen dieselbe. Allerdings stimmt die so bestimmt articulirte Vollmacht zur Feier der Liturgie in slawischer Sprache, welche hier als von Papst Hadrian II. ausgegangen dargestellt wird, sehr genau mit der Vorschrift Johann VIII. über diesen Punct zusammen. Man höre, wie dieser Papst in einem Briefe an Swatopluk über diesen Gegenstand sich äußert: „Literas denique sclaviniscas, — schreibt er, — a Constantino quondam philosopho repertas, quibus deo laudes debite resonent, jure laudamus, et in eadem linqua Christi domini nostri preconia et opera enarrentur jubemus . . .Nec sanae fidei vel doctrinae aliquid obstat, sive missas in eadem sclavinica linqua canere, sive sacrum evangelium vel lectiones divinas novi et viteris testamenti bene translatas et interpretatas legere aut alia horarum officia omnia psallere: quoniam qui fecit tres linquas principales, hebream scilicet, grecam et latinam, ipse creavit et alias omnes ad laudem et gloriam suam. Jubemus tamen, ut in omnibus ecclesiis terrae vestrae propter majorem honorificentiam evangelium latine legatur, et postmodum sclavinica linqua translatum in auribus populi, latina verba non intelligentis, adnuncietur, sicut in quibusdam ecclesiis fieri videtur.“ [1])

Man sieht: allerdings stimmt diese Anordnung Johann VIII. mit jener, die von Hadrian II. gegeben worden sein soll, genau zusammen. Billig muß man sich aber wundern, daß diese nicht nur genau übereinstimmende, sondern auffallender Weise ganz und gar identische Anordnung zweier Päpste gar keinerlei kritisches Bedenken bei Dümmler'n hervorrief.

Wie kam Papst Johann VIII. im Juni 880 — denn von diesem Datum ist der angezogene Brief desselben an Swatopluk — dazu, dasselbe in Betreff der Feier der Liturgie in slawischer Sprache zu verfügen, was bereits sein Vorfahr Hadrian II. im Jahre 868

---

[1]) Regesta Bohemiae et Moraviae. Pars I. Opera Car. Jar. Erben. Pragae 1855 in IV. pag. 18.

angeordnet hatte? Wozu eine solche nach Verlauf von zwölf Jahren wiederholte Verfügung über denselben Gegenstand, und zwar über einen Gegenstand von so ungeheurer Bedeutung für die Slawen Mährens und Pannoniens? Wie läßt sich diese auffallende und wahrhaft befremdende Erscheinung erklären? Ich sage: sie ist ganz unerklärbar; weil aber die spätere von Johann VIII. für den kirchlichen Sprengel Method's gemachte Concession historisch fest steht, so ist die Genehmigung der slawischen Sprache bei der Liturgie, die schon Papst Hadrian II. gegeben habe, aus dem Bereiche der Thatsachen in das Bereich der Fabel zu verweisen.

Der Satz: das von Johann VIII. im Juni 880 dem Method für seinen Sprengel gemachte Zugeständniß, sich des Slawischen als liturgischer Sprache zu bedienen, ist unter der Voraussetzung, dasselbe sei schon von Hadrian III. gewährt worden, ganz unerklärbar, erweiset sich aber als vollkommen begründet. Denn wenn Hadrian dies schon gestattete, so wurde unzweifelhaft von dieser päpstlichen Erlaubniß in Mähren und Pannonien sogleich ein rechtlicher Gebrauch gemacht, und Papst Johann mußte nothwendig wie von dieser Thatsache so von der Berechtigung derselben amtliche Kunde haben. Wie kommt er nun dazu, Etwas, das vom Anfange der Regierung seiner Vorfahren de facto und de jure unter den Slawen bestand, in so weit und breit gefaßten Worten und mit doctrineller Begründung zu gestatten? That er nicht hiemit etwas ganz Ueberflüssiges — was sonst nicht Art und Weise der Päpste zu sein pflegt — und den Swatopluk Befremdendes, der ja schon vor 12 Jahren von Papst Hadrian dasselbe vernommen hatte? Es ist ganz unstatthaft, ein so widersinniges Thun dem Papst Johann zuzuschreiben, und es bleibt daher keine andere Annahme übrig, als: Das vom römischen Stuhle dem Method gewährte Zugeständniß, die heilige Messe und das ganze kirchliche Officium in slawischer Sprache zu begehen, unter der Beschränkung, daß das Evangelium zuerst in der abendländischen Kirchensprache und dann erst in der Sprache des slawischen Volkes vorgelesen werde, ging zu allererst im J. 880 vom Papst Johann VIII. aus. Dafür spricht deutlich und unverkennbar die Fassung, unter welcher Johann VIII. das genannte Privi-

legium gewährt. Wäre dies durch seinen Vorfahren Hadrian schon geschehen, so würde er unzweifelhaft dessen erwähnt und seinem brieflichen Erlasse die Form gegeben haben: **quod antecessor noster Adrianus scilicet papa concessit, auctoritate nostra confirmamus** oder dgl. Da nun Papst Johann VIII. auch nicht von ferne eine solche Andeutung macht, so ergibt sich daraus, daß er selbst von einer durch Hadrian II. gewährten Erlaubniß, die Liturgie slawisch zu feiern, nichts gewußt hat. Und wenn nun Papst Johann von einer solchen durch seinen unmittelbaren Vorgänger gegebenen Erlaubniß wirklich nichts gewußt hat, ist es nicht sonnenklar, daß auch Hadrian II. sie in der That niemals gegeben hat?

Der Beweis aber, daß Papst Johann VIII. der unmittelbare Nachfolger Hadrian's II., der als solcher von allen amtlichen Verfügungen seines Vorfahren nothwendig die genaueste Kunde haben mußte, schlechthin von einer durch seinen Vorgänger ertheilten Concession an Method, die Liturgie slawisch halten zu dürfen, nichts gewußt habe, wird durch einen Zeugen geführt, der über jeden Einspruch erhaben ist. Ich hoffe, selbst Dr. Dümmler werde diesen Zeugen als einen solchen gelten lassen. Wer ist dieser unverwerfliche Zeuge von der Thatsache, Papst Johann VIII. habe nichts von der genannten Erlaubniß seines Vorgängers gewußt? Kein Anderer, als Papst Johann VIII. selbst. Kennt denn E. Dümmler den Brief dieses Papstes an Method vom 14. oder 18. Juni 879 nicht? Wie konnte oder durfte der Kritiker dieses Schreiben ignoriren, das die Voraussetzung und Erklärung des von ihm selbst angezogenen obigen Briefes vom Juni 880 ist? Diesen Brief mußte Dümmler vorzugsweise beachten, denn er allein würde das kritische Vorurtheil desselben von der Aechtheit des in der pannonischen Legende Hadrian II. zugeschriebenen Briefes beseitigt haben. Denn in diesem Schreiben vom Jahre 879 verbietet ja Papst Johann VIII. dem Method, die h. Messe in slawischer Sprache zu singen, indem er sagt: „**Audimus et iam, quod missas cantes in barbara, hoc est in sclavina linqua. Unde iam litteris nostris, per Paulum episcopum Anconitanum tibi directis prohibuimus, ne in ea linqua**

sacra missarum solempnia celebrares etc.[1]) Der Papst stützt, wie der Augenschein lehrt, sein Verbot auf die ihm zugekommene Kunde: Method bediene sich bei der Feier der h. Messe nicht der Kirchensprache, sondern des Slawischen. Sagen die Worte des Papstes nicht deutlich: was er da höre, sei ihm ganz neu und befremdend? Hätte er aber so sprechen können, wenn Hadrian II. den Gebrauch der slawischen Sprache bei der h. Messe gestattet hatte? Unmöglich; denn in diesem Falle hätte er dem Method gegenüber sein der früheren päpstlichen Concession zuwiderlaufendes und dasselbe geradezu aufhebendes Verbot nothwendig motiviren müssen, und sein „Audimus et iam" wäre eben so unverschämt als lächerlich gewesen.

Es ergibt sich also aus den beleuchteten Stellen der Briefe Papst Johann VIII. als ausgemachter und fester Thatbestand: Papst Hadrian II. hat dem Method niemals gestattet, die Liturgie in slawischer Sprache zu feiern. Trotz dessen, daß Method ein solches Privilegium vom apostolischen Stuhle im Jahre 868 weder verlangt noch erhalten hatte, glaubte er sich doch berechtigt, kraft eigener Autorität schon in der nächstfolgenden Zeit den Gottesdienst in der Sprache seines Volkes zu feiern.[2]) Klagen wegen dieser von Method einge-

---

[1]) Boczek Codex dipl. Moraviae l. c. p. 39. Erben Regesta Bohemiae p. c. pag. 17. Als eine auffallende Differenz zwischen Boczek und Erben erscheint das Datum der beiden Briefe Papst Johann VIII. an Method und Swatopluk vom Jahre 879; während die von Monsig. Marini vidimirten Abschriften der Briefe aus den päpstl. Regesten bei Boczek das Datum XVIII. Kalendas Julii tragen, führen die von Palacky aus den Regesten genommenen Abschriften bei Erben das Datum XIIII. Kalend. Julii.

[2]) Die Thatsache, daß Method vor dem Jahre 873 unter den Slawen des östlichen Pannoniens die Messe und das ganze kirchliche Officium, d. h. die Tagszeiten slawisch gefeiert und dadurch den lateinischen Cultus bei ihnen verdrängt habe, bezeugt der Salzburger Anonymus in historia conversionis Carantanorum mit den Worten: „Quidam graecus, methodius nomine, noviter inventis sclavinis litteris, linquam latinam doctrinamque romanam atque literas auctorales latinas philosophice superducens, vilescere fecit cuncto populo ex parte (sc. Slavorum) missas et evangelia ecclesiasticumque officium illorum, qui hoc latine celebraverunt." (Kopitar Glo-

führten Neuerung beim römischen Stuhle blieben nicht aus. In Folge derselben ließ Papst Johann VIII. zu Ende des Jahres 878 oder in den ersten Monaten des folgenden Jahres durch seinen Legaten, den Bischof Paul von Ancona, die schriftliche Weisung dem Method zukommen: er solle sich fortan nicht mehr unterfangen, den Gottesdienst slawisch zu feiern. Dieses unbedingte Verbot wiederholte der Papst nochmals im Juni 879, da er den Method ob anderer wider ihn anhängig gemachten Klagen nach Rom persönlich einlud. Dort war Method so glücklich, den Papst mit seiner Neuerung zu versöhnen, und von demselben die ausdrückliche Genehmigung der

---

golita Clozianus. Vindob. 1836. pag. LXXV.) — Es ist nicht ganz richtig, was Dümmler oben sagt: der Ungenannte bezeuge, daß Methodius im Jahre 871 den Gottesdienst slawisch abzuhalten begann. Diese Meinung stützt sich auf die Annahme, welche Dümmler mit Wattenbach (Beiträge S. 4.) theilt: der Anonymus habe seine Schrift im Jahre 871 abgefaßt. Dem ist aber nicht so. Der Anonymus selbst bestimmt die Zeit, wann er schrieb, ganz genau mit den Worten: „A tempore igitur, quo dato et praecepto domni Karuli Imperatoris orientalis Pannoniae populus a Iuvavensibus regi coepit praesulibus, usque in praesens tempus sunt anni LXXV." Der Anonymus rechnet also nicht, wie Wattenbach a. a. O. S. 18 schreibt, von der Anordnung Pipins 796, noch auch von Carls Bestätigung 803, sondern, wie seine Worte aufs deutlichste lehren, von dem Befehle Carls an den Salzburger Erzbischof, kraft dessen er demselben das bischöfliche Regiment über das östliche Pannonien übertrug. Dies geschah aber im J. 798, wie der Salzburger wieder ausdrücklich bezeugt: Anno nativitatis domini 798, ipse imperator praecepit arnoni archiepiscopo pergere in partes Sclavorum et providere omnem illam regionem, et ecclesiasticum officium more episcopali colere! Sicut ille praecepit, fecit illuc veniendo." Es übernahm also dem kaiserlichen Befehle gemäß der Erzbischof Arno das bischöfliche Amt unter den Slawen Pannoniens im Jahre 798. Seit dieser Zeit sind bis auf die Tage, da der Anonymus schrieb, 175 Jahre verflossen, also schrieb er unzweifelhaft im Jahre 873. Daher hat auch Kopitar in seinem Glagolita LXXII. LXXV. und LXXVIII. ganz richtig das Jahr 873 für die Abfassung gesetzt. Und zwar fällt sie in die ersten Monate dieses Jahres, weil der Anonymus noch bei Lebzeiten des Erzbischof Adalwin schrieb, dieser aber, wie Kopitar richtig pag. LXXV (c) angibt, am 21. April 873 starb, nicht, wie Wattenbach a. a. O. schreibt: am 14. Mai 872.

Gottesdienstfeier in slawischer Sprache zu erhalten; und Johann VIII. machte dies selbst in seinem oberwähnten Schreiben vom Juni 880 dem Swatopluk bekannt.

Im Gegensatze zu dem kritischen Urtheile Dümmler's über den Brief Hadrian II. ergibt sich demnach als Resultat der bisher gepflogenen Prüfung: der Papst Hadrian II. in der pannonischen Legende zugeschriebene Brief ist seinem Inhalte nach offenbar unächt und unterschoben; denn die Vollmacht, welche nach demselben Hadrian II. dem Method ertheilt haben soll, die slawische Sprache beim Gottesdienste in Anwendung zu bringen, steht mit dem späteren Verbote Johann VIII. über diesen Punct in so unvereinbarem Widerspruche, daß wir an der Falschheit dieser Angabe nicht zweifeln können.

2. Wenn auch diese erwiesen falsche Angabe den dem Papst Hadrian II. beigelegten Brief sattsam als ein Machwerk des Verfassers der pannonischen Legende kennzeichnet, so ergibt sich die Unächtheit desselben noch aus einem andern Puncte seines Inhalts. Dieser Punct betrifft die Eigenschaft und Würde Method's, in und mit welcher ihn Papst Hadrian den Slawen zugesendet haben soll. Der Brief nach der wörtlich genauen Uebersetzung bei Erben sagt hierüber: **Nos constituimus animo, habita exploratione, mittere Methodium presbyterum una cum discipulis filium nostrum, in partes vestras, virum perfectum ingenio et orthodoxum, ut vos edoceret, quemadmodum petistis.** Die pannonische Legende erzählt nämlich cap. 6: auf den Ruf des Papstes Nicolaus seien die Brüder Constantin und Method nach Rom gezogen, und dort habe derselbe Papst den Method zum Presbyter ordinirt. Während Letzterer noch in Rom verweilte,

[1]) Nach der Uebersetzung von Dr. Miklosich hätte Papst Hadrian den Method zum Presbyter geweiht: Statuimus Methodium in partes vestras mittere... postquam eum cum discipulis ordinavimus. Darnach stünde der Brief Hadrian's mit c. 6. der Legende, wo die Weihe dem Papst Nicolaus ausdrücklich zugeschrieben wird, in Widerspruch; aber er wird blos durch die wörtlich nicht genaue Uebersetzung herbeigeführt, was durch die genauere Uebersetzung bei Erben gehoben ist.

hat der slovenische oder pannonische Fürst Kozel den Papst Hadrian, er wolle ihm Method als Lehrer senden, und diese Bitte habe der Papst, wie sein Brief an Rostislaw, Swatopluk und Kozel lehre, entsprochen durch Sendung des Presbyter Method. Diese hier vorgegebene Weihe Method's zum Presbyter durch Papst Nicolaus und die Sendung desselben als Presbyter zu den Slawen Pannoniens und Mährens durch Hadrian läuft wieder gegen die von Papst Johann VIII. bestätigte Thatsache: Papst Hadrian II. habe Method zum Bischofe geweiht und ihm erzbischöfliche Jurisdiction verliehen; dann in dem Briefe an Swatopluk vom 14. oder 18. Juni 879 schreibt Johann VIII. ausdrücklich: „Methodius vester archiepiscopus ab antecessore nostro Adriano scilicet papa ordinatus, vobisque directus.“ Erweist sich der Papst Hadrian zugeschriebene Brief, der bloß von einer durch Papst Nicolaus dem Method ertheilten Presbyterweihe weiß, nicht als unterschoben? Denn wenn auch die Legende c. 8. weiter erzählt: „Excepit autem illum (Methodium presbyterum) Kocel cum magno honore et iterum misit eum ad apostolicum et viginti viros honestos, ut illum ordinaret episcopum in Pannonia (Archiv a. a. O. S. 160.), so erweist sich diese Angabe von einer zweiten Reise Method's nach Rom zum Empfang der bischöflichen Weihe als offenbare Dichtung, von der weder die historisch beglaubigten Urkunden noch die übrigen Legenden etwas wissen. Wenn Dümmler diese Dichtung von der erst zu Rom geschehenen Pristerweihe Method's also plausibel zu machen sucht: „Dies klingt keineswegs unwahrscheinlich, wenn wir bedenken, daß Methodius als Laie in den Mönchsstand getreten war, und also Presbyter werden mußte, ehe er die Bischofswürde erlangen konnte“ (Archiv a. a. O. S. 129.) — so hat er dabei übersehen, daß er als Kritiker die Aufgabe hat, die Glaubwürdigkeit der pannonischen Legende durch den Nachweis ihrer Uebereinstimmung mit den durch glaubwürdige Urkunden festgestellten Thatsachen darzuthun, und daß er dieser Aufgabe durchaus nicht genüge, wenn er zur Rechtfertigung ihrer einzelnen Daten nichts Anderes geltend zu machen weiß, als daß dieselben an sich nicht unwahrscheinlich klingen. Das weiß freilich jeder

Halbgebildete, daß Method früher Presbyter sein mußte, ehe er zum Bischof geweiht werden konnte. Das steht aber hier nicht in Frage, sondern: wo und wann ist Method zum Presbyter geweiht worden? Die pannonische Legende mit jenem angeblichen Briefe Hadrian's behauptet im Widerspruche mit der Translatio S. Clementis und allen übrigen Legenden: zu Rom im Jahre 868, während diese einstimmig versichern: Constantin und Method haben die Presbyterweihe lange vor ihrer Sendung zu den Slawen in Constantinopel erhalten. Und der besonnene Kritiker kann nicht umhin, diese letztere Angabe für die allein glaubwürdige zu halten, weil die Priesterwürde dem Method unumgänglich zu seiner Sendung nach Mähren und Pannonien nothwendig war. Die alte Kirche kennt schlechthin keine andern Glaubensboten als Bischöfe und Priester.[1])

[1]) Aus dem Gesagten ergibt sich auch, wie ungenau und unkritisch folgende Bemerkungen Dümmler's (Archiv a. a. O. S. 184.) sind: „Nach dem Briefe Hadrian's II. scheint es, als habe er den Methodius nebst seinen Gefährten zuerst nur als Priester nach Pannonien gesandt, worauf ihn Kozel, weil ihm dies nicht genügte, abermals nach Rom zurückschickte. Diese zweite Reise nach Rom findet sich sonst nirgends erwähnt, doch haben wir keinen Grund, sie zu bezweifeln, und werden sie am wahrscheinlichsten in das Jahr 870 setzen müssen. Nach unserer Legende scheint es fast, als wäre Method damals nur zum Bischof von Pannonien, und später erst von Johann VIII. zum Erzbischofe von Mähren und Pannonien gewählt worden. Dem kann jedoch nicht also sein, da es in einem Briefe Johann VIII. ausdrücklich heißt: „Methodius vester archiepiscopus ab antecessore nostro Hadriano scilicet papa ordinatus vobisque directus.“ Hieraus folgt, daß Methodius schon 870 Erzbischof wurde. Was Dümmler'n nur Angaben der pannonischen Legende zu sein scheinen, sind die ernstlichsten und bestimmtesten Aussprüche derselben, von denen sich freilich die Weihe Method's zum Presbyter durch Papst Nicolaus, die Sendung des Priesters Method durch Papst Hadrian, die zweite Reise desselben nach Rom zum Empfange der Bischofsweihe als Fabel darstellen. Von einem Erzbischof Method weiß die pannonische Legende gar nichts. — Noch unrichtiger und unkritischer ist das, was Dümmler in seiner Abhandlung „über die südöstlichen Marken des fränkischen Reiches“ (Archiv für Kunde österreichischer Geschichtsquellen X. Bd. 1 H. S. 44.) schreibt: „Während Method sich noch in Rom aufhielt, ersuchte Kozel den Papst durch eine Gesandschaft, ihm denselben als Lehrer

3. Wenn aus den bisher dargelegten Unrichtigkeiten, welche der dem Papst Hadrian II. beigelegte Brief enthält, die Unächtheit desselben aufs deutlichste und unwiederleglichste sich ergibt, so gibt endlich über den wahren Autor des Briefes der Umstand Aufschluß, daß in demselben der Sendung Method's und Constantin's, durch Kaiser Michael anerkennende Erwähnung geschieht: Non solum enim- — heißt es — ab hacce sacrosancta sede petiistis praeceptorem, verum et a pio (Miklosich: orthodoxo) imperatore Michaele. Hic misit vobis beatum philosophum Constantinum una cum fratre, prius quam nos approperaremus. In solch' zustimmender Weise hätte niemals ein Papst über diesen Punct gesprochen, weil eine von der weltlichen Gewalt ausgegangene Sendung zu kirchlichen Zwecken am allerwenigsten in Rom Anerkennung findet, und niemals wäre Kaiser Michael, der Protector des Eindringlings und Schismatikers Photius, von einem Papste, am allerwenigsten aber von Papst Hadrian II., weder pius noch orthodoxus genannt worden[1]). Dieser eine Umstand allein kennzeich-

---

für sein Volk zu senden, worauf jener ihn alsbald zum Bischof, sowohl für Mähren wie für Pannonien weihte, wahrscheinlich ohne bestimmten Sitz. Kozel empfing ihn mit großen Ehren, sandte ihn jedoch in Begleitung von zwanzig Edelleuten abermals nach Rom, und verlangte von Hadrian II. die Wiederherstellung des alten pannonischen Erzbisthums, das einst zu Sirmium bestanden hatte, und die Uebertragung desselben auf den Methodius.“ Und alles Ernstes bemerkt Dümmler dazu in einer Note: „Frühere Bearbeiter dieser Zeit haben nicht bemerkt, daß die Weihe des Methodius zum (Regionar?) Bischof und zum Erzbischof von Pannonien nicht gleichzeitig erfolgt sein kann, wie sich jetzt aus unserer neuen Quelle klar ergibt.“ Allerdings ist die Weihe Method's zum Bischof und die Erhebung zum Erzbischof durch Papst Hadrian zu gleicher Zeit bei seiner ersten Anwesenheit in Rom im Jahre 868 erfolgt; denn frühere Bearbeiter der Geschichte Method's wußten, was Dümmler nicht zu wissen scheint, daß es nur Eine bischöfliche Weihe gibt, und daß der Unterschied zwischen Bischof und Erzbischof kein Unterschied der Weihe, sondern nur der hierarchischen Stellung ist.

[1]) Man vergleiche, wie der Bibliothekar Anastasius, der Freund Hadrian's, sich über Michael III. äußert. Mansi Conc. Coll. Tom. XVI. pag. 16 sc.

net hinlänglich als Verfasser des Briefes einen, entweder sehr schlecht unterrichteten, oder den thatsächlichen Bestand der Verhältnisse absichtlich alterirenden, griechischen Schismatiker. Bei solcher Beschaffenheit des den Namen Papst Hadrian II. tragenden Briefes, die ihn als ein unächtes, unterschobenes Machwerk sattsam kennzeichnet, ist es auffällig, daß sowohl Erben in seinen Regesta Bohemiae I. pag. 14 vergl. mit VI. als der kritische Meister Palacki ebend. pag. 624 den Brief als ächt passiren ließen.

II.

Ich komme nun zur Prüfung des von Wattenbach aufgefundenen und veröffentlichten Briefes Papst Stephan V. an Swatopluk von Mähren. Dieses alte Schriftstück ist, abgesehen von seiner Aechtheit oder Unächtheit, jedenfalls so interessanten Inhalts, daß, wäre die Mittheilung desselben auch nicht durch unsern Zweck geboten, sie schon um desselben willen gerechtfertigt erschiene. Der Brief lautet also:

EPISTOLA. STEPHANI. PAPE. AD. ZVENTOPOLCUM. REGEM.

Stephanus episcopus servus seruorum dei, Zuentopolco regi Sclauorum. Quia te zelo fidei sanctorum apostolorum principi Petro uidelicet regni celestis clauigero, omni devocione deuouisti, eiusquo uicarium pre cunctis huius fluctiuagi seculi principibus principalem patronum elegisti, eiusque te cum primatibus ac reliquo terre populo tuicioni pariter comisisti: continuis precibus deum bonorum omnium largitorem exoramus, ut ipsius muniaris suffragio, in cuius manu sunt omnia iura regnorum quatenus eius uallatus auxilio et interuencionibus apostolorum principum Petri et Pauli et a diabolicis muniaris insidiis, et corporali sospitate laeteris, ut anima et corpore tutus ab eterno iudice bonis operibus decoratus, perpetua felicitate deneris. Nos eciam qui eius vicariacione fungimur, debitam solicitudinem pro te gerentes, inquocunque indigueris negocio, inhic quae ad salutem tuam pertinent deo auxiliante protectorem invenies

in omnibus. Quem obfidei dignitatem cum omnibus tuis fidelibus, nulla terrarum obsistente inter capedine, spiritualibus ulnis quasi presentem amplectimur amore ut spiritualem filium. Igitur quia orthodoxe fidei anhelare te studio audivimus, et certo indicio exhoc agnoscimus, quod admatrem tuam sanctam videlicet romanam ecclesiam recurrere voluisti, quae capud est omnium aecclesiarum collato sibi privilegio inbeato Petro principe apostolorum, cui suas oves uerus pastor commisit dicens: Tu es Petrus et super hanc petram edificabo aecclesiam, et porte inferi non prevalebunt aduersus eam — portas inferi, ora orthodoxam fidem blasfemanicum appellans; que auctore Christo omnes hereses destruxit, et vacillantes omnes infide solidavit creatoris sui munita auxilio, dicente domino nostro Jesu Christo: Simon ecce satana expetit uos ut cribraret sicut triticum. Ego autem rogavi prote ne deficiat fides tua et tu aliquando conuersus confirma fratres tuos. Quis rogo nisi insipiens intantum audeat blasphemie baratrum mergi ut Petri fidem infamet? proquo verbum dei in duobus naturis existens, quod natura servi autem natura contulit deitatis. Tuam deuocionem amplectimur, volentem discere ut prudenciam tuam digna attollamus laude, quae non alibi vagari, sed ipsam quae caput est studuit consulere, aqua eciam omnes ecclesiae sumpserunt exordium. Verumptamen fundamentum fidei super quod suam Christus constituit aecclesiam istud est: Tres certe persone subsistentes, patris, et filii, et spiritus sancti coaeterne sibi sunt et coequales, et istarum trium personarum una est deitas natura, una substancia, una divinitas una maiestas. In quibus personis discretio est non confusio, distinccio nonseparatio. Distinccionem dico, quia alia est persona patris, alia filii, alia spiritus sancti; pater enim anullo, filius apatre, spiritus sanctus abutroque, unius eiusdemqe substanciae cuius pater et filius est. Et hec sancta trinitas, unus, et verus deus est, que nec inicio incipit, aut fine clauditur, nec loco comprehenditur, nec tempore variatur. Pater enim solus dealio non est, et ideo solus ingenitus appellatur, filius autem depatre sempiternus filius et ideo genitus dicitur, spiritus uero sanctus

patris et filii est spiritus sine ullo inter uallo, ubi nulla tempora quaeque habent prius vel posterius, sunt cogitanda: et ideo nec ingenitus, nec genitus, sed procedens dicitur, nec duo patres nec duo filii credantur. Quod filii sit spiritus apostolus, et inevangelista testatur: Si quis spiritum Christi non habet hic non est eius; et Paulus apostolus quod patris filiique sit spiritus testatur: Uos autem non estis incarne, ad inspiritu, si tamen spiritus dei habitat inuobis. Et iterum ut patris sit spiritus, lucidissime distinquit dicens: Quod si spiritus eius qui suscitauit Jesum amortuis habitat inuobis, uivificavit et mortalia corpora nostra. Ut vero filii sit spiritus, idem Paulus testatur: Quoniam autem estis filii dei, misit deus spiritum filii sui in corda nostra, clamantem abba pater. Utapatre procedat ipsa ueritas dicit: Spiritus qui apatre procedit, ille me clarificavit. Ut afilio procedat eadem ueritas testatur: Ille me clarificabit, quia de meo accipiet. Absit enim ut spiritus sanctus credatur depatre infilium, et defilio ad sanctificandam creaturam quasi quibusdam gradibus procedere, sed quem admodum depatre, ita et defilio simul procedit. Quis enim negabit esse spiritum sanctum vitam? et cui uita pater, uita sit filius; sicut pater vitam habet insemet ipso sic dedit et filio uitam habere insemet ipso. Haec tibi demultis pauca dixisse sufficiant, quae te absque ambiguitate lingua confiteri et corde oportet credere sed nonultra uires examinare. Quia solis corporie radio oculorum retunditur intuitus, quanto magis ineffabilis deitatis claritate terrena mens retunditur. Hanc fidem adomino inapostolos et apostolis fundatam sancta catholica et apostolica romana tenet ecclesia: quam tu ut firmiter teneas monemus, exoramus et testificamur. Inqua et W i c h i n g u m venerandum episcopum et carissimum confratrem aecclesiastica doctrina eruditum repperimus, et ideo cum uobis adregendam sibi commissam adeo aecclesiam remisimus, quia fidelissimum cum tibi et prote satis solicitum inomnibus agnovimus. Quem veluti spiritualem patrem, et proprium pastorem digno honore et debita reverencia sincera mente recipite tenete et amplectimini, quia in eo exibitum honorem Christo conferitis, ipso dicente: Qui vos recipit, me

recipit. Et qui me recipit, recipit eum qui me misit. Ipse itaque omnium aecclesiasticorum negociorum officiorum habeat curam, et dei timorem pro oculis habens dispenset eadem, quia et probis et proanimabus commissi sibi populi ipse redditurus erit districto iudici racionem. Deicriuis itaque scias alege, prophaetis, et ab ipso domino in euangelio approbatum. Moyses namque ut legem acciperet quadraginta diebus et noctibus ieiunavit. Haelias qui coelum orando clausit, ut non plueret annos tres et menses sex, et cursum orando aperuit, et coelum dedit pluviam et terra dedit fructum suum, quadraginta diebus et noctibus ieiunavit. Auctor et ipse legis Jesus Christus dominus noster quadraginta diebus et noctibus ieiunavit. Siquis vero ieiunium reprobat, reprobet et oracionem et blasphemet esse malum demones eiicii, dicente domino: Hoc genus non eiicitur nisi inoracione et ieiunio. Preceptum quippe est ieiunare, sed quibus diebus sit ieiunandum quibus ue pandendum, precepto domini vel apostolorum non est diffinitum asercione, sedantiqua patrum consuetudine tenet aecclesia, quia et priorum instituta et consuetudo maiorum prolege tenenda sunt. Quarta feria ieiunandum est, quia considerato evangelio quarta sabbati Judei consilium inierunt, ut Jesum dolo tenerent et occiderent. Sexta autem sabbati certe ieiunio deputatur, propter dominice passionis reuerenciam. Sabbato quoque nihil ominus ieiunandum est propter renovandam memoriam rei geste, quia disciputi dominum humane intelligentes eo die in sepulchro quiescentem doluerunt. Quintam vero feriam quidam arbitrati sunt esse dissolutam quia eo die reconciliacio sit penitencium, et eo die sanctum crisma conficitur, et eo die redemptor cumdiscipulis cenavit, et iis sacramentum sui corporis et sanquinis tradidit eo die videntibus discipulis ad coelos ascendit. Dominicus certe dies propter resurreccionis gloriam et aduentum sancti spiritus laeticiae consecratus est. Duos quiremanent, proprio unius cuiusque relinquamus arbitrio; in quibus id obseruandum censeo ut qui manducat nonmanducantem non spernat, et qui nonmanducat manducantem

noniudicet, ut quicquid agimus, ingloria dei faciamus. Jeiunium scilicet quod quatuor temporum dicitur antiqui patres celebrandum nonfrustra sanxerunt, dicente psalmista; Benedicam dominum in omni tempore, ut singulis quibusque temporibus anni humiliemus animam ieiunio. Primi itaque mensis ieiunium dominus inexodo, quarti, septimi et decimi ieiunium per Zachariam prophaetam celebrari precepit, ut qui omni tempore demisericordia confidamus penitendo. Haec tibi deieiunio pauca diaisse sufficiant, quam vis plurima dici possent, eius misteria que nunc exponere non est temporis. Hoc tamen ieiunium deo preceteris acceptabile credito: dissolue colligaciones impietatis, solue fasciculos deprimentis, dimitte eos qui confracti sunt liberos, et omne onus disrumpe. Quod his adornandum est monilibus: Frange esurienti panem tuum et egenos vagosque induc indomum tuam. Hos scias deo acceptabiles lampades, quibus ieiunium adornandum est cotidie ut deo sit placitum. Methodium namque supersticioni, nonedificacioni, contencioni nonpaci insistentem audientes plurimum mirati sumus; et si ita est ut audiuimus, supersticionem eius penitus abdicamus. Anathema vero procontemnenda catholica fide, qui indixit incaput redundabit eius. Tu autem et popolus tuus sancti spiritus iudicio eritis innoxii, sitamen fidem quam romana praedicat aecclesia tenueritis inuiolabiter. Diuina autem officia et sacra misteria ac missarum solemnia que idem Methodius Sclavorum linqua celebrare presumpsit, quod nonulterius faceret supra sacratissimum beati Petri corpus iuramento firmauerat, sui periurii reatum perhorrescentes nullo modo deinceps aquolibet presumatur. Dei namque nostraque apostolica auctoritate subanathematis uinculo inter dicimus, excepto quod adsimplicis populi et nonintelligentis aedificacionem attinet, si evangelii, vel apostoli, exposicio aberuditis eadem linqua annuncitur, et largimur et exortamur, et ut frequentissime fiat monemus, ut omnis linqua laudet deum, et confiteatur etc. Contumaces autem et inobedientes, contencioni et scandalo insistentes, postprimam et secundam admonicionem

si ve minime correxerit, quasi zizaniorum seminatores ab aecclesie gremio abici sancimus, et neuna ovis moruida totum gregem contaminet nostro uigore refrenari et auestris finibus procul excludi precipimus.

Hören wir, wie sich über dieses vom apostolischen Stuhle ausgegangen sein sollende Schreiben Wattenbach selbst ausspricht: „Zu den bisher bekannten Quellen über die Geschichte der mährischen Apostel — schreibt er — tritt hier nun eine neue hinzu, und wie alle Uebrigen wird sie sich einer strengen Prüfung ihrer Echtheit zu unterwerfen haben. Dabei ergeben sich zwei Fälle als möglich. Im besten Falle nämlich haben wir wirklich eine authentische Bulle Stephan's V. vor uns. In den folgenden Untersuchungen habe ich mich bemüht zu zeigen, daß wenigstens kein Grund der Wahrscheinlichkeit dem entgegenstehe. Andererseits finden wir schon in Johannes VIII. Briefe vom 23. März 881 eine Andeutung, daß Wiching sich gegen Methodius untergeschobener päpstlicher Schreiben bedient habe. Wie wenn auch dieses einen solchen Ursprung hätte? Die Möglichkeit scheint mir nicht zu leugnen [1]."

Wenn dieses Urtheil Wattenbach unstreitig als einen eben so bescheidenen wie besonnenen Kritiker kennzeichnet, so scheint es uns doch, als habe das Interesse an seinem kirchenhistorischen Funde Wattenbach's kritisches Auge für die Aechtheit desselben im Vorhinein eingenommen, so daß wir in seinen „Beiträgen" einer besonders „strengen Prüfung" der von ihm entdeckten neuen Quelle zur Geschichte Method's nicht begegnen. Weiter als Wattenbach ist in seiner Schätzung der fraglichen Urkunde Dümmler gegangen, dem die Aechtheit derselben so fest steht, daß er keinen Anstand nimmt, ein Rütteln an derselben als ganz unstatthaft zu erklären [2].

Eine strenge Prüfung des fraglichen Briefes, welche im Interesse der historischen Wissenschaft, der nichts heiliger als die Wahrheit ist, nicht unterlassen werden kann, läßt denselben durch-

[1]) Beiträge S. 1.

[2]) Archiv für Kunde österr. Geschichts-Quellen. XIII. 1. H. S. 199 †). Im Briefe nämlich Stephan's, der adressirt ist: Zventopolco regi Sclavorum.

aus nicht als ein authentisches Document gelten, sondern muß denselben für ein höchst wahrscheinlich von Wiching selbst dem päpstlichen Stuhle unterschobenes Machwerk erklären. Die folgenden Erörterungen werden dieses Urtheil allseitig zu begründen suchen.

1. Wir fragen zuerst: Kann dieser Brief, der Papst Stephan V. zugeschrieben wird, von demselben wirklich ausgegangen sein? Eine Vergleichung seines Inhaltes mit thatsächlichen Verhältnissen läßt nur eine verneinende Antwort auf diese zu. Wir zeigen dies zuerst in Betreff der Zeitverhältnisse. Wann soll der Brief geschrieben sein? Im Jahre 890 nach Wattenbach, der da (Beiträge S. 27) schreibt: „Als in der Fastenzeit 890 Swatopluk mit König Arnulf zusammenkam in Omuntesberch, bat er ihn, vom Papste dazu aufgefordert, nach Rom zu ziehen, und die Kirche Petri gegen ihre Feinde zu schützen. Es ist dasselbe Jahr, in welchem Reginoden Swatopluk König nennt, ein Titel, den wir hier zum erstenmal in einer amtlichen Urkunde [1]) ihm gegeben finden. Wie so manche Fürsten nach ihrer Bekehrung scheint er ihn vom Papste erhalten zu haben, mit welchem er eben jetzt in engere Verbindung getreten war. Vielleicht war es gerade Wiching, welcher jene Aufforderung des Papstes an Swatopluk überbrachte. Wiching hat den Methodius offenbar hart beschuldigt, und es gelang ihm dadurch, diese Anwort zu erwirken.“ Stimmt nun dieses Jahr 890 mit der Chronologie der Geschichte Method's? Nach dem Briefe war Method offenbar noch am Leben; war er dies wirklich noch im Jahre 890? Wattenbach hält sich zur Stützung der Aechtheit des Briefes an die Angabe der bulgarischen Legende: Method sei gestorben, nachdem er 24 Jahre sein erzbischöfliches Amt verwaltet, also im Jahre 892. Wie unzuverlässig und im Einzelnen wenig genau die Angaben der **Vita Clementis** seien, muß Wattenbach (Beiträge S. 26) selbst anerkennen, und Dümmler weiset den Irrthum derselben in der

[1]) **Vita Clementis** c. 6.: *τὸ πνεῦμα τοῖς δορυφορήσασιν αὐτὸν ἀγγέλοις καὶ ἐν πάσαις ταῖς ὁδοῖς φυλαξασιν ἄγειν δέδωκε, τεταρτον μὲν πρὸς τῷ εἰκοστῷ ἔτος τῇ ἀρχιερωσύνῃ ἐμπρέψας* ad. **Miklosich pag. 10.**

Angabe des Todes Method's speciell nach [1]). Gibt es eine verlässigere Kunde von dem Ableben Method's? Eine über jeden Einspruch erhabene historische Kunde davon gibt es bekanntlich nicht; aber die Angabe der pannonischen Legende [2]), nach der Method am 6. April 885 gestorben, legt sich als viel glaubwürdiger dar [3]). Daß nun dieser Todestag Method's mit dem Briefe des Papstes Stephan V., der erst im September 885 den päpstlichen Stuhl bestieg, in unvereinbarem Widerspruche steht, dringt sich Wattenbach (Beiträge S. 34) selbst wie Dümmler auf, welcher schreibt: „Der (von der pannonischen Legende angegebene) Todestag Method's steht in unauflösbarem Widerspruche mit dem Briefe Stephan V. an Swatopluk, da dieser, der

[1]) „Das Leben des Clemens gibt der Amtsthätigkeit Method's ganz irrig eine Dauer von 24 Jahren. Nach diesem nämlich kam im 8. Jahre nach der Vertreibung der Schüler des Methodius Symeon in Bulgarien zur Regierung und machte den Clemens zum Bischof. Wir wissen aber, daß 892 noch dessen Vorgänger Wladimir herrschte, und daß Symeon zuerst im Jahre 893 erwähnt wird; rechnen wir also von hier aus sieben Jahre zurück, so erhalten wir 896, als das Jahr der Vertreibung der Schüler des Methodius, welche nur kurze Zeit nach seinem Tode stattgefunden zu haben scheint“ (Archiv XII. S. 199).

[2]) Cap. XVII. „In manibus presbyterorum requievit sexta die mensis Aprilis tertia indictione anno millesimo trecentesimo nonagesimo tertio a creatura totius mundi (Archiv ebend. S. 163). Dieselbe Zustimmung gibt auch eine andere kurze slawische Legende an, welche Constantin Kalajdowitsch in seinem russischen Werke Joann Exarch Bolgarsky S. 90 herausgab. Die 3. Indiction fällt, wie Dobrowsky (mährische Legende von Cyrill und Method, Prag 1826. S. 66) angibt, nur in die Jahre 855, 870, 885.

[3]) Wattenbach äußert dagegen: „Es ist immer bedenklich, wenn der Todestag heiliger Männer mit einem hohen Feste zusammenfällt, wie hier in der Osterwoche (Beiträge S. 34); allein der Todestag heiliger Männer ist gerade durch die kirchliche Tradition sehr sicher gestellt, denn an diesem wurde von ihrem Ableben an ununterbrochen ihr Gedächtniß begangen. Nichts ist ausgemachter, als daß die Apostelfürsten Petrus und Paulus am 29. Juni, St. Patrik am 17. März, der heil. Benedict am 27. März u. s. w. gestorben seien. Viel streitiger ist das Jahr. Die Angabe der pannonischen Legende wird gegenwärtig ziemlich allgemein für glaubwürdig angenommen. Vergl. Palacky Gesch. v. Böhmen I. 139.

nicht vor dem Regierungsantritte des Papstes im September 885 geschrieben sein kann, den Methodius noch als lebend voraussetzt. Wäre dieser Brief selbst, wie es wohl möglich ist, ein Machwerk Wiching's, dessen er sich nach dem Tode des Methodius zum Sturze Goragd's bedienen wollte, so müßte er doch die Zeitfolge richtig beobachtet haben ... Wir könnten zwar annehmen, Wiching sei etwa im Frühjahr 885 vor dem 6. April nach Rom gereist, um jenen Brief zu erwirken, und dieser sei erst nach dem Tode des Methodius zu einer Zeit ausgestellt worden, da Stephan V. davon noch keine Nachricht gehabt, allein es ist doch kaum glaublich, daß die Kunde von dem Hinscheiden des Erzbischofs erst ein halbes Jahr nach seinem Tode in Rom eingetroffen sein sollte" (Archiv. XIII. Seite 198 f.).

Noch weniger aber als der berührte chronologische Punct ist der übrige Inhalt in Einklang mit den historisch sicher gestellten Verhältnissen zu bringen.

Dem ächten Briefen Papst Johann VIII. vom 14. oder 18. Juni 879 zufolge war Method nebst der von ihm eingeführten Neuerung der slawischen Sprache bei der Liturgie sich zu bedienen, beim apostolischen Stuhle auch angeklagt worden: er glaube, lehre und predige anders als die römische Kirche. Deshalb bedeutete ihm Johann VIII., er solle sich unverweilt persönlich in Rom stellen, damit der Papst in Stand gesetzt werde, sich über den Glauben desselben die nothwendige Ueberzeugung zu verschaffen. Diese Vorladung Method's nach Rom geschah offenbar im Interesse Method's; denn dadurch ward der apostolische Stuhl allein in Stand gesetzt, für immer den Beschuldigungen, die wider die Orthodoxie Method's von seinen deutschen Gegnern erhoben wurden, falls sie sich (wie der Papst wohl in Vorhinein für seine Person überzeugt sein mochte, was sein „valde miramur" andeutet) als falsch erwiesen, Schweigen zu gebieten. Bereitwillig folgte der rechtgläubige Method der päpstlichen Vorladung, und machte durch gewiß sehr specielle Darlegung seiner gläubigen Ueberzeugung und vollen Uebereinstimmung derselben mit den Lehrsätzen der römischen Kirche seine Ankläger beim apostolischen Stuhle so zu Schanden, daß Papst Johann in seinem Briefe vom Juni

880 an Swatopluk den arg Verleumdeten dieß glänzende rechtfertigende Zeugniß ertheilt: „Igitur hunc Methodium, venerabilem archiepiscopum vestrum, interrogavimus coram positis fratribus nostris episcopis, si orthodoxae fidei symbolum ita crederet, et inter sacra missarum sollempnia caneret, sicuti S. Romanam ecclesiam tenere promulgatum atque traditum constat. Ille autem professus est, se juxta evangelicam et apostolicam doctrinam sicuti sancta Romana ecclesia docet, et a patribus traditum est, tenere et psallere. Nos autem illum in omnibus ecclesiasticis doctrinis et utilitatibus (Nach Palacky's Conjectur veritatibus) orthodoxum et proficuum esse reperientes, vobis iterum ad regendam comissam sibi ecclesiam dei remisimus, quem veluti pastorem proprium ut digno honore et reverentia, laetaque mente recipiatis iubemus, quia nostrae apostolicae auctoritatis praecepto eius archiepiscopatus ei privilegium confirmavimus, et in perpetuum deo iuvante, firmum manere statuimus [1].“ Ingleichen war es Method gelungen, Papst Johann mit seiner liturgischen Neuerung also zu versöhnen, daß derselbe, wie bereits oben angegeben wurde, den Gebrauch der slawischen Sprache ausdrücklich gestattete. Den Gegnern Methods war nun der Papst unzugänglich geworden und nur das Feld der Privat-Intrigue bei Swatopluk war ihnen fortan angewiesen. Dies betraten sie auch ohne Säumen. Es war der deutsch-lateinischen Gegnerschaft Method's gelungen, einen Mann ihrer Partei in der Person des Alemannen Wiching bei dem Mährenherzoge also in Credit zu bringen, daß dieser ihn, um dem Method ein Gegengewicht zu bereiten, dem Papste für einen bischöflichen Stuhl präsentirte. Obwohl Method sich gegen ihn erklärt haben mochte, konnte Papst Johann VIII. doch das Verlangen Swatopluk's nicht zurückweisen, und er weihte ihn für die Kirche von Nitra. Obschon der Papst in seinem Schreiben an Swatopluk den canonischen Gehorsam, zu welchem dieser Bischof dem Method als Erzbischof verpflichtet sei, besonders betont hatte [2],

---

[1]) Harduin Tom. VI. Pars. I. ed. Paris. 1714. col. 85 sc. und Erben Regesta Bohemiae I. 17 s.

[2]) Ipsum quoque presbiterum, nomine Vichinum, quem nobis dire-

trat doch Wiching alsogleich den geheimen und offenen Krieg gegen seinen Erzbischof an. Er war so unverschämt kühn, dem Herzoge einen dem Papste unterschobenen Brief auszuhändigen, dessen Inhalt im schneidenden Gegensatze zu dem ächten Schreiben Johann's VIII. stand, also daß Method, da er zur Kenntniß dessen gekommen und an dem Papste ganz irre geworden, sich schmerzlich gegen denselben über diese bittere Erfahrung und andere von Wiching ihm angethane Unbill beklagen mußte. In einem vertraulichen Schreiben vom 23. März 881 gab darauf der Papst dem Method, dem tapferen Vertreter des orthodoxen Glaubens, seinen herzlichen Beifall, sowie sein aufrichtig Beileid über all das erlittene Ungemach zu erkennen, stellte Wiching als Betrüger und Lügner hin, und versprach in Betreff der offenen Auflehnung, deren sich dieser gegen Method schuldig gemacht, strenge Ahndung nach gepflogener Untersuchung [1]).

xisti, electum episcopum consecravimus sanctae ecclesiae Nitrensis, quem suo archiepiscopo in omnibus obedientem, sicuti sancti canones docent, esse iubemus.

[1]) Pastoralis solicitudinis tue curam quam in lucrandis animabus fidelium domino deo nostro exhibes, approbantes, et orthodoxe fidei te cultorum strenuum existere contemplantes, nimis in eodem domino iocundamur. Verum auditis per tuas litteras variis casibus vel eventibus tuis, quanta compassione tibi condoluerimus ex hoc advertere poteris, in quo te coram nobis positum sancte Romane ecclesie doctrinam iuxta sanctorum patrum traditionem sequi debere monuimus et tam simbolum, quam rectam fidem a te docendam et predicandam subdimus, nostrisque apostolicis litteris glorioso principi Sphentopulcho, quas ei asseris fuisse delatas hoc ipsum significauimus, et neque alie littere nostre ad eum directe sunt, neque episcopo illi palam, vel secreto aliud faciendum iniunximus, et aliud a te peragendum decrevimus. Quanto minus credendum est, ut sacramentum ab eodem episcopo exhigeremus, quem saltem levi sermone super hoc negotio allocuti non fuimus. Ideoque cesset ista dubietas. Ceterum de aliis temptationibus, quas diverso modo perpessus es, noli tristari . . . tamen . . quidquid inhormiter adversum te est comissum, quicquid iam dictis epistolis (Palacki corr. dictus episcopus) contra suum ministerium in te exercuit, utramque audientiam coram nobis discussam . . legitimo fini trademus, et illius per-

So waren abermals die Gegner Method's vom apostolischen Stuhle entlarvt und zu Schanden gemacht worden; und sie sollten es je wieder gewagt haben, mit ihren alten wiederholt von Rom verworfenen Beschuldigungen wider Method dort direct nochmals aufzutreten? Unmöglich — so lange Johann VIII. auf St. Peters Stuhle saß. Wenn aber auch möglich und glaublich unter den Nachfolgern desselben, so scheint es mir dennoch ganz unglaublich, daß Rom schon in der nächsten Zeit unter Papst Stephan V. mit seinen frühern Erkenntnissen in der Sache Method's in einen so grellen Widerspruch getreten sei, der uns in jenem diesem Papste beigelegten Briefe entgegentritt.

Wattenbach sieht die Sache mit andern Augen an und meint: „Hart bedrängt durch die inneren Kriege und Parteiungen in Italien, mochte Stephan V. wohl mit Freuden die Gesandtschaft des mächtigen Fürsten empfangen und auf die Vorstellungen desselben und seines Bischofs ohne sehr sorgfältige Prüfung eingehen: ist es doch auch größeren Päpsten begegnet, daß sie durch trügerische Vorstellungen getäuscht, Verfügungen gegen das offenbare Recht erließen, die sie selbst nachher als erschlichen zurücknahmen." — Und: „Mit so scharfer Waffe kam Wiching aus Rom zurück, mag er sie durch seine Klugheit oder durch Geld erlangt oder gar selbst verfertigt haben." (Beiträge S. 27 f.)

Wohl sind auch größere Päpste getäuscht und betrogen worden, und in Zeiten sittlichen Verderbnisses wog bei der Curie Geld nicht selten schwerer als Recht; aber wir können weder das Eine noch das Andere bei Stephan V. in Betreff Method's gelten lassen. Dieser Papst mußte jedenfalls über Method und seine Sache vollkommen unterrichtet sein. Warum? Er zählte vor seiner Erhebung auf den Stuhl des heiligen Petrus schon zum römischen Clerus, und war gewiß, eben weil man ihn zum Papst wählte, schon unter

---

tinatiam iudicii nostri sententia corripere non omittemus. **Boczek** Codex I. 14 s. **Erben** Regesta I. 18 s.

Johann VIII., und dessen Nachfolgern Marinus und Hadrian III. eines der hervorragendsten und einflußreichsten Glieder desselben. An diesem Manne sollte Method und seine so großes Aufsehen machende Sache unbemerkt vorübergegangen sein? Das ist völlig undenkbar. Method und sein Bruder Cyrill lebten fortwährend bei den Römern im freundlichen dankbaren Andenken, denn das konnten die Römer nicht vergessen, daß diese Männer ihnen den kostbaren Schatz der Reliquien des heiligen Clemens zugewendet hatten, und es war noch nicht so lange her, daß der Erzbischof von Mähren und Pannonien im J. 879 persönlich wieder in Rom aufgetreten und siegreich seine Sache dort durchfochten hatte. Method war in Rom zu wohlbekannt, und über seine Angelegenheit lagen im päpstlichen Archive so frische laut für ihn zeugende Documente, daß Papst Stephan V., der ihn höchst wahrscheinlich persönlich kannte und verehrte, einer Täuschung über ihn als ganz unzugänglich erscheint. Andererseits stand Method in so verdienter Achtung in Rom, daß Wiching, den man als einen durch Papst Johann VIII. gebrandmarkten Betrüger und Lügner dort kannte, auch mit vielem Geld gegen seinen Erzbischof nichts Ungerechtes durchgesetzt haben würde.

Also standen die Dinge. Und nun frage ich: ist es bei solcher Lage der Verhältnisse denkbar, daß jener Papst Stephan V. zugeschriebene Brief von demselben wirklich ausgegangen sei? Dieser Papst sollte Method des Aberglaubens, der Streitsucht und des Meineides fähig erachtet und dennoch unterlassen haben, denselben vor seinen Stuhl zu laden? Dieser Papst sollte Method beschuldigt haben, er habe sich unterstanden, die Tageszeiten, die Verwaltung der heiligen Sacramente und die Feier der Messe in der slawischen Sprache zu begehen, nachdem er doch über dem Grabe des heiligen Petrus eidlich betheuert, er werde dies nie mehr thun? Ist das, was von Method hier ausgesagt wird, nur überhaupt glaublich? „Daß Methodius, wenn er überhaupt seit 879 wieder in Rom gewesen ist, sich nach der ausdrücklichen Erlaubniß Johannes VIII. hierzu je verstanden habe, ist mir vollkommen unglaub-

lich — schreibt Wattenbach (Beiträge S. 28) selbst; wenn er aber hinzu setzt: „und ich kann darin nur eine falsche Darstellung Wiching's erkennen," so liegt es auf der Hand, daß bei dem vollkommen unterrichteten Papste diese falsche Darstellung keinen Eingang finden konnte. Ein Papst sollte ferner in einem ämtlichen Schreiben von der Person eines Erzbischofs in so wegwerfendem Tone gesprochen haben, daß er ihn wie hier nur schlechtweg „Methodius" nennt, ohne ihm auch nur das gebührende Prädicat „archiepiscopus vester" zu geben? Das ist nicht römischer Kanzleistyl.

Es erübrigt nur noch eine Frage: ist es glaublich, daß Stephan V. (Sept. 885 — Sept. 891) die slawische Liturgie verboten habe, die Johann VIII. ausdrücklich genehmigt hatte? Allerdings kann ein späterer Papst verbieten, was ein früherer gestattet hatte; aber dies geschieht in Wirklichkeit nur dann, wenn Sach- und Zeitverhältnisse sich so geändert haben, daß es nicht mehr ersprießlich erscheint, jene Concession fortan gelten zu lassen. So verhielt es sich mit der slawischen Liturgie [1]), und deshalb haben spätere Päpste von der durch Johann VIII. ertheilten Genehmigung der slawischen Liturgie gänzlich Umgang genommen. Unter diese späteren Päpste gehört aber Stephan V. nicht. Die kirchlich-politischen Verhältnisse des Mährenreichs, welche vorzugsweise Johann VIII. bestimmt hatten, für den Bereich desselben den Gebrauch des Slawischen bei der Gottesdienstfeier zu gestatten, bestanden unverändert auch unter Stephan V. fort, und dieser begünstigte gleich seinen Vorgängern Hadrian II. und Johann VIII. (die kurzen Pontificate des Marinus und Hadrian III. kommen kaum in Betracht) die staatliche und kirchliche Unabhängigkeit Mährens [2]). Wer wird es glaublich finden, daß Stephan durch Verbot der sla-

---

[1]) Diese Verhältnisse werden in meiner nächstens erscheinenden umfassenden Schrift: „Geschichte der Slawenapostel Cyrill und Method und der slawischen Liturgie," ihre Erörterung, so wie das gesammte einschlägige historische Material seine Würdigung finden.

[2]) Siehe die „Geschichte der ost- und westfränkischen Carolinger von Gfrörer. 2 Bd. Freiburg. 1848. S. 313.

wischen Liturgie mit seiner nächsten kirchlichen Vergangenheit, ja Gegenwart, gebrochen und der päpstlichen Politik so zuwidergehandelt haben sollte? Hiemit meinen wir sattsam erwiesen zu haben: der Brief, welcher Stephan V. zugeschrieben wird, könne von demselben nicht ausgegangen sein.

2. Hiemit legt sich aber die positive Seite unseres Dafürhaltens von selbst nahe: der fragliche Brief ist ein höchst wahrscheinlich von Wiching selbst dem apostolischen Stuhle unterschobenes Machwerk. Einem solchen sieht das Schriftstück so vollkommen ähnlich, wie ein Ei dem andern. Ich habe eben schon angedeutet, daß die dem Method feindlich gesinnte deutschlateinische Partei, nachdem ihre Anschläge gegen ihn beim römischen Stuhle in den Jahren 879 und 880 gänzlich gescheitert waren, ihn bei dem ihren Intriguen leichter zugänglichen Herrscher Mähren's zu verderben suchte. Method's Wirksamkeit daselbst hing von dem Ansehen ab, in welchem er bei Swatopluk stand. Deshalb hatte Papst Johann VIII. sein Urtheil über die vollkommen rechtgläubige Gesinnung Method's und über die Statthaftigkeit, ja Ersprießlichkeit der slawischen Liturgie in einem an Swatopluk gerichteten Breve ausgesprochen. Dieses päpstliche Schreiben von Juni 880 war vernichtend für Method's Gegner. Es mußte ihnen Alles daran liegen, die Wirkung desselben bei Swatopluk ganz und gar zu vereiteln oder wenigstens zu schwächen. Es war zur Aushändigung an den Herzog höchst wahrscheinlich dem Semisisen, dem Gesandten Swatopluks, der Method nach Rom begleitet hatte, übergeben worden. Möglich, ja wahrscheinlich, daß dieser Brief schon nicht in die Hände Swatopluks kam, und ein anderer der Sache der Partei, deren Hauptagent jetzt Wiching war, günstiger lautender dafür unterschoben wurde [1]).

[1]) Das ist aus den Worten Johann VIII. an Method vom 23. März 881 zu entnehmen: nostris apostolicis litteris glorioso principi Sphentopulcho, quas ei asseris fuisse delatas hoc ipsum significavimus, et neque alie littere nostre ad cum directe sunt. Method in seiner geraden Gesinnung meinte freilich, das ächte päpstliche Schreiben müsse Swatopluk zugekommen sein.

Der Erfolg wenigstens der wider Method gesponnenen Ränke trat alsogleich nach der Rückkehr desselben von Rom ein. Es brachen über ihn die varii casus vel eventus; d. i. aliae temptationes ein, von denen Papst Johann VIII. in seinem Briefe an Method vom 23. März 881 spricht, und Unerhörtes wurde ihm angethan (inhormiter adversum te commissum), und Bischof Wiching lehnte sich offen gegen die erzbischöfliche Autorität Method's auf. An Swatopluk fand dieser so wenig Schutz, daß er Mähren verlassen und sich nach Pannonien zurückgezogen zu haben scheint, und Rom war seine einzige Zuflucht. Auf seine nur allzu gerechten an Johann VIII. ausgesprochene Klagen und Beschwerden erließ dieser jenes vertrauliche und liebreiche Schreiben unterm 23. März 881 an Method, kraft dessen ihm in Betreff der Ausschreibung Wiching's bedeutet wurde, daß die Untersuchung darüber unter Vernehmung Beider vom Papste werde gepflogen, und der hartnäckige Widerstand Wiching's nicht straflos ausgehen werde. An Wiching mußte dernnach der Befehl des Papstes ergehen, sich in Rom zur Verantwortung zu stellen und er konnte sich der Folgeleistung nicht entziehen. Method scheint, vielleicht durch Krankheit verhindert, nicht nach Rom gegangen zu sein, und das Urtheil wider Wiching wurde nur auf die von Method beigebrachten Belege hin vom Papste gefällt. Es scheint diese Verhandlung noch während des Pontificates Johannes VIII. stattgefunden zu haben. Die wider Wiching gefällte und dem Swatopluk mitgetheilte päpstliche Sentenz galt es nun wieder zu umgehen und zu nichte zu machen, indem man wieder zu dem alten Kunstgriffe seine Zuflucht nahm, das ächte päpstliche Schreiben zu unterschlagen und ein falsches zu unterschieben. Hier scheint mir nun die Zeit und Stelle zu sein, wo zum Behufe dessen das Stephan V. beigelegte Schreiben fabricirt wurde; denn Wiching allein wird in demselben als vom Papste nach einer Untersuchung ehrenvoll entlassen und zurückgesendet dargestellt. Der Brief ist ganz im Sinne der Method gegnerischen deutsch-lateinischen Partei geschrieben. Die Vorwürfe, welche diese unablässig gegen Method erhob, daß er heterodox sei in der Lehre vom Ausgange des heiligen Gei-

stes [1]) und in der Fastendisciplin mit der abendländischen Kirche nicht übereinstimme, treten in diesem Briefe wieder hervor, werden aber in die Form einer an Swatopluk gerichteten weitläufigen Auseinandersetzung dieser Puncte gekleidet, gleichsam als ob dieser von den Irrthümern Method's angesteckt worden oder wenigstens in Gefahr wäre angesteckt zu werden.

Das Schriftstück ist eine Replik auf den Brief Johannes VIII. vom Juni 880, um den Mann der deutsch-lateinischen Partei, Wiching, auf Kosten Method's zu erheben. Jenes ächte päpstliche Schreiben hatte der Concipient dieses offenbar vor Augen, er folgt ganz dem Gedankengange desselben und bedient sich mitunter sogar seiner Worte. Wie die Gegner Method's seine erzbischöfliche Würde und Stellung, weil sie dieselbe nicht anerkennen wollten, stets ignorirten und den ihnen verhaßten Mann schlechthin nur Method zu nennen beliebten, so auch in diesem Documente der Mann, welchen Johann VIII. **orthodoxae fidei cultorem strenuum** genannt hatte, beschuldigen sie der **superstitio** und legen ihm, den sie nie in Frieden ließen, **contentio** zur Last. Die Suspension oder das Anathem, welches Method über den sich wider ihn auflehnenden Wiching [2]) ausge-

---

[1]) Wenn Wattenbach, auf den Brief Stephan V. sich stützend, meint: „es scheint mit Sicherheit hervorzugehen, daß Methodius die römische Lehre, daß der heilige Geist vom Vater und dem Sohne ausgehe, niemals angenommen hat" (Beiträge S. 23), so muß ich dieser Behauptung aufs Entschiedenste entgegentreten und dieselbe als ganz unstichhaltig erklären. In allen Stücken der Lehre stimmte er vollkommen mit der römischen Kirche überein, also auch in dem besondern Artikel vom Ausgange des heiligen Geistes. Dafür spricht das Zeugniß der unverwerflichen Autorität Papst Johann VIII.; der sich eben so sehr durch eifriges Festhalten dogmatischer Sätze auszeichnete, als durch seine gewandte Politik. Den detaillirten Beweis dessen führe ich in meiner oben genannten nächstens erscheinenden Schrift.

[2]) Daß Method ein Anathem ausgesprochen, kann auf diesen, wenn auch unterschobenen, Brief immerhin als Thatsache angenommen werden. Daß aber dasselbe Wiching getroffen, geht aus den Worten: **pro contemnenda fide catholica**, als deren Vertreter Wiching im Briefe hingestellt wird, offenbar hervor. Die Aussage der mährischen Legende

sprochen, wird als ein Act des Hasses und der Verachtung des katholischen Glaubens in der Person seines Vertreters hingestellt. Die Hauptsache aber, um welche es dem Briefschreiber zu thun war, nämlich die slawische Sprache bei Begehung der Tagszeiten, Verwaltung der Sacramente und Feier der Messe, steht um des Nachdruckes willen am Schlusse des Briefes. Der Gebrauch derselben wird als eine Anmaßung Method's, von welcher abzustehen er einen körperlichen Eid geleistet, mit dem Anathem belegt.

Unsers Erachtens trug dem Gesagten zu Folge diese Epistel ursprünglich den Namen des Papstes Johannes VIII. an der Stirne, denn sie war nur für Swatopluk berechnet, bei dem sie als päpstliches Schreiben geltend ihren Zweck vollkommen erreichte. Da aber mit diesem Namen für Jedermann, der die ächten Briefe Johann VIII. an Method und Swatopluk kannte, dieses Breve auch zugleich das unwidersprechlichste Merkmal seiner Unächtheit an der Stirne trug, so wurde derselbe später gestrichen und der Name Stephan V. an seine Stelle gesetzt.

Ich bin nun am Schlusse meiner kritischen Untersuchung und glaube gezeigt zu haben, daß wir uns keineswegs in dem „besten Falle" befinden, ein authentisches Breve Stephan V. vor uns zu haben. Der Stephan V. zugeschriebene, von Wattenbach aufgefundene Brief ist vielmehr ein offenbar untergeschobenes Schriftstück [1]), aber auch als solches bleibt es immerhin „ein werth-

---

Cap. 11.: »Quapropter in ipsum Swatopluk, fronhosum principem, et suos satellites, et in omnes ejus Gades excommunicationis fulminavit sententiam« (Dobrowsky's mährische Legende. Prag 1826. S. 43) erscheint dem gegenüber um so mehr als Fabel, weil ein solcher Schritt gegen seinen Landesherrn mit der Religiosität und Besonnenheit Method's ohnedies nicht zu vereinen ist.

[1]) Als solches wird es auch in Erben Regesta Bohemiae. I. 207 f. aufgeführt mit der Bemerkung: „Hasce literas ab ipso Wichingo contra Methodium sibi invisissimum fuisse subiectas, non solum omnis earum tenor probat, verum et prior agendi ratio Wichingi, quem falsis literis nomine Joannis VIII. papae erga Methodium usum fuisse ejusdem papae epistola anni 881, 23. Mart. demonstrat."

volles Document, da es ja auch dann den Zeitumständen angepaßt sein müßte." Mit diesem Urtheile Wattenbach's bin ich vollkommen einverstanden.

Dr. Ginzel.

9.

Die Glossolalie des apostolischen Zeitalters exegetisch-kritisch beleuchtet [1]).

Ist die Glossolalie des apostolischen Zeitalters jedenfalls eine höchst merkwürdige und auffallende Erscheinung, so darf man sich nicht wundern, daß sie, seitdem die exegetischen Studien und historischen Forschungen über die christliche Urkirche ein so ausgebreitetes und lebendiges Interesse gefunden, im besondern Maße die Aufmerksamkeit auf sich gezogen und zahlreiche Untersuchungen veranlaßt hat. Es gibt aber keinen Gegenstand des christlichen Alterthums, worüber die Urtheile mannigfacher und stärker divergiren, als über den Begriff und das Wesen der urkirchlichen Glossolalie, und es scheint der ganze Umkreis aller möglichen Ansichten darüber völlig erschöpft zu sein. Ob die Glossolalie, welche im N. T. erwähnt wird, dem apostolischen Zeitalter ausschließlich angehöre und in der Folge gänzlich erloschen, oder ob sie auch später und in neuerer Zeit wieder zum Vorschein gekommen, — dies ist eine Frage, deren Beantwortung eine richtige und sichere Vorstellung von jener voraussetzt, und es ist ganz unstatthaft, von neuern Erscheinungen im kirchlichen Leben, deren Analogie mit der urkirchlichen Glosso-

---

[1]) Wenn in Uebereinstimmung mit dem Verfasser diese Abhandlung, welche zuerst als ein Festprogramm an der Albert Ludwigs-Universität zu Freiburg im v. J. erschien, in der Reihe der Abhandlungen dieser Zeitschrift wiedererscheint, so geschieht dieß im Interesse der Wissenschaft, um derselben gegen das Schicksal von derlei Programmen einen größeren Kreis von Lesern zu eröffnen, in welchen eingeführt zu werden sowohl ihr Inhalt als auch der geachtete Name des Verfassers verdient. Die Redaction.

lalie erst zu erweisen wäre, den Ausgang zu nehmen, um jene zu erklären. Auch kann man sich dafür nicht von vornherein auf Erscheinungen des Alterthums außerhalb der christlichen Kirche stützen, weil es wieder erst von dem streitigen Begriffe der neutestamentlichen Glossolalie abhängt, ob solche irgend eine nähere oder entferntere Verwandtschaft mit der letztern haben. Noch weniger darf man die Erklärung der betreffenden Erscheinung durch subjective oder aus der gewöhnlichen Erfahrung abstrahirte Grundsätze und Bestimmungen, über das Mögliche und Unmögliche prädeterminiren. Was absolut unmöglich ist, kann allerdings in der Wirklichkeit nicht vorkommen, allein im Gebiete der Geschichte ist es die Aufgabe des Forschers, die Untersuchung unmittelbar auf das Thatsächliche zu richten und dieses durch historische Erkenntniß- und Beweismittel festzustellen; was sich auf diesem Wege als unbestreitbarer Thatbestand herausstellt, trägt auch die Möglichkeit in sich, und macht die vorausgehende Einrede der Unmöglichkeit zu Schanden.

Die Hauptstellen des N. T. über die Glossolalie finden sich in dem Berichte der Apostelgeschichte von den Begebenheiten zu Jerusalem am ersten christlichen Pfingstfeste Cap. 2 und in der Abhandlung des Apostels Paulus über die Geistesgaben 1 Cor. Cap. 12—14. Außerdem wird sie noch ausdrücklich in der Wunderverheißung Christi Marc. 16, 17 erwähnt, ferner in den Berichten der Acten von der Bekehrung des Hecatontarchen Cornelius und seiner Angehörigen zu Cäsarea durch Petrus 10, 46 f. vgl. 11, 5 f. und von der Aufnahme der ephesinischen Johannesjünger in die christliche Gemeinschaft durch Paulus mittelst Taufe und Händeauflegung 19, 5 f. Ohne Zweifel ist sie aber auch Apg. 8, 17 f. unter den äußerlich wahrnehmbaren Geisteswirkungen bei den Gläubigen von Samarien mitzubegreifen und ebenso unter den Hebr. 2, 4 genannten μερισμοὶ πνεύματος ἁγίου, wie aus der Vergleichung von 1 Kor. 12, 4 ff. erhellt, vielleicht auch in den Gal. 3, 5 erwähnten δυνάμεις, die Paulus seinen Lesern als auffällige Manifestationen des πνεῦμα in Erinnerung ruft. Die angeführten Stellen lassen die Glossolalie an verschiedenen Orten, zu verschiedenen Zeiten, und zwar bei einer Mehrheit von Personen hervor-

treten, woraus überhaupt auf ein häufiges Vorkommen dieser Erscheinung im apostolischen Zeitalter geschlossen werden darf, und es muß als zufällig gelten, daß sie in den Acten und den neutestamentlichen Briefen nicht öfter genannt wird. Jener Abschnitt des ersten Korintherbriefes, nach welchem in Korinth die Zahl der mit der Glossolalie Begabten ziemlich groß gewesen sein muß, stellt dieselbe auch gar nicht als einen Vorzug oder besondere Auszeichnung der korinthischen Gemeinde, sondern vielmehr als ein Gemeingut der christlichen Urkirchen dar, und im Eingange des Sendschreibens 1, 9 ist mit einem vergleichenden Hinblicke auf andere Gemeinden von den Korinthern nur das μὴ ὑστερεῖσθαι ἐν μηδενὶ χαρίσματι gerühmt.

Paulus zählt die Glossolalie dort unter die χαρίσματα, Gnadengaben im eminenten Sinne, welche in außerordentlichen Fähigkeiten oder Tüchtigkeiten bestehen, und insgesammt das πνεῦμα, πνεῦμα ἅγιον s. θεοῦ, den objectiven Gottesgeist, zum verleihenden oder erzeugenden Principe haben, 12, 4. 11, weshalb sie auch πνευματικά heißen, 12, 1. 14, 1, und jede einzelne als eine φανέρωσις τοῦ πνεύματος, Aeußerung oder Selbstbekundung des Geistes, bezeichnet wird, 12, 7. Es ist also dem Ap. auch die Glossolalie ein πνευματικόν und φανέρωσις τοῦ πνεύματος, eine Gabe und Selbstoffenbarung des göttlichen Geistes, wie sie ingleichen in der Apostelgeschichte überall erscheint und sehr bestimmt charakterisirt ist. Indem aber Paulus den Werth der Charismen nach dem Nutzen bemißt, den sie für Andere bringen, so setzt er die Glossolalie aus dem Grunde den übrigen Geistesgaben nach, weil die Glossenvorträge für die Glieder einer örtlichen Gemeinde ohne Dolmetschung völlig unverständlich und somit ohne Gewinn, sind, 14, 2, 6 ff. Darum soll sie in den gottesdienstlichen Versammlungen auch nur unter der Bedingung in Anwendung kommen, daß der Glossenredner selbst oder ein anderes Glied der Versammlung das in Glossen Gesprochene sofort auslegt, in welchem Falle die Gemeinde in gleicher Weise wie durch die prophetischen Vorträge erbaut wird, während sonst der Glossenredner nur sich selbst erbaut, 14, 2. 4. Dieser relativen Werthschätzung gegenüber sehen

wir aber bei einer starken Partei der korinthischen Christen eine maßlose Erhebung dieser Gabe über alle andern Charismen; die ganze Polemik des Ap. gegen Ueberschätzung der Glossolalie läßt deutlich erkennen, daß er es mit Leuten zu thun hat, die sie als das vorzüglichste Charisma und als das am meisten charakteristische, ja allein sichere Kennzeichen pneumatischer Begabung priesen, welche die übrigen Charismen im Vergleiche mit der Glossolalie geringfügig beurtheilten und als entbehrlich erklärten, was einerseits eine mißbräuchliche Anwendung dieser Gabe zur bloßen Befriedigung der Eitelkeit im Gefolge hatte, und anderseits, bei solchen, welche sie nicht besaßen, Unzufriedenheit, neidische Mißgunst und ein leidenschaftliches Verlangen nach derselben herbeiführte, vergl. vornemlich 12, 12 ff.

Es kommt weiter in Betracht, daß die Glossolalie sowohl bei Paulus, als auch in der Apostelgeschichte (19, 6) mit der charismatischen Prophetie zusammengestellt ist, was auf eine Verwandtschaft beider Gaben hinweist. Diese liegt einmal darin, daß die Glossenrede nach 1. Kor. 14, 14 ff. inhaltlich ein προσεύχεσθαι, εὐλογεῖν, εὐχαριστεῖν und ψάλλειν ist, womit die Formeln der Acten μεγαλύνειν τὸν θεόν 10, 45 und λαλεῖν τὰ μεγαλεῖα (גְּדוֹלוֹת) τοῦ θεοῦ 2, 14 zusammentreffen, — ein Gebetsvortrag mit Lobpreisung Gottes und Dank, was auch die Prophetie einbegreift, vergl. Luk. 2, 36. 38. Außerdem ist die Verwandtschaft in eine ähnliche Aeußerungsweise zu setzen, denn wie der prophetische Vortrag lebendig und schwunghaft ist, so ist dies, nur noch in einem höhern Grade, auch von der Glossenrede anzunehmen, vergl. 1. Kor. 14, 23. Aber der Prophet und der Glossenredner stehen nach Paulus in einem wesentlich verschiedenen Verhältnisse zu dem sie erfüllenden und bewegenden Geiste. Während bei dem erstern die pneumatische Rede durch ein klares Bewußtsein vermittelt und die Freithätigkeit des Willens unter dem Einflusse des objectiven Geistes durchaus ungestört ist, so daß er dessen Anregungen vollständig in seiner Gewalt behält, vergl. 1 Kor. 14, 32, so fehlt dagegen bei dem letztern jene Vermittlung und die subjective Freithätigkeit ist zurückgedrängt; es ist nicht das eigene geistige Ich, das bei der Glosso-

lalie die Rede erzeugt, sondern der objective Geist selbst, dem der Sprechende hingegeben ist und als Organ dient [1]). In den für die Glossolalie von Paulus gebrauchten Formeln πνεύματι λαλεῖν 14, 2, τῷ πνεύματι προσεύχεσθαι, εὐχαριστεῖν, ψάλλειν 14, 15 f., welche mit γλώσσῃ und γλώσσαις λαλεῖν λ. wechseln, ist nemlich das πνεῦμα unstreitig der objective, göttliche Geist, wie aus 12, 3, evident erhellt, da dort in dem Ausdrucke ἐν πνεύματι θεοῦ λαλεῖν die Glossolalie mitbegriffen ist; nicht der menschliche Geist, wogegen insbesondere auch noch streitet, daß es 14, 14 dem νοῦς entgegengesetzt wird, womit eben der menschliche Geist in seiner Eigenschaft als Denk- und Erkenntnißvermögen bezeichnet ist, — und ebensowenig das Charisma, die Gabe des Geistes, oder der subjective Zustand der Begeisterung. Wenn Paulus den die Glossenreden erzeugenden Geist 14, 14 mit der Bestimmung τὸ πνεῦμά μου einführt, so widerstreitet dies jener objectiven Auffassung nicht, denn der Genitiv drückt hier nicht wie in der Antithese ὁ δὲ νοῦς μου eine Zugehörigkeit zur eigenen menschlichen Persönlichkeit, sondern den durch das Inwohnen vermittelten Besitz aus, wie sich aus dem analogen πνεύματα προφητῶν 14, 32 ergibt, wo es nicht zweifelhaft sein kann, daß die πνεύματα, die ja der Apostel den Propheten unterworfen sein läßt, objective Potenzen sind. Der Ausdruck τὸ πνεῦμά μου weist auf dieselbe Vorstellung, die a. a. O. und auch 14, 12 in ζηλωταὶ πνευμάτων hervortritt, auf die Vorstellung nemlich von einer Theilung des Einen Geistes in eine Mehrheit von Geistern für die einzelnen Individuen, unter welchem Gesichtspuncte die vielseitige und mannigfache Wirksamkeit des Einen untheilbaren πνεῦμα betrachtet wird. Der Mangel eines klaren Bewußtseins von dem Inhalte der Rede und der Mitthätigkeit des eigenen Geistes ist 12, 14 mit der Prädicirung des νοῦς als ἄκαρπος hervorgehoben. Gewöhnlich wird dieses Prädicat activ und mit Beziehung auf Andere, von der

---

[1]) Philo charakterisirt so auch den Propheten, quis rer. div. haer. ed. Mang. p. 510. sq. ὄντως γὰρ ὁ προφήτης καὶ ὁπότε λέγειν δοκεῖ, πρὸς ἀλήθειαν ἡσυχάζει· καταχρῆται δὲ ἕτερος αὐτοῦ τοῖς φωνητηρίοις ὀργάνοις, στόματι καὶ γλώττῃ, πρὸς μήνυσιν ὧν ἂν θέλῃ.

Unfruchtbarkeit oder Nutzlosigkeit für sie, verstanden, was die Unthätigkeit des νοῦς indirect indiciren würde, da solche vorauszusetzen wäre; passender wird es aber passiv gedeutet: der νοῦς wird nicht befruchtet, nemlich mit klaren Vorstellungen, Begriffen und Ideen, oder in dem allgemeinen Sinne von iners = ἀργός, womit das Wort 2 Petr. 1, 8 verbunden ist. Wie man aber auch dieses Prädicat ἄκαρπος auffassen mag, es ergibt sich das passive Verhältniß des νοῦς bei der Glossolalie abgesehen davon auch aus der Entgegensetzung von λαλεῖν, προσεύχεσθαι τῷ πνεύματι und προσεύχ. τῷ νοΐ, λαλ. διὰ τοῦ νοός, von welchen letztern Formeln die erste 1 Kor. 14, 15 die Auslegung der Glossenrede umschreibt oder nach ihrer innern Seite bezeichnet, während die zweite 4, 19 alle Vortragsarten umfaßt, welche durch das subjective Bewußtsein und die Freithätigkeit des eigenen Geistes vermittelt sind, mit der Auslegung namentlich auch die prophetische und didactische Rede. Doch ist bei dem Glossenredner der Mangel des Bewußtseins von dem Redegegenstande nicht ein absoluter, da ihm 14, 4 das ἑαυτὸν οἰκοδομεῖ, die Selbsterbauung, zugestanden wird; er hat hiernach wenigstens Ahnungen von dem religiösen Inhalte des Vortrages und percipirt denselben durch das Gefühl, das dadurch in eine fromme Stimmung und in einen höhern Schwung versetzt wird. Auch darf von ihm nicht angenommen werden, daß sein Selbst- und Weltbewußtsein gänzlich unterdrückt und damit die Freithätigkeit des Willens völlig aufgehoben wäre, denn der Glossenredner erhält 14, 13 die Weisung, daß er mit der Absicht spreche, seinen Vortrag sofort zu dolmetschen, d. i. er soll mit dieser Tendenz auftreten und sie während seines ganzen Vortrages festhalten, was, wie auch die V. 27 f. folgenden Vorschriften für die Beobachtung der äußern Ordnung, immerhin einen gewissen Grad der Freithätigkeit voraussetzt. Der Geisteszustand des Glossenredners ist also nicht wirkliche Ekstase, sondern er hat damit nur eine annähernde Verwandtschaft. Mit unserm πνεύματι λαλεῖν ist das λαλ. ἐν διδακτοῖς πνεύματος ἁγίου 1 Kor. 2, 13 nicht zu vergleichen, denn damit ist ein didactischer Vortrag charakterisirt, der durch den erleuchtenden und belebenden Einfluß des göttlichen Geistes eine

besondere Tiefe, Klarheit und Ueberzeugungskraft erhält; noch weniger das πνεύματι ἄγεσθαι Röm. 8, 14. 5, 18, was sich auf das religiös-sittliche Leben bezieht und allen wahren Christen gemein ist. Analog ist es aber, wenn Röm. 8, 26 dem πνεῦμα ein ὑπερεντυγχάνειν ὑπὲρ ἡμῶν στεναγμοῖς ἀλαλήτοις zugeschrieben wird. Auch bietet sich eine Analogie bei einer Classe der Dämonischen dar, wo, dem πνεῦμα θεοῦ entgegen, ein πνεῦμα ἀκάθαρτον die Rede erzeugt, vergl. Matth. 8, 20 f. Marc. 5, 6 ff. Apg. 19. 14 f. a.

Die Hauptfrage betrifft aber diejenige Eigenthümlichkeit der Glossenrede, vermöge welcher sie den Angehörigen einer örtlichen Gemeinde absolut unverständlich ist und deßhalb in gottesdienstlichen Versammlungen ohne Auslegung keinen Nutzen stiften kann; diese Eigenthümlichkeit ist auch der Hauptgegenstand der Controverse und das Moment, worin die Ansichten am meisten divergiren. Es bezieht sich auf diese Eigenthümlichkeit die Benennung Glossolalie selbst, welche aus der nun näher zu betrachtenden Terminologie der angeführten neutestamentlichen Stellen gebildet ist. Paulus bezeichnet im Korintherbriefe das Materielle in der Aeußerung dieses Charisma mit γένη γλωσσῶν, 12, 10, 28, wofür er aber auch den einfachen Plur. γλῶσσαι setzt 13, 8. 14, 22. Daran schließen sich die Formeln λαλεῖν γλώσσαις 12, 30. 14, 5. 6. 23. 39, λαλ. γλώσσῃ 14, 2, 4, 13, 18, 27, ἐν γλώσσῃ 14, 19 und γλῶσσαν ἔχειν 14, 26 an, von welchen die erstere mit dem Plural nicht allein von der Gabe im Allgemeinen und von einer Mehrheit der Personen, sondern auch, abwechselnd mit dem Singular, von einer einzigen Person gebraucht wird, 14, 5 f., wogegen die Singularform mit dem Plural des Subjectes oder mit Beziehung auf Mehrere niemals vorkommt. Die Formel γλώσσαις λαλ. begegnet dann wieder Apg. 10, 46. 19, 6, während im Pfingstberichte Apg. 2, 4 zu γλώσσαις das Epitheton ἑτέραις, und in der evangelischen Verheißung Marc. 16, 17 καιναῖς beigefügt ist. Den Terminus ἑτέραις γλ. λ. kennt aber auch Paulus, was aus der Citation 1 Kor. 14, 21 zu entnehmen ist. Für diese ganze Terminologie ist es vollkommen passend, wenn γλῶσσα nach der tradi-

tionellen Auffassung in der Bedeutung von Sprache und zwar mit dem Begriffe einer wirklichen, historischen Sprache, und die Glossolalie von einem Sprechen in fremden Völkersprachen verstanden wird. Der Ausdruck γένη γλωσσῶν entspricht dem γένη φωνῶν 1 Kor. 14, 10, womit unzweifelhaft die verschiedenen Völkersprachen gemeint sind, und während die Epitheta καιναί und ἕτεραι den Unterschied von der Muttersprache der Redenden hervorheben, so können die Formeln γλώσσῃ oder ἐν γλώσσῃ und γλώσσαις λαλ. als eine geläufig gewordene Abkürzung der prädicirten Benennung betrachtet werden; die Pluralform, welche ohne Subjectsbeziehung die Gabe überhaupt nach ihrer vielseitigen Aeußerung bezeichnet, erklärt sich nach dem gleichen Gesichtspuncte auch an den Stellen, wo sie von einem einzelnen Subjecte gebraucht ist, wogegen bei dem Singular an bestimmte Fälle gedacht ist, wo eben dieselbe Person jedesmal oder in einem und demselben Vortrage nur eine Sprache spricht. In der paulinischen Formel γλῶσσαν ἔχειν 1 Kor. 14, 26 ist aber γλῶσσα metonymische Bezeichnung eines Vortrages in einer charismatischen Sprache, wozu ein Begabter sich angetrieben fühlt oder in Bereitschaft steht, wie aus dem beistehenden ψαλμὸν ἔχειν, διδαχὴν ἔχειν λ. erhellt.

Es ist auch ganz evident, daß Lukas Apg. 2. von den am Pfingstfeste versammelten Aposteln und übrigen Gläubigen ein Reden in mancherlei fremden Sprachen berichten will. Dies erhellt unbestreitbar aus V. 7 ff., da er die verschiedenen Nationalitäten der fremden Festbesucher, Juden und Proselyten, mit absichtlicher Genauigkeit specialisirt, und dieselben ihre Verwunderung über das Gehörte mit den Worten aussprechen läßt: πῶς ἡμεῖς ἀκούομεν ἕκαστος τῇ ἰδίᾳ διαλέκτῳ ἡμῶν, ἐν ᾗ ἐγεννήθημεν, — ἀκούομεν λαλούντων αὐτῶν ταῖς ἡμετέραις γλώσσαις τὰ μεγαλεῖα τοῦ θεοῦ; V. 8. 11, was von dem V. 4 vorausgehenden Ausdrucke ἑτέραις γλώσσαις eine unzweideutige Erklärung gibt. Dabei weist Lukas eine natürliche Ansicht von dem Vorgange, als ob die Versammelten in erlernten, schon vorher ihnen geläufigen Sprachen gesprochen [1]), ebenso augenfällig von vornherein ab, in-

[1]) Eichhorn Allgem. Bibl. der bibl. Literat. III. S. 237 ff. Paulus

dem er V. 4 zu ἤρξαντο λαλεῖν ἑτέραις γλώσσαις hinzufügt, καθὼς τὸ πνεῦμα ἐδίδου αὐτοῖς ἀποφθέγγεσθαι, was nicht blos auf den Inhalt der Rede, sondern zugleich auch auf die verschiedenen γλῶσσαι zu beziehen ist. Wenn Einige, während sie zwar an dem Begriffe von fremden Sprachen festhalten, das Wunder, statt in das Reden, in das Hören setzen[2]), und annehmen, daß die dort versammelten Christen alle nur eine Sprache gesprochen, die Fremden aber deren Vorträge je in ihrer Muttersprache vernommen, so haben sie die angeführte Stelle V. 4 ἤρξαντο λαλ. ἑτέραις γλώσσαις entschieden gegen sich. Die zwei andern von Lukas berichteten Fälle der Glossolalie fordern eine mit Cap. 2 übereinstimmende Auffassung, denn wenn er 10, 47 den Petrus bezüglich des Cornelius und seiner Angehörigen sagen läßt: οἵτινες τὸ πνεῦμα ἅγιον ἔλαβον καθὼς καὶ ἡμεῖς (vergl. 11, 15), so gründet sich diese Gleichsetzung auf die gleiche Geistesmanifestation in dem unmittelbar vorher erwähnten λαλ. γλώσσαις V. 46. Der paulinische Abschnitt enthält keine positive Beschreibung oder directe Bestimmung von der Aeußerungsweise der Glossolalie, wozu der Ap. keine Veranlassung hatte, weil seine korinthischen Leser diese Gabe aus eigener Erfahrung und Wahrnehmung genugsam kannten und nur in Ansehung des Werthes und Gebrauches Belehrung bedurften. Da er aber nicht blos ihren Ursprung und Inhalt conform mit der Apostelgeschichte darstellt, sondern mit dieser auch in

---

Neues Repert. der bibl. und morgenl. Literat. I. S. 268 ff. Kuinöl Comment. ad Act. App. c. 2. Schulthess de charismatibus spirit. sancti. Lips. 1818, Schrader, der Apostel II. Paulus S. 70 75. Fritzsche ad Marc. 16, 17 und A.

[2]) Schon Gregor Naz. orat. 44 trägt diese Auffassung vor, gibt jedoch der gewöhnlichen den Vorzug. Für die erstere sind aber Basilius Seleuc. orat. 37, Cyprian. serm. de spirit. sanct., Beda in Act. App. 2, 6 und Arnoldus Abb. Bonae Vallis de sex cardinalibus operibus Christi, im Anhange der opp. Cypr. p. 60 ed Brem., — in der neuern Zeit ein Ungenannter in der Tübing. Quartalschrift 1828. S. 434 ff. und Schneckenburger Beiträge zur Einleitung ins N. T. S. 84; letzterer ist aber in seiner Schrift über den Zweck der Apostelgeschichte Bern 1841. S. 201 ff. zwischen beiden Ansichten wieder unentschieden.

der Aeußerungsweise betreffenden Terminologie vollkommen übereinstimmt, so führt dies, noch abgesehen von andern Indicien, allein schon auf eine gleiche Vorstellung von der Gabe nach allen Beziehungen. Wenn Paulus 14, 2 ff. die Glossenrede als unverständlich bezeichnet, der lukanische Pfingstbericht aber die Hörer sie unmittelbar verstehen läßt, so begründet dies keinen Unterschied in der Aeußerungsform, da der Ap. ja zu einer örtlichen Gemeinde spricht und gottesdienstliche Versammlungen im Auge hat, die regelmäßig nur aus den Angehörigen dieser Gemeinde bestehen, wogegen die Apostelgeschichte uns dort Fremde aus allen Theilen der Welt vorführt, und ausdrücklich hervorgehoben wird, daß sie ihre Muttersprache hörten.

Gleichwohl haben manche Neuere, gestützt auf einige Stellen in dem paulinischen Abschnitte, theilweise auch veranlaßt durch den streng übernatürlichen Charakter einer solchen Sprachengabe, den Begriff von fremden Völkersprachen verlassen und diesen mehrfache andere exaltirte oder ekstatische Erscheinungen substituirt. Sie gehen aber in der Weise auseinander, daß Einige derartige Auffassungen überall und zwar exegetisch auszuführen suchen [1]), während Andere unter Anerkennung des klaren Sinnes von Apg. 2. diese Versuche nur bei Paulus und etwa noch an den übrigen Stellen der Apostelgeschichte machen. Und die letztern theilen sich wieder in drei Classen, zu deren ersten jene gehören, welche von Apg. 2. die bereits erwähnte natürliche Erklärung vertreten; in der zweiten stehen die Vertheidiger von verschiedenen thatsächlichen Aeußerungsweisen desselben Charisma [2]) und die dritte Classe endlich bilden diejenigen,

---

[1]) Bleek in den theol. Studd. und Krit. 1829. Hft. 1. S. 3 ff. 1830. Hft. 1. S. 45 ff. Dav. Schulz, die Geistesgaben der ersten Christen. Breslau 1835., und in den Studd. und Krit. 1839. Hft. 3. S. 752. ff. Steudel in der Tübing. Zeitschrift für Theologie. 1830. Hft. 2. S. 133 ff. Wieseler in den Studd. und Krit. 1838. Hft. 3. 703 ff. Billroth Comment. z. 1 Kor. 12. 10 und A.; siehe unten.

[2]) Olshausen in den theol. Studd. und Krit. 1829. Hft. 3. S. 538 ff. 1830. Hft. 1. S. 64 ff. 1831. Hft. 3. S. 566 ff. und Comment. z. Apg. 2. und 1 Kor. 14. Scholl in den Studd. der evang. Geistlichkeit Würtlb.

welche in dem lukanischen Pfingstberichte eine den geschichtlichen Thatbestand alterirende Darstellung annehmen [1]), womit die Exegese in die historische Kritik übergeht.

Den vorangehenden Erörterungen zufolge können jedoch die von der traditionellen Ansicht abweichenden exegetischen Erklärungen nur noch insoweit berücksichtigt werden, als sie den paulinischen Abschnitt angehen, und in wieferne man von diesem aus entweder in der thatsächlichen Wirklichkeit mehrere Aeußerungsarten der Gabe annimmt, oder gegen die historische Wahrheit des lukanischen Pfingstberichtes argumentirt. Aber der Hypothese von mehrfachen Offenbarungsweisen des gleichen Charisma, welche sich einerseits in dem Pfingstberichte, anderseits in der korinthischen Glossolalie darstellen sollen, treten bei einer nähern Betrachtung sogleich so starke Bedenken entgegen, daß sie als ein bloßer Nothbehelf erscheint und unbedingt abgewiesen werden muß. Verschiedene Erscheinungen, die zur gleichen Gabe gehören sollten, müßten doch neben ihrer Verschiedenheit eine wesentliche Verwandtschaft aufweisen, nur verwandte Erscheinungen könnten als Theilungsglieder oder Arten derselben Gattung betrachtet und unter den gleichen Benennungen, die uns bei Paulus und an andern Stellen begegnen, zusammengefaßt sein. Wenn nun aber die korinthische Glossolalie etwa von einer unarticulirten Aeußerung, oder von einem zwar förmlich articulirten Reden in der eigenen Sprache, aber mit abgerissenen Sätzen oder mit Einmischung ungewöhnlicher Ausdrücke aufgefaßt wird, so wäre

Bd. III. Hft. 1. S. 168 ff. Hft. 2. S. 166 ff.; — Roßteuscher, die Gabe der Sprachen im apostolischen Zeitalter. Marburg 1850. Thiersch Geschichte der christlichen Kirche im Alterthum. Thl. 1. S. 67 f.; siehe unten.

[1]) Gfrörer Geschichte des Urchristenthums. Stuttg. 1838. I. 2. S. 39 ff. Baur in der Tübing. Zeitschrift für Theologie. 1830. Hft 2. S. 104. Studd. und Krit. 1838. Hft. 3. S. 656 ff. Paulus der Apostel. Stuttg. 1845. S. 164. Neander Geschichte der Pflanzung rc. 4. Auflage. I. S. 19 f. 236 ff. Hilgenfeld, die Glossolalie in der ältern Kirche. Leipz. 1850. Zeller, die Apostelgeschichte Stuttg. 1845. S. 84 ff. H. A. W. Meyer und de Wette Commentt. z. Apg. 2 und A.

dies eine dem Gebrauche von fremden Völkersprachen so heterogene Erscheinung, daß es unbegreiflich würde, wie sie unter dieselbe Gattung gestellt und die gleiche Bezeichnung für beides üblich werden konnte. Es kann dies nicht aus einem gleichartigen Geisteszustande der Sprechenden erklärt werden, denn in dieser Hinsicht hat auch die Prophetie eine gewisse Verwandtschaft, und doch wird diese von der Glossolalie constant gesondert, und als eine eigene Gabe behandelt. Wie man aber auch den Unterschied der korinthischen Glossolalie von jener des Pfingstfestes auffassen mag, so bliebe es immerhin unglaublich, daß verschiedene Erscheinungen als Erzeugnisse desselben Geistes sich local und zeitlich vertheilt, und daß in einer Gemeinde wie jener von Korinth, wo die Fälle der Glossolalie so zahlreich waren, ausschließlich nur die eine und nicht auch die andere Art vorgekommen sein sollte. Ganz verfehlt ist es, wenn bei Paulus der Ausdruck γένη γλωσσῶν, den er von vornherein, wo die Geistesgaben im Allgemeinen aufgezählt sind, und dann auch wieder im weitern Verlaufe von der Glossolalie gebraucht, mit dem λαλ. ταῖς γλώσσαις τῶν ανθρώπων καὶ τῶν ἀγγέλων 31, 1 combinirt und hiernach behauptet wird, daß der Apostel selbst eine wesentliche Verschiedenheit in der Aeußerung der Glossolalie bestätige. Es wurde schon bemerkt, daß die Formel γένη γλωσσῶν den gleichen Sinn mit dem einfachen Plur. γλῶσσαι hat, und während der Plur. in der Formel γλώσσαις λαλ. wiederholt mit directer Beziehung auf die korinthische Glossolalie vorkommt, wonach diese also das Charisma nach seiner ganzen Ausdehnung und nicht blos eine besondere Offenbarungsart begreift, so drücken die angeführten Worte von 13, 1, auf welche wir weiter unten zurückkommen, eine Steigerung der Glossolalie zu einem Grade aus, der ebensowenig, als der dort V. 2 genannte Glaube, welcher Berge versetzen kann, in der historischen Wirklichkeit zu suchen ist. Ist es aber durchaus unstatthaft, von dem Charisma der Glossolalie wesentlich verschiedene Aeußerungsarten anzunehmen, so kehrt sich jede Auffassung des paulinischen Abschnittes, welche von dem Sinne des Pfingstberichtes in Ansehung der Aeußerung der Gabe abweicht, unabweislich gegen die historische Treue des letztern, und wenn

eine solche sich als nothwendig und begründet herausstellen würde, so müßten die Vertheidiger der betreffenden Hypothese sich bequemen, auf Seite derjenigen zu treten, die in dem Pfingstberichte zwar dem Referenten selbst die Meinung und Absicht zuschreiben, jenen Vorgang dem wirklichen Sachverhalte gemäß und in Uebereinstimmung mit der Aeußerungsweise der Glossolalie des apostolischen Zeitalters überhaupt darzustellen, aber die objective Wahrheit seiner Darstellung bestreiten.

Es dürfte nun aber als zweckmäßig erscheinen, die Glaubwürdigkeit der Apostelgeschichte, gegen welche von dem paulinischen Abschnitte aus argumentirt wird, vorerst ohne Bezugnahme auf den letztern zu prüfen. Denn wenn nach diesem Gesichtspuncte auch nur die Unwahrscheinlichkeit eines unhistorischen Referats und die Wahrscheinlichkeit geschichtlicher Treue festgestellt werden kann, so ist damit denen gegenüber, welche bei Paulus wegen einiger Schwierigkeiten die herkömmliche Auffassung verlassen und ihre davon abweichende Deutung dem Berichte der Acten entgegenhalten, jedenfalls ebensoviel Berechtigung gewonnen, zur Erklärung des paulinischen Abschnittes gerade auf die Darstellung der Apostelgeschichte Rücksicht zu nehmen. Dabei darf das beliebte Argument der Unmöglichkeit wirklicher Sprachengabe, wie schon im Eingange bemerkt, gar nicht beachtet werden; der historisch-kritische Forscher muß es als unveräußerliches Eigenthum jenen Philosophen überlassen, die mit dem Bewußtsein des sichern Besitzes der absoluten Wahrheit nicht nur die Geschichte, sondern auch die Natur a priori construiren, und es ist darüber auch nicht mit solchen Empirikern zu rechten, welche die Analogie der gewöhnlichen Erfahrung zur allgemeinen Norm ihrer Entscheidungen machen. Es kann sich bei dieser Prüfung nur um die persönlichen und geschichtlichen Verhältnisse des Referenten, und um die Frage handeln, ob der Pfingstbericht sich als ein Product der dichtenden Sage, oder aus einem durch den Einfluß umlaufender Vorstellungen veranlaßten eigenen Mißverständnisse des Verfassers erklären lasse; an eine bewußte, absichtliche Fiction des letztern läßt sich unmöglich denken.

Was die Person des Verfassers der Apostelgeschichte anbe-

langt, so muß dem unbefangenen Forscher die Autorschaft des in einigen paulinischen Briefen als Lehrgenosse des Apostels Paulus genannten Lukas feststehend gelten. Sie ist gesichert durch eine weit hinaufreichende äußere Zeugenschaft, welche von den Zeugnissen für das dritte Evangelium unterstützt wird, inwieferne beide Schriften unstreitig denselben Ursprung haben, und ebenso durch das Selbstzeugniß des Buches, das sich durch die Erzählung in der ersten Person des Plur. 16, 10 und im weitern Verlaufe selbst einem zeitweisen Begleiter und Lehrgehilfen Pauli zueignet, und mit seinem ganzen Lehrcharakter, auch in der Sprache und Ausdrucksweise, auf einen unmittelbaren Schüler des Apostels hinweist [1]. Wenn wir nun aber auch in der Person des Lukas einen Verfasser der Acten haben, welcher der apostolischen Periode angehört und den von ihm berichteten Vorgängen insgesammt gleichzeitig ist, so hat er doch das Pfingstereigniß nicht selbst mit angesehen, und auch bei den zwei andern von ihm referirten Fällen der Glossolalie ist er nicht gegenwärtig gewesen, denn in dem ganzen ersten Theile seines Buches begegnet noch nirgends die prima plur., womit er nachher seine Augenzeugenschaft und Theilnahme an den Begebenheiten bekundet, und sie fehlt auch wieder von 16, 20 bis 20, 5, welcher Abschnitt 19, 5. f. den letztern Fall der Glossolalie von Ephesus einschließt. Seine Erzählung beruht also an allen drei Stellen auf fremder Mittheilung, welche ihm allerdings möglicherweise ein falsches Bild von dem wirklichen Sachverhalte darbieten, oder so gelautet haben konnte, daß ihm ein Spielraum zu eigenen Combinationen und dadurch zu einer irrthümlichen Auffassung geöffnet war. Solche Annahmen könnten jedoch nur gerechtfertigt erscheinen, wenn wir voraussetzen oder doch als wahrscheinlich annehmen müßten, daß diejenigen Personen, die seine Quellen sind, den betreffenden Ereignissen ebenfalls ferne gestanden, oder

---

[1]) Siehe die Ausführung dieser Argumente unter Bezugnahme auf die entgegenstehenden Ansichten in meiner Einleitung ins N. T. §. 44 f., womit §. 28 zu vergleichen.

daß er aus einer allgemeinen Volksüberlieferung geschöpft, und wenn er auch sonst keine Gelegenheit gehabt haben würde, die Glossolalie in ihrer thatsächlichen Erscheinungsweise selbst zu beobachten oder zuverlässige Kunde von diesem Charisma überhaupt einzuziehen. Der Apostelgeschichte 21, 17 f. zufolge ist aber Lukas an den Ort des Pfingstereignisses, nach Jerusalem, gekommen, und hat dort nicht allein mit dem jüngern Apostel Jacobus, Bruder des Herrn, sondern auch mit den Gemeindegliedern verkehrt; er war also in der Lage, über den Hergang des Pfingstereignisses sich bei Augen- und Ohrenzeugen zu unterrichten, und wenn seine Darstellung nicht vor aller Untersuchung als unhistorisch beurtheilt wird, so ist kein Grund vorhanden, eine solche Quelle für ihn in Abrede zu stellen. Ebenso kam Lukas an den Schauplatz des zweiten von ihm berichteten Falles der Glossolalie, nach Cäsarea, Apg. 21, 8, und hat dort sogar während der ganzen zweijährigen Dauer der Gefangenschaft Pauli oder doch zu einem größern Theile derselben verweilt, vergl. das. 27 1, in einer Zeit, wo er, wenn auch nicht mehr den Centurio Cornelius selbst, doch noch Angehörige und Freunde von ihm vorfinden konnte; es weist auch der ganze Bericht von dem Hergange der Bekehrung des Cornelius und seiner Familie durch ungewöhnliche Umständlichkeit und Anschaulichkeit auf die Mittheilung von Augenzeugen und Betheiligten hin. Und wollte man dennoch diese directen Quellen streitig machen, so kann doch in Anbetracht der weiten und vielseitigen Verbreitung der Glossolalie kaum bezweifelt werden, daß Lukas, der Anfangs wahrscheinlich zu Antiochien lebte, dann mit Paulus mehrere Hauptgemeinden besuchte, in Cäsarea und Rom sich Jahre lang aufgehalten, das eine oder andere Mal die Aeußerung dieser Gabe auch selbst wahrgenommen habe. Außerdem ist es unglaublich, daß sich während des mehrjährigen vertrauten Umganges mit Paulus ihre Unterredung niemals über eine so auffallende Erscheinung verbreitet haben sollte, über eine Erscheinung, welche, wie in Korinth, ganze Gemeinden in Aufregung versetzte. Unter solchen Umständen hätte er aber nachmalige den wahren Sachverhalt alterirende Mittheilungen über einzelne Fälle der Glossolalie unmöglich aufnehmen und be-

folgen, oder sich selbst wieder eine irrthümliche Vorstellung von ihrer Aeußerungsweise bilden können, und wir müssen annehmen, daß die an ihn gekommenen Nachrichten über jene besondern Fälle, aus welcher Quelle sie auch immer geflossen sein mögen, mit seinen eigenen Erfahrungen und mit der Charakterisirung der Gabe durch Paulus übereinstimmten.

Fragen wir weiter nach dem Stoffe, woraus die dem Lukas als Quelle zugewiesene Volkssage das mystische Bild von dem Pfingstereignisse geschaffen, oder welcher bei ihm selbst eine irrthümliche Auffassung veranlaßt haben soll, so sind es die jüdischen Meinungen von der sinaitischen Gesetzgebung, die dafür aus den rabbinischen Schriften beigezogen werden. Von der sinaitischen Gesetzgebung lehrten nemlich mehrere Rabbinen: daß damals eine Stimme von der göttlichen Majestät ausgegangen sei, welche sich in sieben Stimmen und von den sieben Stimmen in siebzig Sprachen getheilt, und so das Gesetz (die zehn Gebote allen Völkern der Erde verkündet habe [1]). Indem davon eine Uebertragung auf das Pfingstereigniß behauptet wird, so stützt man sich einerseits auf die Bedeutung des Pfingstfestes bei den Juden, denen es die Gedächtnißfeier der sinaitischen Gesetzgebung und das Stiftungsfest ihrer Theokratie war, anderseits auf die christliche Betrachtungsweise von der an Pentekoste geschehenen Ausgießung des Geistes als Mittheilung des lebendigen und belebenden Gesetzes der neuen Theokratie (vergl. Röm. 6, 2. 2. Kor. 3, 6. Gal. 5, 18) und Gründung der christlichen Kirche, und weiter auf das jener universellen Ausdehnung der sinaitischen Gesetzespromulgation analoge Hervortreten des christlichen Universalismus in der lukanischen Darstellung von dem Pfingstereignisse, welches im Sinne des Referenten unverkennter zu dem Auftrage Christi Apg. 1, 8 in Beziehung steht, und eine symbolische Bestätigung der allgemeinen Bestimmung des Christenthums für alle Völker und Stämme des Menschengeschlechtes ist. Es steht jedoch nicht einmal sicher, daß

[1]) Schemoth Rabba fol. 70, d. Midrasch Tanchumah fol. 26. c. Midrasch Tillim in psalm. 68, 12, vergl. Schabbath bab. fol. 88, b. S. Eisenmenger Entdeckt. Judenthum II. S. 243. Wetstein ad Act. 2, 4.

die erwähnte phantastische Vorstellung von dem sinaitischen Sprachenwunder bei den Juden bis in die apostolische Zeit hinaufreicht. Eine Stelle bei Philo, welche gewöhnlich als Beleg dafür angeführt wird, enthält erst ein Vorspiel von derselben, denn während sie eine vom Himmel kommende Stimme über den ganzen Erdkreis hin ertönen läßt [1]), so ist diese doch nur mächtiger Trompetenschall, welcher für alle Völker ein Zeichen großer Ereignisse sein soll, und von einer Theilung der Stimme in Sprachen und Verkündigung des Gesetzes an die fremden Nationen ist keine Rede. Wenn ferner Philo an einem andern Orte den himmlischen Feuerstrom auf Sinai sich in die Mundart der Hörenden articuliren läßt [2]), so ist auch hier nicht im Entferntesten an viele Sprachen zu denken, denn die Hörenden sind in dieser Stelle die am Fuße des Berges versammelten Hebräer, zu welchen doch nur in Einer Sprache gesprochen werden konnte; der Gedanke ist vielmehr dem biblischen Berichte 2 Mos. 19, und 20. gemäß: das Feuer sei Anfangs mit gewaltigem Rauschen und Brausen oder unter Donnerbegleitung und Posaunenschall vom Himmel herabgeströmt, und das wirre Tosen und Tönen sofort in verständliche Sprache übergegangen. Wie es sich aber auch mit dem Alter der betreffenden Wundervorstellung verhalten mag, so finden wir doch nirgends in den jüdischen Schriften eine messianische Erwartung damit verbunden, die Erwartung eines analogen Vorganges bei der Aufrichtung des messianischen Reiches, und der Annahme einer Abhängigkeit der lukanischen Erzählung von derselben steht weiter entgegen, daß im ganzen Abschnitte mit Einschluß der nachfolgenden Rede des Petrus weder irgend eine Beziehung auf die sinaitische Gesetzgebung oder auf das

[1]) **De septenario, ed. Mang. II. p 295.** *τότε γὰρ ἀπ' οὐρανοῦ φωνὴ σάλπιγγος ἐξήχησεν, ἣν εἰκὸς ἄχρι τῶν τοῦ παντὸς φθάσαι περάτων, ἵνα καὶ τοὺς μὴ παρόντας ἡ ποιὰ φωνὴ ἐπιστρέψῃ λογισαμένους, ὅπερ εἰκὸς, ὅτι τὰ οὕτω μεγάλα μεγάλων ἀποτελεσμάτων ἐστὶ σημεῖα. Τί δὲ μεῖζον ἢ ὠφελιμώτερον εἰς ἀνθρώπους ἐλθεῖν ἠδύνατο τῶν γενικῶν νόμων.*

[2]) **De decalogo, Mang. II. p. 188:** *φωνὴ δ' ἐκ μέσου τοῦ ῥυέντος ἀπ' οὐρανοῦ πυρὸς ἐξήχει καταπληκτικωτάτη, τῆς φλογὸς εἰς διάλεκτον ἀρθρουμένης τὴν συνήθη τοῖς ἀκροωμένοις.*

jüdische Gesetz hervortritt, noch jene Anschauung von dem Geiste als Gesetz der neuen Theokratie, welche auf Grund alttestamentlicher Stellen (vergl. Jer. 31, 33. Ezech. 36, 26 f. 11, 19. f.) durch Paulus ihre bestimmte Ausbildung erhalten hat und auch nicht in dem judenchristlichen Gebiete von Palästina zu suchen ist.

Die vorangehenden Erörterungen dürften genügen, um für die lukanische Darstellung des Pfingstberichtes vorläufig wenigstens die Wahrscheinlichkeit historischer Treue in Anspruch zu nehmen, und dieses Resultat tritt nun den Merkmalen zur Seite, auf welche oben die Wahrscheinlichkeit der Uebereinstimmung des paulinischen Begriffes von der Glossolalie mit dem Berichte des Lukas gegründet wurde. Die doppelte Wahrscheinlichkeit wird sich aber zur Gewißheit erheben, wenn gezeigt werden kann, daß nicht nur die Stellen bei Paulus, welche als Argumente gegen die traditionelle Ansicht und zu Gunsten einer andern premirt werden, sich doch ohne Zwang mit der erstern vereinbaren, sondern daß auch der paulinische Abschnitt selbst für diese noch besondere positive Beweise darbietet.

Das Hauptargument gegen fremde Sprachen entnimmt man in jenem Abschnitte des ersten Korintherbriefes aus der Stelle 14, 10 ff., indem dieselbe so aufgefaßt wird, als ob der Ap. den Gleichnissen von musikalischen Instrumenten, welche er vorher V. 7 und 8 zur Belehrung der Glossolalie beibringt, die γένη φωνῶν, die mannigfaltigen Völkersprachen, als ein weiteres Beispiel anfüge und also als ein Analogon der charismatischen Glossen darstelle, wonach allerdings die letztern nicht selbst auch Völkersprachen wären. Es handelt sich hier um den richtigen Sinn und die Beziehung der Formel εἰ τύχοι, womit der neue Redegegenstand mit der nachfolgenden Exposition eingeführt wird. Diese bei Paulus und im N. T. überhaupt nur noch 1 Kor. 15, 37, sonst aber sehr häufig vorkommende Formel mit der buchstäblichen Bedeutung „wenn sich's treffen sollte," entspricht im Sprachgebrauche unserm „etwa" oder „vielleicht," wie diese Ausdrücke theils bei Anführung einzelner Beispiele, die zufällig oder beliebig aus einer Menge herausgegriffen sind, oder aber so gebraucht werden, damit eine Behauptung, ein Prädicat, eine Zahlangabe und dergl. als problema-

tisch hingestellt, gemildert, beschränkt, oder dem Urtheile Anderer anheimgegeben wird [1]). A. a. O. führt sie nun allerdings Beispiele ein, aber unsere Stelle darf nicht darnach gedeutet werden. Dies ist einmal durch den Zusammenhang mit V. 7. f. nicht nur gefordert, da sich V. 10 nicht unmittelbar an jene Gleichnisse anschließt, sondern vorher V. 9 davon eine Anwendung auf die Glossolalie gemacht und die Rede dadurch abgeschlossen wird, — es steht der Context auch insoferne sogar entgegen, als V. 7 die Beispiele in anderer Weise eingeführt sind. Sodann ist zu beachten, das εἰ τύχοι neben das Zahlwort τοσαῦτα (γένη) gestellt ist, womit der Ap. entweder auf die Zahl siebzig hinweist, welche die Juden für die Nationen und Sprachen der Welt anzunehmen pflegten, oder überhaupt eine sehr umfangreiche Vielheit bezeichnen will, vergl. Joh. 12, 37. Vergleicht man dazu den anderweitigen Sprachgebrauch jener Formel bei Zahlbegriffen, so muß einleuchten, daß sie hier unmittelbar zu τοσαῦτα, nicht zum ganzen Satze gehört, und so wird letzteres dadurch gemildert oder in's Unbestimmte gezogen. Nach dieser ganz einfachen Deutung ist man nun nicht mehr genöthigt, die γένη φωνῶν als ein Analogon der charismatischen Glossen aufzufassen und bei diesen von dem Begriffe wirklicher, historischer Sprachen abzugehen; man kann vielmehr den ganzen Inbegriff der Weltsprachen V. 10 als das Allgemeine verstehen, unter welches der Ap. sofort diejenigen Sprachen, welche bei der Glossenrede jedesmal gesprochen werden, als ein gleichartiges Besonderes subsumirt. Es mag sein, daß ihm die mit der Glossolalie begabten und mit ihr prangenden Glieder der korinthischen Gemeinde selbst die Veranlassung gegeben, gerade dies hervorzuheben, daß der Glossenredner zu den Hörenden in dem gleichen Verhältnisse stehe, welches bei dem Gebrauche aller Sprachen der Welt zwischen dem Sprechenden und solchen Hörenden, denen seine Sprache fremd ist, Statt hat; vielleicht haben nemlich dieselben geltend machen wollen, daß das Verständniß ihrer Vorträge bei jedem Pneumatiker durch eine außerordentliche Gnadenwirkung vermittelt werde, und daß

---

[1]) S. die Belege aus griechischen Classikern und Philo bei Wetstein z. d. St.

es überall nicht fehlen könne, wo immer die wahre Geistesgemeinschaft vorhanden sei. — Von gar keinem Belange ist, wenn man einen Anhaltspunct gegen die traditionelle Ansicht selbst auch in den Gleichnissen V. 7 sucht, wo die Undeutlichkeit und Unverständlichkeit des Spieles der Flöte und Cither davon abhängig gemacht ist, daß diese Instrumente den Tönen keine διαστολή geben. Die διαστολή ist die Trennung der Töne und Unterscheidung durch Höhe und Tiefe, Stärke und Schwäche, Länge und Kürze, wodurch die Melodie entsteht, aus welcher der Hörende Gedanken und Empfindungen entnimmt, und zu bestimmten Gefühlen angeregt wird. Von dem Mangel einer solchen διαστολή kann allerdings auf das Reden in fremden Sprachen keine Anwendung gemacht werden, allein der Vergleichungspunct liegt in diesen Beispielen überhaupt in der Undeutlichkeit und Unverständlichkeit des Musikspieles, nicht in dem, worauf die Undeutlichkeit beruht, weshalb es ganz unstatthaft ist, davon aus bezüglich der Glossolalie gegen wirkliche Sprachen zu argumentiren.

Auf die Stelle 14, 2, welche mit der eben behandelten zusammenhängt, wurde bereits oben S. 12 f. Bezug genommen. Es ist nur noch im Besondern darauf Rücksicht zu nehmen, daß hier mit den Worten: οὐδεὶς ἀκούει (das von dem λαλῶν γλώσσῃ Gesprochene) die Unverständlichkeit der Glossenrede ganz unbeschränkt behauptet wird, wozu die Anordnung 14, 28 in Beziehung steht: daß der Glossenredner in der gottesdienstlichen Versammlung ohne weiteres schweigen soll, wenn es an einem Hermeneuten gebricht. Die unbeschränkte Behauptung der Unverständlichkeit soll auch für den oben bezeichneten Gesichtspunct des Ap. auf fremde Sprachen nicht passen, inwieferne in einer Handelsstadt wie Korinth nicht bei allen Gemeindegliedern eine völlige Unkunde jeder fremden Sprache vorausgesetzt werden dürfte. Es ist aber eine bekannte Thatsache, daß damals das Griechische die Verkehrssprache der ganzen civilisirten Welt war [1]), und hiernach hatten die Bewohner einer griechischen Handelsstadt wenigstens kein dringendes Bedürfniß, sich fremde Sprachen anzueignen. Nimmt man noch hinzu, daß

[1]) Vergl. Hug Einleitung ins N. T. II. S. 27 ff.

die korinthischen Christen in überwiegender Mehrzahl der ärmern und niedern Classe der Bevölkerung angehörten, vergl. 1 Kor. 1, 26 f., so hat man um so weniger Grund, in ihrer Mitte solche Sprachkenntnisse zu suchen. Mag übrigens auch der Eine oder Andere von ihnen außer dem Griechischen noch irgend eine andere Sprache verstanden haben, so konnte doch der Apostel, wenn er zur ganzen Gemeinde spricht, und ihre gemeinsame Erbauung im Auge hat, diese einzelnen Fälle lediglich nicht berücksichtigen. Wenn ferner eingewendet wird: daß bei einem Sprechen in fremden Sprachen der 14, 28 angenommene Fall: ἐὰν μὴ ῇ διερμηνευτής, gar nicht eintreten konnte, weil jedem Redenden auch das Dolmetschen möglich gewesen wäre, so übersieht man gänzlich, daß nach den klarsten Aeußerungen des Ap. der Glossenredner sich während seines Vortrages nicht in einem normalen Geisteszustande befindet, daß seine Rede nicht durch den eigenen νοῦς vermittelt, sondern das unmittelbare Product des in ihm waltenden πνεῦμα ist. Die ἑρμηνεία ist 12, 10 auch als ein besonderes Charisma genannt, das der Glossenredner selbst bedarf, um sein eigener Ausleger zu werden, und wenn nun der Ap. den Fall setzt, daß in einer Versammlung zwar Glossenredner zugegen sind, aber Niemand, der dolmetschen könnte, so führt dies einfach auf das Ergebniß, daß den mit dem Charisma der Glossolalie Ausgestatteten nicht immer zugleich die Gabe der Auslegung der Glossen eigen war, während nach 14, 13 f. der zweifache, einander ergänzende Besitz allerdings auch wieder vorgekommen sein muß, und vielleicht das Gewöhnlichere gewesen ist.

Weiter wird an die Stellen 14, 4. 18 f. 28, nach welchen der Ap. und zwar auf dem Grunde eigener Erfahrung die Glossolalie der persönlichen Erbauung des Redenden förderlich hält, der Einwurf geknüpft: daß sich nicht absehen lasse, wie es für irgend Jemanden erbaulicher sein sollte, seine religiösen Gefühle in einer fremden Sprache auszudrücken, als in seiner gewöhnlichen. Aber der Ap. macht ja bezüglich der Selbsterbauung nirgends eine Vergleichung zwischen der Glossolalie und dem Reden in der Muttersprache, sondern seine diesfälligen Aeußerungen gestehen nur zu, daß die

erstere, während sie ohne Auslegung für die Gemeinde lediglich keinen Nutzen bringe, doch zur eigenen persönlichen Erbauung diene und sich deshalb zu privaten Andachtsübungen eigne; — ob sie die Selbsterbauung in einem höhern oder geringern Maße fördere, als die gewöhnliche Sprache, darüber läßt er sich mit keinem Worte vernehmen. Dieser Einwurf hat also in dem vorliegenden Texte ganz und gar keine Basis, und zerfällt von selbst, wenn man auf das zurückgeht, was der Text bietet. Ihm kommen einige anderweitige Einwendungen, die noch auf paulinische Stellen gegründet werden, durch den Mangel an Haltbarkeit und Bedeutsamkeit vollkommen gleich, und können deshalb füglich übergangen werden.

Haben wir die Stelle 14, 10 ff. richtig gedeutet, so ergibt sich nun schon dort statt eines Beweises gegen fremde Sprachen ein positives Argument für dieselben. Dafür spricht dann weiter die Benennung der zur Glossolalie gehörigen und ihren Nutzen für die Gemeinde vermittelnden Gabe, der ἑρμηνεία, ἑρμηνεία γλωσσῶν, auf welche sich im Verlaufe der Abhandlung die Ausdrücke διερμηνεύειν, 12, 30. 14, 5. 13. 27, und διερμηνευτής 14, 28, beziehen. Das Verbum ἑρμηνεύειν, seine Composita und Derivata, werden nemlich am gewöhnlichsten von der Spracherklärung, von Uebertragung aus einer fremden Sprache in die einheimische gebraucht, und so gerade auch im N. T., wo unter dreizehn Stellen Matth. 1, 23. Marc. 5, 41. 15, 22. 34. Joh. 1, 39, 42, 43. 9, 7. Apg. 4, 36. 9, 36. 13, 8. Hebr. 7, 2. Luk. 24, 27 einzig die letzte von diesem Sprachgebrauche abweicht, indem dort διερμηνεύειν in Anwendung auf die messianischen Weissagungen des A. T. die Sinneserklärung bezeichnet, wofür sonst φράζειν, διανοίγειν (nach dem hebr. פָּתַח), ἐξηγεῖσθαι, ἐκτίθεσθαι und dergl. üblich ist. Nach dem vorherrschenden Sprachgebrauche des N. T. deutet also der Ausdruck ἑρμηνεία an und für sich auf fremde Sprachen hin, und da hinwiederum γλῶσσα in den neutestamentlichen Schriften sonst nur die zwei Bedeutungen Zunge und Sprache hat, von welchen die erstere für die Verbindung ἑρμην. γλωσσῶν lediglich nicht passend ist, so muß man sich darauf angewiesen sehen, hier γλῶσσα im andern Sinne, von Sprachen und zwar fremden zu verstehen.

Eine sehr kräftige Bestätigung erhält ferner die traditionelle Auffassung in der Stelle 13, 1: ἐὰν ταῖς γλώσσαις τῶν ἀνθρώπων λαλῶ καὶ τῶν ἀγγέλων λ. Hier kann es gar nicht streitig sein, daß unter den neutestamentlichen Bedeutungen von γλῶσσα nur die von der Sprache anwendbar ist, denn abgesehen von dem Plural, der in Verbindung mit dem Singular des Subjects nicht an Zungen denken läßt, führt auch das zweite Redeglied τῶν ἀγγέλων entschieden davon ab, indem die Vorstellung von einer leiblichen Organisation der Engel dem Begriffe rein geistiger Wesen, als welche sie das N. T. charakterisirt (vergl. Hebr. 1, 14) [1]), widerstreitet. Da die γλ. τῶν ἀγγέλων von den γλ. τῶν ἀνθρώπων unterschieden werden, die Engel aber nach der biblischen Darstellung mit den Menschen immer in Menschensprachen reden, so müssen mit den erstern solche Sprachen gemeint sein, deren sich die Engel in ihrem überirdischen Aufenthalte, und im Verkehre mit Gott und untereinander, bedienen, aber wahre wirkliche Sprachen, gemäß der jüdischen Vorstellung von diesen Wesen, nach welcher es unter ihnen wie bei den Menschen, eine Mannigfaltigkeit von Sprachen gibt [2]). Sind nun die γλ. τῶν ἀγγέλ. als Sprache gedacht, welche die Engel in ihren Verhältnissen gebrauchen und zwar als wahre wirkliche Sprachen, so können im Sinne des Ap. die γλ. τῶν ἀνθρώπ. nur die gewöhnlichen Menschensprachen, die historischen Völkersprachen sein. Es wurde aber schon oben bemerkt, daß die Glossolalie hier hyperbolisch gesteigert werde, wie aus dem hyperbolischen Begriffe des V. 2

[1]) Die ältern griechischen Väter, welche den Engeln einen Körper, jedoch einen verklärten, ätherischen, beilegen, wie Justin, Athenagoras, Clemens von Alex., Irenäus u. A., sind darin von der platonischen Philosophie und von dem alexandrinischen Neuplatonismus abhängig; vergl. Rampf, der Brief Judä, Sulzbach 1854. S. 292 ff.

[2]) In der apokryphischen Ascensio Jesajae sagt Jesaias 8, 19, 20 von den Geistern des sechsten Himmels: Sed non erat vox horum, sicut vox eorum, qui in quinque coelis angeli; nec sermo erat, sicut sermo eorum; at alia vox erat illic. Dazu Bava Bathra fol. 138, 8: Rabban Jochanan Ben Zaccai non omisit sermonem (vel colloquium) daemonum, palmarum et angelorum (שיחת שדים ושיחת דקלים ושיחת מלאכי השרת), quin didicerit.

coordinirten Glaubens und auch aus der Ausdehnung der damit zusammengestellten Prophetie klar erhellt. Es macht jedoch nicht schon das erste Glied, für sich genommen, eine hyperbolische Steigerung, eine Steigerung der Gabe zu einem Grade, welcher in der Wirklichkeit nicht vorkäme, denn in diesem Falle müßten die γλῶσσαι τῶν ἀνθρώπων zu den vorher und nachher genannten γλῶσσαι einen Gegensatz bilden, was nicht möglich ist, da, welchen Sinn man auch mit den letztern verbinden wollte, es doch immer γλῶσσ. der Menschen wären. Die γλῶσσ. τῶν ἀνθρώπ. sind vielmehr ganz identisch mit den letztern und wenn das λαλεῖν γλώσσ. überall die thatsächliche Erscheinung des Charisma bezeichnet, so muß dies also auch von dem λαλ. ταῖς γλώσσ. τῶν ἀνθρώπ. gelten, und hiernach wird die historische Glossolalie als ein Reden in Völkersprachen bestimmt. Die hyperbolische Steigerung besteht jetzt darin, daß die Sprachen aller intelligenten Wesen zusammengefaßt sind, oder sie liegt, wenn die Redeglieder auseinander gehalten werden, in dem zweiten, ταῖς γλ. τῶν ἀγγέλων, und man kann den Gedanken genauer so ausdrücken: οὐ μόνον ταῖς γλώσσαις τῶν ἀνθρώπων, ἀλλὰ καὶ ταῖς τῶν ἀγγέλων.

Weiter ist es für die traditionelle Auffassung bestätigend, wenn Paulus 14, 21 die jesaianische Stelle 28, 1 f. auf die Glossolalie anwendet. Dieselbe lautet im hebräischen Original: כִּי בְּלַעֲגֵי שָׂפָה וּבְלָשׁוֹן אַחֶרֶת יְדַבֵּר אֶל־הָעָם הַזֶּה .... וְלֹא אָבוּא שְׁמוֹעַ — was die LXX übertragen, διὰ φαυλισμὸν χειλέων, διὰ γλώσσης ἑτέρας, ὅτι λαλήσουσι τῷ λαῷ τούτῳ ... καὶ οὐκ ἠθέλησαν ἀκούειν, — der Apostel aber mit Umstellung der ersten Redeglieder und freier Behandlung des letzten Satzes, der jedoch für unsern Zweck nicht in Betracht kommt: ὅτι ἐν ἑτερογλώσσοις καὶ ἐν χείλεσιν ἑτέροις λαλσήω τῷ λαῷ τούτῳ, καὶ οὐδ' οὕτως εἰσακούσονταί μου, λέγει κύριος. In diesem prophetischen Ausspruche ist nach dem Sinne des Originals unstreitig von einem Sprechen in fremder Sprache die Rede. Zwar ist לָשׁוֹן neben שָׂפָה mit Zunge zu übersetzen, aber es verbindet sich damit der metonymische Begriff von Sprache, denn בְּלָשׁוֹן אַחֶרֶת ist gleichbedeu-

tend mit בְּלַעֲגֵי שָׂפָה, wo לַעַג heißt: in einer unverständlichen, barbarischen Sprache reden, vergl. Jes. 33, 19 und das verwandte לָעַז, Ps. 114, 1. מֵעַם לֹעֵז LXX. ἐκ λαοῦ βαρβάρου. Der Prophet kündigt den Juden ein Strafgericht an, das Gott durch barbarische Völker ausführen werde; die fremde Sprache, in der er zu den Juden sprechen will, ist die Sprache dieser fremden Völker, die ihm als Straforgane dienen sollen, und der Gedanke ist: daß er sie solchen unterwerfen, dieselben über die Juden herrschen lassen werde. Der Ap. nimmt die Vorstellung von einem Strafgerichte nicht auf, denn in der Folgerung V. 22 ist σημεῖον nicht ein Strafzeichen, sondern ein Wunderzeichen überhaupt, er hält sich aber im Uebrigen genau an den unmittelbaren Sinn des Originals; in dem Compos. ἑτερογλώσσ., das als mascul. oder als neutr. = ἑτέραις γλώσσαις genommen werden kann, hat nemlich γλῶσσα nach dem gewöhnlichen Sprachgebrauche die Bedeutung von Sprache [1]), und die Fremdensprache will er auch dadurch hervorheben, daß er im andern Redegliede ἑτερ. wieder anbringt. Mit dieser Uebersetzung und Deutung der Stelle versteht er sie nun als eine typische Hinweisung auf die Glossolalie oder als eine unmittelbare Beschreibung derselben, und daraus muß mit Nothwendigkeit gefolgert werden, daß er dieselbe als ein Sprechen in fremden Sprachen gekannt habe, und daß die betreffenden Ausdrücke und Formeln bei ihm überall in diesem Sinne zu nehmen sind [2]).

Diese Argumentation für die traditionelle Erklärung des paulinischen Abschnittes wird noch indirect durch die Schwierigkeiten unterstützt, welche sich eben hier gegen die Annahme der den fremden Sprachen substituirten Erscheinungen erheben. Inwieweit man solche Auffassungen auch Apg. 2 exegetisch durchführen will, so bedürfen sie, wie schon bemerkt, vermöge des klaren, unzweifelhaften Sinnes des lukanischen Berichtes keiner Beleuchtung.

[1]) S. die Belege bei Wetstein ad h. l.

[2]) Vergl. Engelmann, von den Charismen im Allgemeinen und von dem Sprachencharisma im Besondern. Regensb. 1848. 264 ff.

Ein Theil der neuern Ausleger nimmt hier von γλῶσσα überall die Bedeutung Zunge im eigentlichen Sinne von Sprachorgan statt Sprache auf, und λαλ. γλώσσ., mit der Zunge reden, soll nun entweder ein exaltirtes Ausstoßen unarticulirter Töne und Laute, ein bloßes Lallen und Stammeln sein [1]; — oder ein lautes Reden in unzusammenhängenden Exklamationen, Hallelujarufen und Frohlocken, ein jauchzendes Anstimmen neuer Weisen oder Melodien zur Verherrlichung Gottes und Christi in regellos dahinströmenden Jubeltönen und dergl. [2]; — oder aber umgekehrt ein Beten in leisen, kaum vernehmbaren Worten und Tönen, ein geheimnißvolles Lispeln und Murmeln [3]). Es hat jedoch γλῶσσα jene Bedeutung einzig 14, 9, wo die Präposit. διά nebst der Vergleichung mit musikalischen Instrumenten klar genug auf die Zunge als Sprachorgan führt und eine andere Erklärung unmöglich macht, während dagegen an allen andern Stellen unseres Abschnittes die Unanwendbarkeit der betreffenden Bedeutung ebenso klar in die Augen fällt. Wie dies bereits in Beziehung auf die Verbindungen ἑρμηνεία γλωσσῶν, γλῶσσαι τῶν ἀγγέλων, und die Formel γλώσσαις λαλεῖν, inwieferne sie mit dem Singul. des

---

[1]) Bardili Significatus primitivus vocis προφήτης, ex Platone erutus, cum novo tentamine interpretandi 1 Cor. XIV. Götting 1786. Eichhorn Allg. Bibl. I. S. 91 ff. S. 775 ff. II. S. 757 ff. III. S. 322 f. Einleitung ins N. T. III. S. 123 ff. Bertholdt Einltg. in das A und N. T. VI. S. 3325 ff. Gfrörer a. a. O. Baur, in der Tüb. Zeitschr. für Theol. 1830 H. 2 S. 99 ff., dem jedoch hier γλῶσσ. nicht die gewöhnliche menschliche Zunge ist, sondern „die Zunge des Geistes, ein höheres Organ, vermittelst dessen der Geist sich ausspricht.“ Später hat Baur die Bleek'sche Ansicht (siehe unten) mit seiner frühern verbunden, Studd. und Krit. 1838. Hft. 3 S. 618 ff.

[2]) Dav. Schulz, H. A. W. Meyer und Steudel a. a. O; im Wesentlichen so auch Neander, Zeller und Olshausen a. a. O., Kunze in den theol. Mitarbeiten 1840. S. 119 ff. Hilgenfeld a. a. O.

[3]) Wieseler a. a. O. Jäger Erklärung der beiden Briefe des Apostel Paulus nach Kor. Tüb. 1838. S. 164 ff. hält es für ein ganz lautloses unhörbares Gebet in der Tiefe des Herzens.

Subjects gebraucht wird, hervorgehoben wurde, so eignet sie sich auch nicht für die Formeln γένη γλωσσῶν, γλῶσσαν ἔχειν, für die Coordination von γλῶσσα und γλῶσσαι mit προφητεία, προφητεῖαι, γνῶσις, ψαλμός, διδαχή, ἀποκάλυψις 13, 1. 2. 8. 14, 26, und für die von den γλῶσσ. 14, 22 angegebene Bestimmung εἰς σημεῖον, zu einem Wunderzeichen zu dienen. Was sodann die angeführten, auf falscher Grundlage beruhenden Auffassungen von der Aeußerung der Glossolalie betrifft, so widerstreitet der ersten, daß nicht nur die Korinther, sondern auch Paulus selbst das Glossenreden als eine Gabe oder Wirkung des heiligen Geistes betrachten; hätten auch die erstern in Folge eines durch Parteileidenschaften getrübten Urtheils eine derartige Erscheinung, die sich bei den Quäkern, Mystikern und Schwärmern findet, für eine Bethätigung des göttlichen Geistes halten können, so wäre dies doch nicht von dem Apostel selbst denkbar, dem eine so niedrige Vorstellung von dem göttlichen Wirken nicht zugeschrieben werden kann. Fassen wir aber weiter die überschwengliche Erhebung der Glossolalie bei den damit begabten korinthischen Christen ins Auge, und anderseits bei den Nichtbegabten, die grämliche, mißgönnende, neidische Unzufriedenheit, so stellt sich dies den aufgezählten Auffassungen insgesammt entgegen, da die angenommenen Erscheinungen so beschaffen sind, daß Jeder sie willkürlich hätte nachbilden können, ohne dazu einer höhern Ausstattung zu bedürfen. Mit den mittlern Vorstellungen ist ferner unvereinbar, wenn Paulus die Glossolalie als völlig unverständlich bezeichnet, denn solche Herzensergießungen würden doch im Allgemeinen oder bis auf einen gewissen Grad verständlich gewesen sein. Der letzten Auffassung, welche in den Worten οὐδεὶς ἀκούει 14, 2 eine Stütze sucht, wo aber ἀκούειν nicht schlechtweg hören, sondern vernehmen im Sinne von verstehen heißt, (vergl. V. 16 und Marc. 4, 33) — dieser Auffassung stehen endlich noch die Vergleichungen der Glossolalie mit laut tönenden Instrumenten 14, 7 f. entgegen, welche unzweifelhaft auf eine laute Aeußerung der Gabe führen, und nicht minder das nach 14, 3 über die Glossenredner, wenn mehrere zur gleichen Zeit und ohne Dolmetschung in einer Versammlung sich vernehmen

ließen, bei Idioten und Nichtchristen zu erwartende Urtheil, daß sie μαινόμενοι, rasend seien.

Von anderer Seite hält man sich an die gelehrte Kunstsprache der alten Grammatiker, nach welcher mit γλῶσσαι theils veraltete, aus dem gewöhnlichen Gebrauche verschwundene Ausdrücke bezeichnet werden [1]), theils Idiotismen und Provinzialismen, die nur in bestimmten Gegenden üblich und bekannt sind [2]), und hinwiederum auch alle Classen von Wörtern, die vom gemeinen Sprachgebrauche abweichen, ohne Rücksicht auf ihren Ursprung [3]), — Ausdrücke, deren sich die Dichter und begeisterten Redner bedienen, welche der rhetorischen und poetischen Diction angehören [4]), worunter die zwei ersten Classen mitbegriffen werden. Hiernach soll unser γλώσσ. λαλεῖν von begeisterten Vorträgen zu verstehen sein, denen solche ungewöhnliche, alterthümliche, provinzielle, poetische Ausdrücke eingemischt waren [5]). Es muß aber von vornherein als höchst unwahrscheinlich gelten, daß die Christen für eine Erscheinung, die doch ganz ihrem eigenen Boden erwachsen, aus einem ganz fremden Gebiete die Benennung entnommen haben sollten. Auch wird wohl Niemand in dem Gebrauche von archaistischen, dunklen und hochpoetischen Ausdrücken ohne weiteres ein charakteristisches Merkmal außerordentlicher Geistesbegabung finden können, und einen so ausnehmenden Werth darauf legen, wie die Korinther die Glossolalie taxirten. Und ein mit solchen Ausdrücken und Redensarten ausgeschmückter Vortrag wäre den Hörenden auch wieder nicht absolut unverständlich gewesen, er würde ihnen nur in einzelnen Stellen, aber nicht nach dem ganzen Inhalte unklar geblieben sein. Endlich ist von selbst einleuchtend, daß diese Auffassung sprachlich nur möglich wäre, wenn überall die Plural-

---

[1]) Galen. Exeges. glossar. Hippocrat. prooem.

[2]) Aristotel. de art. poet. c. 21. §. 4—6. c. 22. §. 3. 4.

[3]) Quinctilian. Instit. orat. I. 8. Schol. bei Wetstein. ad Dionys. γλώσσας, φωνὰς ἀρχαίους καὶ ἀποξενισμένας ἢ ἐπιχωριαζούσας.

[4]) Pollux Onomast. II. 4. ἀλλὰ καὶ τὰς ποιητικὰς φωνὰς γλώττας ἐκάλουν, ὡς Ἀριστοφάνης.

[5]) Bleek a. a. O.

form γλώσσαις λαλεῖν beibehalten wäre, daß sie dagegen durch die Singularform γλώσσῃ λαλ., womit die Formel γλῶσσαν ἔχειν zu combiniren ist, allein schon entschieden abgewiesen wird.

Mit Beibehaltung des Begriffes von Sprachen in γλῶσσα wird ferner die Glossolalie in den Gebrauch einer solchen Sprache gesetzt, welche die Elemente (τὰ στοιχεῖα) oder Rudimente der verschiedensten historischen Sprachen befaßt, einer Art Elementar- oder Ursprache, aus der dann jeder Zuhörer seine eigene Sprache herausgehört hätte [1]), — was mit der oben erwähnten Auffassung des Pfingstereignisses als Hörwunder Aehnlichkeit hat. Allein eine Sprache, die sich zu allen historischen wie ihre gemeinsame Muttersprache verhalten, und doch wieder den bestimmten Eindruck von diesen machen sollte, ist völlig undenkbar; es würde eine generelle Ursprache wenigstens für das Ohr nicht die mindeste Aehnlichkeit mit den einzelnen historischen Sprachen der verschiedenen Sprachstämme verrathen. Dies scheint auch der Urheber dieser Hypothese selbst gefühlt zu haben, indem er im Verlaufe seiner Ausführung den Ausdruck Elementar- oder Ursprache mit dem ganz heterogenen Mischsprache vertauscht. Aber sei es eine Ursprache oder Mischsprache: sie müßte, da sie auch den Pfingstbericht der Acten erklären soll, nach welchem die fremden Festbesucher aus allen Nationen den Inhalt der Geistesreden verstehen, nicht blos Laut- und Wortanklänge von den historischen Sprachen enthalten haben, sondern vielmehr gemein verständlich gewesen sein, was die paulinische Charakteristik der Glossolalie entschieden abweist. Und wenn sich zwar die Pluralformen γλῶσσαι, γένη γλωσσῶν, γλώσσαις λαλεῖν, als Bezeichnungen vom Standpuncte der Hörenden aus erklären würden, so eignet sich doch dazu nicht die artikellose Singularformel γλώσσῃ λαλ.; wäre das, was gesprochen wurde, immer Eine Sprache gewesen, so müßte γλώσσῃ nothwendig den bestimmten Artikel vor sich haben, ohne welchen eben der Singul. neben γλῶσσαι, γλωσσῶν, γλώσσαις, irgend eine von den im Plur. zusammengefaßten einzelnen Sprachen bezeichnet, und nicht von einer allgemeinen,

---

[1]) Billroth a. a. O.

diese in sich begreifenden Sprache gedeutet werden kann. Auf eine weitere Ansicht, welche die korinthische Glossolalie in den γλώσσ. τῶν ἀγγέλων 1 Kor. 13, 1 findet, und nach dieser Bezeichnung sie zu einer absolut neuen, zu einer solchen Sprache macht, welche mit den historischen Sprachen keinerlei genetische und materielle Verwandtschaft, sondern nur darin eine Analogie gehabt haben soll, daß sie (nach dem jüdischen Begriffe der himmlischen Engelssprachen) eine wahrhafte, organische Sprache gewesen sein soll [1]), — auf diese Vorstellung von der korinthischen Glossolalie wurde bereits S. 15 Bezug genommen, und aus den dort und S. 28 f. gepflogenen Erörterungen mag zur Genüge erhellen, daß sie in den angeführten paulinischen Stellen nicht den mindesten Haltpunct hat.

Fassen wir nun die seitherigen Ausführungen im Ueberblicke zusammen, so kann hiernach ein Zweifel an der Uebereinstimmung der paulinischen Vorstellung von der Glossolalie mit der lucanischen Darstellung in Ansehung ihrer Aeußerungsweise nicht mehr als berechtigt erscheinen. Während eine genaue Prüfung der betreffenden Stellen des paulinischen Abschnittes der Bestreitung ihre Unterlage entzogen hat, so wird die Uebereinstimmung durch directe und indirecte Beweisgründe zur Genüge bestätigt und befestigt. Es drängt sich als ein unbeweisbares exegetisches Ergebniß auf, daß die Glossolalie nach der Darstellung des Apostel Paulus gerade so wie nach jener des Lukas wahre Sprachengabe ist, die Gabe, in wirklichen, historischen Sprachen, in fremden Völkersprachen zu sprechen. Und da Paulus die Glossolalie unzweifelhaft aus eigener Wahrnehmung kannte, sogar auch selbst damit ausgestattet war (1 Kor. 14, 18 f.), so ist seine Darstellung für das Thatsächliche ihrer Erscheinung entscheidend, und es wird so durch dieselbe auch die geschichtliche Treue des lukanischen Berichtes erwiesen.

---

1) Rossteuscher a. a. O. Aehnlich de Wette, welcher a. a. O. das Irving'sche Zungenreden (nach dem Berichte Hohl's, Bruchstücke aus dem Leben und den Schriften Ed. Irwings. St. Gall. 1839. S. 149) in Vergleichung zieht.

Die Bestimmung oder der Zweck der Glossolalie wurde nur erst beiläufig berührt, und es ist also noch übrig, das Charisma der Sprachen von dieser Seite näher zu beleuchten.

Viele Väter und ältere Theologen sehen in der charismatischen Sprachengabe eine Ausstattung zur auswärtigen Verkündigung des Evangeliums unter fremden Völkern, wozu sie den Aposteln und ihren Schülern verliehen worden sei, — eine Ansicht, welche im N. T. so wenig begründet ist, daß sie vielmehr entschieden als unrichtig abgewiesen wird. Diese Gabe ward nemlich sowohl nach Lukas als auch nach Paulus nicht ausschließlich den Aposteln und Solchen zu Theil, welche sonst noch dazu berufen waren, das Evangelium unter fremden Völkern zu verbreiten; die Apostelgeschichte läßt 2, 4 ff. am Pfingstfeste ausdrücklich alle versammelte Gläubige aus den Juden in fremden Sprachen sprechen, ebenso 10, 40 ff. alle gläubige Heiden, welche im Hause des Cornelius versammelt waren, und in dem paulinischen Abschnitte finden wir das Charisma bei Gliedern einer örtlichen Gemeinde, die ebensowenig als jene bekehrten Heiden den Beruf zur auswärtigen Predigt hatten, welche die Gabe in ihren heimatlichen Versammlungen in Anwendung bringen, und darüber, nicht in Beziehung auf auswärtige Missionsthätigkeit, Anweisungen erhalten. Es sind auch die Glossenreden nach Lukas und Paulus ihrem Inhalte nach nicht evangelische Vorträge in dem Sinne, daß sie sich über evangelische Geschichte, oder wie die διδασκαλία über die Lehre des Christenthums im Besondern und ausführlich verbreitet hätten; sie sind Gebetsvorträge, die Preis und Dank gegen Gott enthalten, die sich allerdings auch auf das Erlösungswerk und sogar vorzugsweise darauf beziehen, aber dieses nur zum Gegenstande und Grunde der Lobpreisung nehmen, und nicht in der Form des Unterrichtes oder lehrhaft behandeln. Die fragliche Bestimmung der Glossolalie ist ferner mit dem Geisteszustande, in welchem sich die Glossenredner während ihrer Vorträge befanden, ganz unvereinbar, denn die evangelische Predigt, welche sich genau nach den verschiedenen und wechselnden Bedürfnissen der Hörenden richten mußte, erforderte bei den Sprechenden vollkommene Freithätigkeit.

Weiter erscheint diese Gabe im N. T. nicht als ein habituelles Vermögen, von welchem willkürlich und zu jeder Zeit Gebrauch gemacht werden kann, sondern analog mit der apokalyptischen Prophetie (vergl. 1 Kor. 14, 30) als eine momentane, vorübergehende Geisteswirkung. Man müßte auch, wenn die Sprachengabe der auswärtigen Missionsthätigkeit dienen sollte, nothwendig voraussetzen, daß damit immer zugleich das Vermögen verbunden war, die fremden Sprachen bei Andern zu verstehen, denn ohne dieses Vermögen würde jenem Zwecke doch nicht genügt worden sein; nun stellt sich aber das Datum entgegen, daß Barnabas und Paulus nach Apg. 14, 11 vergl. V. 14 die Lykaonier nicht verstanden, als sie von diesen als Götter, Zeus und Hermes, begrüßt wurden. Ingleichen widerstreitet der betreffenden Ansicht die durch die Ueberlieferung bezeugte Thatsache, daß die Apostel bei ihrer auswärtigen Wirksamkeit zuweilen Hermeneuten gebrauchten wie, z. B. Petrus den Marcus [1]), wobei nicht an eine erklärende Auseinandersetzung ihrer Vorträge, sondern nur an Dolmetschung gedacht werden kann [2]).

Aber ebensoweit oder noch mehr verbreitet ist bei den Vätern die symbolische Betrachtungsweise von der Sprachengabe: daß durch dieselbe die universelle Bestimmung des Christenthums oder der christlichen Kirche für alle Völker des Erdkreises angedeutet und bestätigt werde. Diese Auffassung ist, wie schon oben anerkannt wurde, dem lukanischen Pfingstberichte vollkommen angemessen und liegt ganz im Sinne des Referenten. Auch erscheint es in der Denkungsart der Juden und Heiden hinlänglich motivirt,

[1]) Papias bei Euseb. H. E. III. 39. Iren adv. Haeres. III. 1 bei Euseb. H. E. v. 8. Tertull. adv. Marcion. IV. 5. Hieronym. ep. 150 ad Hedib. c. 11 — vergl. Clem. Alex. Strom. VII. 17.

[2]) Dies wird bei Papias a. a. O. evident, wenn man mit seiner Nachricht über Marcus die sogleich darauf folgende über Matthäus vergleicht: *Ματθαῖος μὲν οὖν Ἑβραΐδι διαλέκτῳ τὰ λόγια συνεγράψατο· ἡρμήνευσε δ' αὐτὰ ὡς ἠδύνατο ἕκαστος*; dem Verb. *ἡρμήνευσε*, das in seinem Contexte nothwendig von der sprachlichen Deutung oder Uebertragung verstanden werden muß, entspricht offenbar der von Marcus gebrauchte Ausdruck *ἑρμηνευτής*, der ihn also als Dolmetscher bezeichnet.

wenn der Universalismus des Christenthums durch eine so außerordentliche Belehrung bestätigt wird. Die particularistischen Messiasvorstellungen des damaligen Judenthums sind zu bekannt, als daß es darüber einer weitern Ausführung bedürfte, und wenn wir daneben die verschiedenen Culte der Heiden mit ihren besondern Gottheiten für einzelne Völker, Städte und Länder, in Betracht ziehen, so muß erhellen, daß es auch diesen wie den Juden schwer fallen mußte, sich zur Idee einer Universalreligion, einer alle Nationen umfassenden Kirche unter Einem Gott und Einem Herrn, zu erheben. Es war also beiderseits eine außerordentliche Belehrung erforderlich, und sie konnte in keiner Weise klarer und kräftiger gegeben werden, als wenn das neue Princip des Christenthums, das die innerliche Einigung aller Nationen bewirken sollte, in den verschiedensten Völkersprachen sich thatsächlich offenbarte. Der Apostel Paulus läßt in seiner Abhandlung über die Geistesgaben diese Vorstellung von den Sprachencharisma zwar nicht hervortreten, aber wenn sie dem Lukas, einem vertrauten Schüler Pauli, der sich an dessen Seite gebildet und entwickelt hat, und sonst in allen Stücken eine genaue Lehrübereinstimmung bekundet, unstreitig eigen ist, so wird man gleichwohl nicht zweifeln können, daß sie ihm ebenfalls zuzuschreiben sei. Den Apostel beschäftigen dort, wie wiederholt bemerkt, die Bedürfnisse der Mitglieder einer schon bestehenden örtlichen Gemeinde, wonach er keine Veranlassung hatte, die betreffende allgemeine Idee hervorzuheben, sondern sich darauf angewiesen sah, die Gabe in Beziehung auf den Erbauungszweck zu beurtheilen und ihre Anwendung zu ordnen. Wenn er nun der Glossolalie unter der Bedingung, daß die Vorträge gedeutet werden, die Wirkung der Erbauung der Gemeinde zuschreibt, und sie sonst auch zur Privaterbauung für geeignet hält, so wird damit nicht eine specifische Bestimmung dieser Gabe ausgesprochen, da sowohl die öffentliche als Privaterbauung auch durch andere Gaben und Mittel, und noch erfolgreicher gefördert wird. Indem aber eine christliche Gemeinde, während sie selbst auferbaut und befestigt wird, in der Mitte von Nichtchristen zugleich eine Pflanzschule für Christenthum werden und aus der Zahl von jenen neuen Zuwachs erhalten sollte,

so nimmt Paulus in seinen Belehrungen über die Geistesgaben und ihren Gebrauch auch Rücksicht auf solche Ungläubige, die sich etwa beim Gemeindegottesdienste einfinden würden. Im Hinblicke auf diese sagt er 14, 22: αἱ γλῶσσαι εἰς σημεῖον εἰσὶν, οὐ τοῖς πιστεύουσιν, ἀλλὰ τοῖς ἀπίστοις, — eine Stelle, welche mannigfache Auffassungen gefunden hat. Es können aber die Dative τοῖς πιστεύουσιν, τοῖς ἀπίστοις, keine dat. commodi sein: „Die Glossen seien ein Zeichen nicht für Gläubige, nemlich ihnen zur Belehrung und Erbauung zu dienen, sondern für Ungläubige, um ihre Bekehrung zu bewirken," — denn V. 22 schließt sich mit ὥστε unmittelbar an die letzten Worte des V. 21 vorausgehenden Citats, welches der Apostel auf die Glossen bezieht, als Folgerung an, und es steht solcher Deutung sofort auch V. 23 entgegen, wo die Wirkungslosigkeit der Glossen bei den Nichtchristen bezüglich der Bekehrung in einem concreten Falle vorgeführt wird. Aber ebensowenig ist statthaft, darin (mit der unrichtigen Erklärung von σημεῖον im Sinne von Strafzeichen oder Schreckzeichen) dat. incommodi anzunehmen, denn diesen Dativen entsprechen jene im andern Versgliede: ἡ δὲ προφητεία οὐ τοῖς ἀπίστιος, ἀλλὰ τοῖς πιστεύουσιν, wo diese Deutung schlechthin unmöglich ist, vrgl. V. 24 f. Es bleibt nur übrig, sie vom Erfolge zu verstehen, was auch für das zweite Versglied und zum ganzen Contexte vollkommen paßt, und der Sinn ist nun: „die Glossen sind ein Zeichen das Solche hören, die dabei ungläubig bleiben, welches die Hörenden nicht gläubig macht, sondern ungläubig läßt." Dies ist jedoch nicht absolut und allgemein zu nehmen, denn wenn er die Glossen als ein σημειον charakterisirt, wonach sie das Walten einer höhern Kraft offenbaren, so müssen sie doch auch unter bestimmten Umständen, oder da, wo nicht ein besonderes Hinderniß eintritt, eine Anregung zur Bekehrung oder Annahme des christlichen Glaubens geben können und solche wirklich gegeben haben. Aus V. 23 erhellt, daß er der Glossolalie diese Wirkung nur im Falle der mißbräuchlichen Anwendung, wie sie in Korinth vorkam, abspricht, in dem Falle nemlich, daß in einer gottesdienstlichen Versammlung Mehrere oder eine große Zahl gleichzeitig in Glossen sprechen. Aber auch

die Anregung zum Glauben ist wieder nicht eine singuläre Wirkung der Glossolalie, und so bleibt ihr als specifischer Zweck: eine symbolische Belehrung über den Universalismus des Christenthums zu sein. Daraus erklärt sich nun auch das Aufhören der Sprachgabe im nachapostolischen Zeitalter sehr natürlich, denn nachdem einmal das Christenthum sich im Morgen- und Abendlande weithin verbreitet und unter den verschiedensten Völkern und Stämmen sich befestigt hatte, so war eine solche Belehrung und Bestätigung von einer allgemeinen Bestimmung nicht mehr Bedürfniß. Betrachten wir diese symbolische Offenbarung der götlichen Idee des Universalismus zugleich unter dem Gesichtspuncte einer symbolischen Prophetie, so erschien diese jetzt so weit erfüllt, daß durch die Thatsachen selbst ihre vollständige Realisirung gewährleistet war.

Dr. und Prof. A. Maier
in Freiburg.

9.

Die Rechtsphilosophie in der Universitas scientiarum und für den Theologen.

Vorbemerkung. Der nachfolgende Aufsatz bezweckt zwischen den Extremen eines ausschließlich auf sich selbst gestellten Philosophirens und der unbedingten Philosophie-Feindschaft im Interesse der Wissenschaft und ihrer Mutter, der heil. Kirche, welche weder jemals in ihrem eigenen Schooße die Philosophie unterdrücken wollte, noch ihrer im geistigen Kampfe mit den verkehrten Richtungen der Außenstehenden entrathen kann, die gute Sache der christlichen Speculation auch am rechtsphilosophischen Gebiete zu vertreten. Er wurde schon um Weihnacht 1854 geschrieben, durch Umstände aber, über die man nicht gebieten konnte, bis jetzt zurück behalten. Seither hat der auf die Ah. E. v. 25. Sept. 1855 gestützte Erlaß des Min. f. C. u. U. dto. 2. Oct. d. J. R. G. Z. 172. die in dem vorjährigen Erlaß v. 13. Sept. ausgesproche-

nen Principien zur Regelung der rechts- und staatswissenschaftlichen Studien entwickelt und ausgeführt. Die an diese Principien im nachfolgenden Aufsatze angeknüpften Erörterungen erhalten also durch den neuen Erlaß mehrseitig noch Licht und Bestätigung. Es erübrigt daher nur an den geeigneten Stellen durch Zusätze auf den letzteren aufmerksam zu machen. Hie und da durchschimmernde pia desideria sind wohl auch heute noch gestattet, da ja die Regelung jener Studien wie jedes lebendige Gesetz noch weiterer Entwicklung fähig ist.

Mit der kaiserlichen Entschließung vom 8. September 1854, deren Intentionen in dem Erlaß des Min. f. C. u. U. v. 18. Sept. d. J. näher ausgeführt wurden, begann für das Rechtsstudium in Oesterreich eine neue Aera. Es sind damit drei große Schritte vorwärts gethan worden zur Emancipation der Juristenfacultät von dem allerdings mehrfach bemerkbar gewesenen einseitigen Streben nach Erlangung juristischer Kunstfertigkeit und zur Erreichung wahrhaft wissenschaftlicher Bedeutung. Der Rechtsbeflissene muß in Zukunft den lebendigen Fluß der Geschichte befahren; er muß den unversiegbaren Quell positiver Rechtswissenschaft: das römische Recht, aufsuchen und durchforschen; er hat endlich die Wissenschaft des canonischen Rechtes und nicht mehr ausschließlich die landesüblichen Kirchengesetze zu studiren. Nicht nur die letzte Bestimmung, nein, auch der übrige Inhalt dieser Min. Verordnung erscheint hochwichtig für jeden Mann der Wissenschaft überhaupt und insbesondere für den Theologen und für die Kirche. Ist doch diese die einzig competente Richterin, ihr Dogma der unwandelbare Prüfstein, ihr ganzes Wesen der sicherste einzig verläßliche Regulator aller Philosophie!

Die Eingangs erwähnte Ah. Entschl. nimmt die Rechtsphilosophie aus den Gegenständen der theoretischen Staatsprüfung weg; wir können uns hier mit der Bemerkuug begnügen, daß unter gewissen später zu besprechenden Voraussetzungen für die Belassung derselben unter den Prüfungsmaterien keine Nothwendigkeit besteht; diese Prüfung soll nemlich über das Vorhandensein der zum Staats-

dienste unentbehrlichen rechts- und staatswissenschaftl. Vorbildung die Ueberzeugung verschaffen; legt der Candidat hinreichende Beweise seiner höheren, wissenschaftlichen Auffassung der Rechtsentwicklung und des Rechtsbestandes dar, so versteht es sich von selbst, daß er auch die derselben nothwendig vorhergehende oder von ihr doch unzertrennliche philosophische Bildung besitze. Aus besagter Verfügung geht also nichts weniger als eine Verwerfung der Rechtsphilosophie überhaupt hervor. Im Gegentheil besagt die darauf begründete Min. Verordnung ausdrücklich: „daß die wissenschaftliche Pflege" (welcher die nur zu Prüfungszwecken zeitweise unternommene bei philosophischen Disciplinen doppelt werthlose Pflege entgegensteht): „der Rechtsphilosophie darum nicht minder wünschenswerth sei." Wenn so viele Personen diese Verordnungen dennoch mißverstehen, und die Einen mit Freude, die Anderen mit Trauer die Rechtsphilosophie aus den österreichischen Hallen der Wissenschaft hinausgedrängt oder doch bis zur Nothwendigkeit frei eigenen Austrittes zurückgesetzt glauben, so haben dieser Auffassung die nicht ganz glücklichen Bemühungen derjenigen, welche sich berufen fühlten, Maßregeln von solcher Tragweite dem großen Publicum mundgerecht zu machen, gerade nicht entgegengewirkt. Oder kann man es dem einfachen Manne, der wenn gleich mit einer gewissen Vorliebe doch nur eine mehr oberflächliche Erinnerung an seine Studienzeit sich erhalten hat, verargen, wenn er jene Verdrängung als beabsichtigt annimmt, da er nicht das Originale der oft citirten Min. Verordnung, sondern z. B. nur den Auszug, welcher in Nr. 74 des Wiener Lloyd gestanden und den 1. Artikel hierüber in Nr. 75 ebendas. gelesen? Heißt es doch dort ausdrücklich und ohne erläuternde Worte: „daß alles Recht etwas Positives [1]) sei" und wird dort behauptet, daß „das Studium des Naturrechtes nur [2]) Jenen

[1]) Allerdings ist dem so; aber von welchem Standpuncte aus, womit eine Rechtsphilosophie ganz gut vereinbarlich, das wird weiter unten gesagt werden. Der Satz in seiner Nacktheit und an solchem Orte hingestellt, muß mißverstanden werden.

[2]) Die Stelle lautet aber in der That anders, nemlich zuerst allgemein: „deren (die Rechtsphilosophie) Pflege darum (weil nicht mehr Gegenstand

empfohlen wird, welche Neigung und Beruf zu ernsten philosophischen Studien haben." Nicht Jeder, der diesen ersten Artikel in Nr. 75 gelesen, dürfte Gelegenheit oder auch Lust gehabt haben, den dritten Artikel in Nr. 80 zu durchgehen, in welchem der Verfasser plötzlich wieder einlenket, und, als fühle er dort zu viel gesagt zu haben, zwar ganz richtig, aber in sonderbarem Contrast zum ersten Artikel bemerkt: „Wollen wir die Wissenschaft, das Recht befördern, so müssen wir vor Allem die Mutter aller Wissenschaften, das Centrum, den Ausgangs- und Endpunct aller geistigen Thätigkeit, die Philosophie pflegen und fördern." Nicht beruhigender konnte der Artikel: „die historische Rechtsschule in Oesterreich und ihre Gegner" in der Beilage d. A. Allg. Ztg. Nr. 33 vom 3. Februar 1855 wirken; die hier wiederholte Versicherung, daß „man die Rechtsphilosophie nicht vollkommen eliminirt wissen will," wird von der Betonung: „echte wahre wirkliche Philosophie" begleitet, womit, da nach einer solchen auch der Weiseste nur streben kann, wenig Hoffnung geboten wurde. Die Vertheidigung der alten Schule gegen allzuhitzige Angriffe Jenen überlassend, welche nebst der Pietät auch die volle Gemeinsamkeit der Anschauung dazu bewegt, möchten wir doch in derselben patriotischen Regung, welche uns die Reform der rechts- und wissenschaftl. Studien freudig begrüßen heißt, und im Interesse dieser selbst den Wunsch aussprechen, daß man im Eifer das Neue zu preisen nicht zu weit, nicht bis zur Mißachtung und Verwerfung des Guten, das auch am Alten war, gehe. (Zus.: Sehr beruhigend wirkte namentlich auch in dieser Hinsicht Herr Prof. Arndts schon in seiner Antrittsrede.)

---

der Staatsprüfung) nicht minder wünschenswerth sei," und dann kommt erst das Besondere: „daß aber denjenigen, welche Neigung rc. haben, empfohlen werde, sich dem Studium der Rechtsphilosophie dann zu widmen, wenn" rc. Daraus geht also hervor, daß man zunächst überhaupt, nicht minder, oder wie bisher die Pflege der Rechtsphilosophie von Seite der Rechtsbeflissenen wünsche, dabei aber insbesondere die sonst leicht zum Gegentheile geneigten Freunde ernster philosophischer Studien berathe, vorher noch positive Studien zu machen. Bei jenen, welche Rechtsphilosophie ohnehin nicht als Hauptsache, sondern nur der Totalität ihrer Studien wegen hören, schien eine solche Mahnung überflüssig.

Um nun einige Andeutung zu geben, in welcher Weise auch unsere erleuchteten Studienbehörden das Studium der Rechtsphilosophie zu befördern geneigt sein dürften (Zusatz: ja um zu zeigen in welchem Geiste sie dasselbe dermalen nach §§. 2. 4. 8. des E. v. Oct. 1855 wirklich betrieben wissen wollen), besonders aber um hinzuweisen, welche Bedeutung diese Disciplin nicht nur für den Gelehrten überhaupt, sondern selbst für den Theologen habe, sei es gestattet, vier Fragen hier in möglichster Kürze zu beantworten, und zwar Folgende:

1. Gibt es eine Rechtsphilosophie?

2. Wem und inwieweit ist das Studium derselben zu empfehlen?

3. Besitzen wir ein den Anforderungen der Wissenschaft und dem Bedürfniß deutscher Schulen völlig entsprechendes rechtsphilosophisches System?

4. Wie wäre ein solches etwa zu entwerfen?

Ad 1. Die Beantwortung der ersten Frage fällt mit jener auf die Frage um die Existenz der Philosophie überhaupt zusammen, und bei einiger Consequenz müssen die Verneiner von jener auch gegen diese an sich streiten. Denn versteht man unter Philosophie, um möglichst populär zu sprechen, die vernunftmäßige Untersuchung des Wesens der Welt nach allen ihren Beziehungen [1]) und betrachtet man das Recht auch nur ganz allgemein mit Moy als „die durch die menschliche Freiheit in Gemäßheit des göttlichen Willens hergestellte" (äußere) „Ordnung des menschlichen Lebens," oder mit Taparelli als das „unumstößliche vernunftmäßige Können," oder ähnlich mit C. Werner als „die der sittlichen Persönlichkeit im Verhalten zu anderen eingeräumte Befugniß zur freien sittlich-giltigen Selbstbethätigung [2])."

---

[1]) „Das Ziel der philosophischen Forschung ist die Einsicht in Wesen, Grund und Zusammenhang der Dinge." (C. Werner's „Grundlinien der Philosophie," Regensburg, Manz 1855. S. 2.)

[2]) B. E. v. Moy, „Grundlinien einer Philosophie des Rechtes," Wien, Meyer S. 9. — Taparelli: „Versuch eines auf Erfahrung gegründeten Naturrechtes" S. 141, und C. Werner's „System der christlichen Ethik," beide Regensburg, Manz. 1. Bd., S. 372.

immer kommt der Philosoph im Verlaufe seiner Weltbetrachtung auf die speculative Entwicklung jener Ordnung und dieser Befugniß. Allerdings ist das Recht schließlich ein positives und ewiges Institut, weil dem Willen Gottes angehörig; und darum vermag auch der Rechtsphilosoph kein Rechtsdogma zu erschaffen. Anders aber ist es mit der Entwicklung der Rechtsgesetze aus dem Sittengesetze, welches wieder seinerseits philosophisch erfaßt werden kann, auf Grund der speculativen Betrachtung des Menschen und der Welt in ihrer ewigen creatürlichen Abhängigkeit von Gott. Diese Erkenntniß, geschöpft mitttelst des „Selbstbewußtseins" bildet das Fundament christlicher Speculation, und stellt dieselbe zugleich auf den traditionellen Boden. Fürder kann die Betrachtung des Gesammtlebens in doppelter Richtung neben einander gehen nach der Autorität und in speculativer Weise; in allen Hauptfragen des Seins und schließlich am Ziele desselben muß die echte Philosophie zusammentreffen in Eins mit der geoffenbarten Religion. Darum auch verehrt die Philosophie jene große Weltweise der christlichen Vorzeit als ihre leuchtende Patronin, weil der Legende nach Engel ihren Leib auf den Sinai getragen, wie zum Zeichen der Eintracht der Philosophie mit dem göttlichen Gesetze! (Zusatz: Diese Auffassung hat der heil. Stuhl neuestens in der ewig denkwürdigen an den Herrn Erzbischof von Paris gegen den Univers ergangenen Entscheidung neuerdings als echt katholisch bezeichnet, indem es dort heißt: „Steht auch der Glaube über der Vernunft, so kann doch niemals zwischen beiden eine wahre Verschiedenheit, ein Zwiespalt sein; da beide aus Gott dem gütigsten und höchsten, der unabänderlichen Quelle der Wahrheit stammen, und sich wechselseitig unterstützen. (W. Kirchen. Z. Nr. 103. 1855.)

Daraus wolle ersehen werden, daß wir unter Rechtsphilosophie weit mehr als eine einfache Philosophie des positiven Rechtes verstehen, welche uns vielmehr ohne Entwicklung der Rechtsidee dem schrankenlosesten Subjectivismus anheimgegeben und am ersten zur leeren Phrasenmacherei zu führen scheint. Ebenso sei damit angedeutet, daß die Rechtsphilosophie keineswegs auf sich selbst gestellt werden dürfe, aber auch daß sie nothwendig ist zur Oekonomie der allgemeinen philosophischen Wis-

senschaft, die keine Lebensseite unbeachtet läßt. Sie hat Bedeutung und Werth nur an dem großen Sternenhimmel der Gesammtwissenschaft. Aber ungleich den einzelnen Gestirnen, die auch alleinstehend dem unbewaffneten Auge leicht sichtbar sind, während die der Milchstraße in Eins zusammen zu fließen scheinen, erlischt das Licht des auf sich selbst gestellten Wissenszweiges; es strahlt aber um so heller und dennoch als Besonderes im großen Reigen mit allen andern, der ohne ihn doch wieder unvollständig, kein philosophisches System, kein zusammenhängendes Ganzes philosophischer Erkenntnisse wäre.

Wenn nun der 1854er Erlaß den zu ernsten philosophischen Studien Geneigten empfiehlt, sich dem Studium der Rechtsphilosophie dann zu widmen, „wenn sie sich dafür durch den Besuch von Collegien über andere philosophische Doctrinen, insbesondere Moralphilosophie und Geschichte der Philosophie vorgebildet, und nachdem sie auch bereits eine positive Grundlage der Rechtsanschauung gewonnen haben," so liegt darin die richtige Würdigung einmal der Bedeutung der Rechtsphilosophie als für sich allein nicht lebensfähiges Reis am großen Baume der Philosophie überhaupt, andererseits aber die Anerkennung von der Nothwendigkeit, den Körper, dessen inneres Leben man studieren will, zuvor erst äußerlich kennen gelernt zu haben, keineswegs aber ein Zeichen, daß hierlandes gegen die Philosophie jene Abneigung herrsche, die wähnen ließe, man könne auf Universitäten der philosophischen Vorträge entrathen [1]).

Zusatz: Der Erlaß vom 2. October 1855 verpflichtet vielmehr (§. 4) die Rechtsbeflissenen „an der philosophischen Facultät

[1]) Die „Donau" berichtet in Beilage Nr. 27 zum Hauptblatte Nr. 101, J. 1855, daß ein solcher Grundsatz in Preußen praktisch durch Nichtbesetzung der vacanten philosophischen Lehrerstellen in Berlin, Breslau, Halle zur Ausführung gebracht werde. Das wäre dort, wo eine besondere Auffassung der „freien Forschung" nicht bis zu den letzten Consequenzen derselben sich fortreißen lassen will, begreiflich, nicht aber, wo eine katholische Tendenz auch katholische Philosophie findet, wenn sie nur will!

binnen der drei ersten Semester wenigstens: Ein Collegium über Philosophie und zwar über praktische Philosophie zu hören." Da dies absolut unpassend wäre, ohne vorher die metalogische, metaphysische Grundlage kennen gelernt zu haben, so liegt in dieser Verpflichtung auch die weitere, ein Collegium über „theoretische Philosophie" zu nehmen. — In §. 5 wird zwar (allerdings etwas unerwarteter Weise) die Rechtsphilosophie unter den Gegenständen der Universitäts- (nicht der Staats-) Prüfung nicht angeführt; hingegen bildet sie nach §. 8 einen Gegenstand der Rigorosen, womit bekannt wird: Niemand könne ohne rechtsphilosophische Bildung in jure doctus sein. Der Beisatz: „nemlich die bedeutendsten rechtsphilosophischen Systeme und deren historische Entwicklung" schwächt faktisch das Gewicht jener Aufnahme nicht ab; denn zur (wissenschaftlichen) Kenntniß der Systeme befähigt nur der Besitz eigener ausreichender philosophischer Grundsätze; das gedanken- und verständnißlose Memoriren der Meinungen Anderer hätte durchaus keinen Zweck! — Jedenfalls zeigt aber die a. h. E. v. 9. Dec. 1854 (R. G. Z. 315) womit u. A. auch eine ausführlichere Behandlung der philosophischen Propädeutik und deren Aufnahme unter die Gegenstände der Maturitätsprüfung angeordnet wird und die Ausführungs-Verordn. des Min. f. C. u. U. v. 10. Sept. 1855 (Gymn. Z. S. 834) sehr deutlich, daß man in Oesterreich auf philosophische Bildung großen Werth legt [1]).

Ad 2. Daß das Studium der Rechtsphilosophie dem Philosophen nöthig sei, versteht sich nach dem Gesagten von selbst. In der Philosophie gibt es kein anderes „Bis hieher und nicht weiter" als die Gränze des Lebens, und wenn der Denker hundertmal sich auf ein besonderes Gebiet beschränken will, das Leben bringt ihm in seine Studien stets neue Objecte, deren Erforschung er sich nicht entziehen kann.

Der Rechtsbeflissene wird nicht minder angewiesen wenigstens eine Encyclopädie, Grundlinien der Philosophie, zu studieren.

---

[1]) Siehe über diesen wichtigen Gegenstand die „Zeitschrift für die österr. Gymnasien" J. 1855. S. 122. 133. 160. 338. 348 u. d. ff.

Sagt ja selbst Puchta trotz seiner sonstigen Unklarheit über die Erfüllung der philosophischen Aufgabe, daß „die Jurisprudenz den Begriff des Rechtes nur von der Philosophie überkommen könne,“ und bezeichnet er es geradezu als „die wahre Aufgabe der Philosophie des Rechtes, dieses als Glied eines höheren Organismus zu betrachten.“ (Institutionen, 1. Bd. 97. u. ff. S.). Wenn aber in der That die Idee des dem Sittengesetze entsprechenden in ihm zwar liegenden aber nicht herausgebildeten Rechtes nur dem Philosophen klar wird, so muß der Jurist, will er nicht blos als Techniker den vorgefundenen Stoff auf das Risico einer den innersten ihm unbekannten Eigenschaften desselben zuwiderlaufenden Behandlung oder lediglich nach überkommener Lehre ohne Selbstständigkeit verarbeiten, beim Philosophen anfragend in die Schule gehen. Zudem zählt jede rechtsgeschichtliche Periode unter ihre Factoren zuoberst die rechtsphilosophische Anschauung der Zeit. Rechtsgeschichte und Geschichte der Philosophie bleiben im höhern Sinne stets unverständlich für den, der nicht weiß, was Philosophie, was Idee des Rechtes, philosophisches Recht ist?

Und nun zu den Theologen, nicht blos weil ihnen diese Blätter vornemlich gewidmet sind, nein, weil ihnen zumal heutzutage die Rechtsphilosophie besonders ersprießlich ist. Daß es das Studium des canonischen Rechtes befördere, ergibt sich aus dem Oben für die Juristen Gesagten und zwar um so mehr, je inniger dieses mit dem Sittengesetze zusammenhängt. Letzteres führt aber von selbst auf das ewige und sofort auch auf das zeitliche Recht. Unversehens finden wir uns damit schon auf dem Puncte angelangt, von welchem aus dem Theologen die Rechtsphilosophie empfohlen wird. Er, bestimmt unter den von Gott aufgestellten Vätern der Sitte zu stehen, er ganz zuvörderst muß wissen, wo und wie sich das Rechts- aus dem Sittengesetze entwickelt, selbstständig macht und mit ihm zusammenhängt; er muß wissen, wo der Beruf der Kirche dem des Staates, der Rechtsgewalt die Hand reicht; über die eigene Verpflichtung und über die Gränze von Staat und Kirche gibt ihm nicht nur die Moral, nein auch das Recht den Aufschluß; wird ihm jene ebenso traditionell als philosophisch gelehrt, warum

und wie will man die Ethik alsbald bei Betretung des Rechtsgebietes abschließen oder vielmehr unvollendet lehren? Wenn daher der hochwürdigste Episcopat ausdrücklich erklärt [1]), für das philosophische Studium der Theologen Sorge tragen zu wollen, so wird Er ihnen nicht eine Dreiviertel-Philosophie geben und es darauf ankommen lassen wollen, daß sie in dem in der Zeit liegenden steten geistigen Kampfe den stets mit allen Künsten des Verstandes gerüsteten und angreifenden Gegnern keine anderen Waffen und Gegenbeweise vorhalten können, als solche, welche zu empfinden und zu würdigen schon eine Vorbereitung durch die Gnade erfordert. Denn um den Worten der Schrift oder mündlichen Ueberlieferung sich zu beugen, muß man die Achtung vor der Tradition überhaupt besitzen; zu ihr gelangt der bis dahin Widerwillige nächst der Vermittlung durch besondere Erleuchtung von Oben am ersten durch den vernunftmäßigen Nachweis seines Irrthums mittelst der christlichen Speculation. (Zusatz: So sagt Rom selbst (siehe die S. 419 angeführte Entscheidung): „der Glaube stammt aus der Ueberlieferung und kann deßhalb füglich nicht angeführt werden, um das Dasein Gottes dem Atheisten, die Unkörperlichkeit und Freiheit des vernunftbegabten Geistes den Anhängern des Naturalismus und Fanatismus zu beweisen. Der Gebrauch der Vernunft geht dem Glauben voran, und führt, den Menschen zu diesem durch Hilfe der Offenbarung und Gnade.") Wenn also das Studium der Rechtsphilosophie in ihren Grundlagen nicht nur für den Philosophen und Juristen, sondern selbst für den Theologen von hoher Bedeutung ist, so bleibt uns nur der Wunsch auszusprechen, es wolle über die Bestimmung des §. 4 des Erl. vom 2. October 1855 hinaus dafür gesorgt werden, daß die Juristen und auch die Theologen die rechtsphilosophischen und dazu nöthigen anderen philosophischen Vorlesungen besuchen und durch die Nothwendigkeit Proben über den Erfolg dieses Besuches abzulegen, auch zur geistigen Verarbeitung des Gehörten

---

[1]) „Actenstücke der bischöflichen Versammlung" Wien, Braumüller S. 13, und W. Gärtner: „was haben uns die versammelten Bischöfe gebracht?" Wien, Gerold S. 159 u. ff.

angeregt werden. Die Erfahrung lehrt ja allenthalben, daß mit Ausnahme weniger Auserwählter die Mehreren nur solche Vorlesungen frequentiren, über deren Inhalt binnen kürzerer oder längerer Zeit durch Commissionen oder Lebensstellung befragt zu werden sie voraussehen oder welche speciellen Reiz auf sie ausüben; denn die volle Einsicht in das Nothwendige und in den Zusammenhang der Wissenschaften kann bei den um die Wissenschaft erst Beflissenen weder vorausgesetzt, noch durch die allerdings nachhelfenden encyclopädisch- hodogetischen Vorlesungen vollends ersetzt werden [1]). Insbesondere handeln die für den Juristen bestimmten letzteren Collegien nur von der Philosophie des Rechtes, mit Umgehung der Grundlehren derselben. Jurist und Theologe sollte daher während des Quadrienniums einen completen Philosophiecurs von der Metaphysik bis zur rationellen Rechts- und Staatskunde hören müssen. Der Zweck desselben brächte es mit sich, daß dabei nicht mehr vorgetragen würde, als eben erforderlich ist, um in die Grundlagen und den inneren Ausbau der Philosophie einen Einblick zu gewähren. Dies kann nur auf Universitäten, nicht aber in Gymnasien geschehen, deren Besucher dazu nicht reif genug erscheinen. Der Entwurf für österr. Gymnasial- und Realschul-Organisation sagt ganz mit Recht (S. 179), „es sei auch nur für die Einleitung in die Philosophie die richtige dem Alter und Bildungszustande angemessene Abgrenzung des Lehrstoffes so schwierig, daß (selbst) dieser Gegenstand (die Einleitung) erst dann in den Gymnasialunterricht kann aufgenommen werden, wenn ein Lehrer durch Vorlage eines Compendiums den Gang, den er einschlagen und den Umfang, in welchem er die Sache zu behandeln gedenkt, näher wird bezeichnet haben." Bisher ist dies noch nicht geschehen. (Siehe „Zeitschr. f. ö. Gymn." a. a. O.)

Ad 3. Es kann nicht die Absicht dieses Aufsatzes sein, das oft Gesagte zu wiederholen, und die jedem Freunde unseres Gegenstandes wohl bekannten philosophischen Systeme von Plato bis Hegel

[1]) Dasselbe gilt von den übrigens bei dem traurigen Absein anderer rechtsphilosophischer Vorbildung sehr dankenswerthen „allgemeinen juristischen Vorbegriffen," in Pachmann's „Kirchenrecht," Wien, Braumüller 1. Bd.

und Herbart [1]) neuerdings kritisch zu beleuchten. Genug für uns, daß keines derselben [2]) den christlichen Philosophen zu befriedigen, Glauben und Wissen als im Einklang darzustellen vermochte. Es sei aber gestattet, mit einigen Worten derjenigen neuesten philosophischen Schriftsteller zu gedenken, welche die Principien des Christenthumes auch im Rechtsgebiete zu verfolgen behaupten und mit mehr oder weniger Recht größere Anerkennung gefunden haben.

So fußt zunächst Professor Ahrens ganz im Boden der Krause'schen Philosophie; er behauptet nebst der Transcendenz auch eine Imanenz Gottes in der Welt, folgerichtig auch ein Göttliches im Menschen, und betrachtet das Recht als eine unmittelbar (von dem Falle des Menschen unabhängige) göttliche Idee. So vortrefflich auch viele Partien des Naturrechtes des Genannten (Zusatz: und seiner noch unvollendeten „juristischen Encyclopädie," beides bei Gerold, jenes 4. Auflage 1852, dieses 1855) erschienen) wir rechnen dahin namentlich die Lehre vom Verhältniß des Staates zur Kirche, wobei übrigens die Ausführung an Unvollständigkeit leidet [3]), so

---

[1]) Prof. Dr. Hinrichs in Halle, hat in dem sehr bedeutenden Werke: „Geschichte des Natur- und Völkerrechtes." Leipzig, G. Mayer, 3 Bde., 1848 — 1852, die Entwicklung des von Groote begründeten Naturrechtes bis zu dessen Ausbildung durch Leibnitz und Wolff in geistreicher Weise geschildert; doch wird der Leser eben daraus trotz oder vielleicht selbst durch die Hegel'sche Auffassung des Verfassers entnehmen, weshalb jene, welche die Rechtsphilosophie als Naturrecht auffassend sie nicht von der durch Groote angebahnten Richtung zu trennen wissen, gegen die Berechtigung dieser Disciplin eifern.

[2]) Denn selbst die christianisirende Restaurationstheorie Haller's findet bereits unter Laien wie unter geistlichen Philosophen entschiedenen Widerspruch, und Männer von unzweifelhaft katholischer Gesinnung, wie Jarke haben sie wohl Anfangs freudig begrüßt, später aber unter Bewahrung der wohl verdienten Achtung für ihren greisen Schöpfer sich doch selbst davon abgewandt (Oesterr. Bl. f. Lit. u. Kunst. 1855. Nr. 11. 1. Seite, 3. Spalte).

[3]) Siehe hierüber auch Dr. Rimpel's ausgezeichnete Aufsätze „zur Theorie der Gesellschaft," in Helmerl's „Magazin für Rechts- und Staatswissenschaft" (Bd. 7—10). Es freut uns bei dieser Gelegenheit auch berichten zu können, daß ein neuerer Aufsatz dieser keineswegs wie die A. Allg. Zeit. Nr. 33

äußerst zart und rücksichtsvoll der Verfasser auch die religiösen Fragen berührt, am Ende meinen wir doch, und zeigt wohl die eben gerühmte Delicatesse selbst, und das Vermeiden von Erörternngen über gewisse Fragen, die doch so gewiß in das Naturrecht gehören als ihr Gegenstand auch in der Natur (dem Wesen) des Menschen einen Theil seiner Erklärung d. h. aber nicht seine Quelle findet und selber Rechtssubject ist, (wie die Kirche, deren Dasein für das Ganze und für den Einzelnen seit jeher unentbehrlich war, und deren Ideal vor Gründung der sichtbaren Kirche Gottes auf Erden, und dort wo sie noch nicht hingedrungen ist, von dem unabweislichen Drang der Völker nach Kräften zu realisiren gestrebt wurde,) daß auf semipantheistischem Boden eine völlig befriedigende Rechtsphilosophie nicht zu entwickeln ist. Aehnliche Bemerkungen, jedoch nicht über die erwähnte Zurückhaltung des Autors gelten von dem verwandten Buche eines Freundes des Vorigen, betitelt: „Grundlage des Naturrechtes" von Dr. Röder (Heidelberg, Winter 1846). Wir sind daher des Weiteren um so mehr überhoben, als in einer Stelle der Vorrede [1]), offen angedeutet wird, daß der Verfasser, keinerlei religiöse Satzung benöthigend, sich mit seiner eigenen Vernunft zurechtfinden wolle.

Weit besser wohl sind wir mit Stahl daran, Ja, dessen „Philosophie des Rechtes" (3 Bde. 2. Aufl. bei Mohr in Heidelberg 1847) ist wohl unter allen bezüglichen Werken dasjenige,

v. J. meint, so unwichtigen Zeitschrift, und zwar Dr. Helm's „Civilehe in Oesterreich" in Bd. 6. Hft. 1. dieselbe Ansicht geltend macht, welche diese Zeitschrift Bd. 1. Hft 3. gegen die in Bd. 2. Hft. 2. des Magazins von Dr. Michel aufgestellte Behauptung: „es bestehe in Oesterreich die Civilehe bereits" entschieden verfochten hat.

[1]) Sie lautet: „Wer es mit Stahl erst so weit gebracht, Vernunft und Wissenschaft, des Menschen allerhöchste Kraft zu verachten (?), weil jene eine „„leere"" sei, so lange sie nicht mit allerlei Satzungen von Erbsünde, Dreieinigkeit u. s. w. befruchtet ist, der darf sich wenigstens nicht wundern, wenn seine Lehren in unserer Zeit (!), die kleine Schaar der Auserwählten, mit dem Glauben begnadigten ausgenommen, keine Wirkung mehr thun." Derlei Gassenhauer sollte doch ein Gelehrter nicht vernehmen lassen!

welches den Anforderungen der Wissenschaft und zugleich den Principien des Christenthums am meisten entspricht. So nimmt er nicht den mindesten Anstand, das (mit der ihm wesentlichen Zwangsbefugniß ausgestattete) Recht aus der Sünde herzuleiten; und, in der That! bedürfte man des Zwanges, wenn Keiner sündigte und also Jeder den Andern gleicherweise als Freiheitswesen respectirte? Auch sieht er ein Charakteristicum des Rechtes darin, daß es nur in der menschlichen Gemeinschaft besteht, und sagt doch ausdrücklich, daß das moralische und das Rechtsgebiet sich nur im Allgemeinen absondern lassen (S. 162, II.), womit daher die Einwendung des Professors Ahrens (S. 98 und 259 in: „Die Rechtsphilosophie oder das Naturrecht," 4. Aufl., bei Gerold), als kein Object mehr findend, eben so in sich zerfällt, als dieser Unrecht hat, wenn er (S. 250) gegen Stahl behauptet, daß das Recht auch ohne Sünde bestehe, nemlich in und mit der Moral, wo es eben nicht mehr specifisch das Recht ist. Dennoch bietet dieses Werk dem Rechtsphilosophen der Zukunft nur Materialien, gibt es ihm nur Winke, freilich aber Winke von der höchsten Bedeutung. Einmal ist es nicht ein Trakt in einem großen ausgebauten Haus, nicht ein Theil eines philosophischen Systems, sondern nur die Betrachtung des Rechtes, wie es an sich gedacht wird, auf Grundlage gewisser Voraussetzungen, philosophischer Aphorismen, deren Werth der Verfasser selbst nur dann vollständig beurtheilen könnte, wenn er versuchen würde, sie in ein System zu bringen. Nach einer Stelle der Vorrede zum zweiten Bande, oder: Privatrecht, wäre zu besorgen, daß man die Grundansichten Stahl's nicht theilen könnte. Es heißt dort (S. 7.): „Die Lehre von einem persönlichen, offenbarungsfähigen Gott, der sich dennoch nicht offenbart, einem Schöpfer, der seiner Welt nicht innewohnt, sondern sie wie eine Maschine aus sich entläßt [1]), ist jetzt gerade, nach dem Stand der Philosophie selbst, wenigstens wissenschaftlich (?) unmöglich." Auch enthält dieses

[1]) Ist denn kein Drittes denkbar, außer dem immanenten Gott und der Weltmaschine?

Werk gleich den andern Vorgängern „keine Lehre von der Kirche" (Philosophie des Kirchenrechts, philosophische Nachweisung der Nothwendigkeit und Wirklichkeit der Kirche), wie es im Band II., Vorrede S. VI., in Aussicht gestellt wurde; diese bleibt vielmehr (Bd. III. S. I.) nach wie vor nur „in Aussicht gestellt;" und wer bedenkt, daß auch in der echten Philosophie in der That alle Wege nach Rom führen, der wird mit uns annehmen, daß bei Stahl jene Lehre wohl in Aussicht gestellt bleiben wird [1]).

Nicht völlig befriedigt von protestantischen Schriftstellern, wenden wir uns nun zu katholischen. Auf die Vorfrage: ob diese denn überhaupt ein Naturrecht, eine Rechtsphilosophie zugeben, nennen wir mit Jarke [2]) den Satz: „daß es kein Naturrecht gebe" eine Phrase, suchen aber gleich ihm, „das wahre Naturrecht nur auf religiös sittlichem Gebiete." Ein anderer, nicht minder unverdächtiger Zeuge, Professor Dr. Pachmann, sagt unverholen [3]): „Einige Rechte haben das unmittelbare Zeugniß des menschlichen Bewußtseins für sich, andere die Weisung einer von der Vernunft dafür anerkannten Autorität; jene zusammen machen das Naturrecht, das Vernunft- oder

---

[1]) Die neueste, 3. Auflage dieses Werkes ist Referenten noch nicht zu Gesicht gekommen; doch berechtigt die diesfalls in Nr. 21 des I. Jahrg der „kath. Literatur Zeitung" enthaltene Anzeige zu der Vermuthung, daß der sonst so objective Verfasser auch hier, gleich Richter, nicht von des Gedankens, sondern von der Meinungen Blässe angekränkelt, hie und da unwissenschaftlich gegen die katholische Doktrin losgegangen ist.

[2]) Vermischte Schriften 3. Bd. I. S. 1. (München, liter. Anstalt.). Dorther auch der nachfolgende Satz (S. 17 aus dem Aufsatze: „Naturrecht und Geschichte"). Ueberhaupt enthält diese Sammlung einzelner Aufsätze des genialen Staats- und Rechtskundigen, wenn gleich nichts weniger, als eine Rechtsphilosophie, doch viele Winke für den Rechtsphilosophen. Ganz besonders wäre die Stelle Bd. III. S. 83, welche im Aufsatze: „Aphorismen über Naturrecht, pos. Recht und Gesetzgebung," von dem Reformationsrechte des Fürsten handelt, vielen „Altconservativen" höchlich zu empfehlen!

[3]) Kirchenrecht, Bd. I. S. 7. Aufl. 2, bei Braumüller in Wien.

philosophische Recht; diese im Inbegriffe geben das positive oder historische Recht oder das Recht aus dem Gesetze." Zusatz: Auch Hofrath Dr. Phillips spricht in seinen „Betrachtungen über das Unterrichtswesen in Oesterreich" (Verm. Schriften 2 Bd. Nr. 1) nur gegen jene Rechtsphilosophie, die „da wähnt, Rechtsdogmen hervorbringen und vom höchsten Sittengesetze absehen zu können." Wird der Beweis geliefert, daß es, auch über die Philosophie des positiven Rechtes hinaus, eine an das Sittengesetz anknüpfende Rechtsphilosophie gebe, so wird dieser scharfsinnige Gelehrte, welcher ohnedies die philosophische mit der practischen und historischen Methode verbunden wissen will, gewiß selbst sie willkommen heißen. Um aber völlig sicher zu gehen, daß die Kirche das Naturrecht an sich, die philosophische Forschung nach den Anfängen des Rechtes nicht verwerfe, halten wir uns vor Augen, was unter Bewilligung des römischen Stuhles Dominik Bouix schreibt. Derselbe handelt in seinem „Tractatus de principiis juris canonici" (Monasterii apud Friedr. Cazin. 1853) S. 16—20 vom „jus naturale," und definirt es S. 20 als: „complexio obligationum ex rerum esssentia homini incumbentium;" dann strikter als: „compl. obl. necessarie a voluntate divina homini impositarum." Jenes jus naturale beruht „in ipsismet obligationibus e rerum essentia orientibus, et per lumen naturale cognitis." Die Obligationes der zweiten Definition aber seien: „eaedem, de quibus in priori definitione, nempe quae ex rerum essentia oriuntur. Illas enim solas voluntas Dei necessario imponit." Im Principe also wird das Sein des Naturrechtes zugegeben. Nichts desto weniger macht sich noch heute der Mangel eines rechtsphilosophischen Systemes fühlbar, welches in das Ganze einer christlichen Philosophie paßte. Zwei in Leben und Wissen gleich ausgezeichnete Autoren haben sich in neuester Zeit damit des Nähern befaßt. Sehen wir, was und wie es ihnen gelungen? Der Eine ist Taparelli, a. d. Ges. Jesu, einer der eifrigsten Mitarbeiter an der „civiltá cattolica." Er veröffentlichte 1840 in Palermo ein rechtsphilosophisches Werk unter dem bescheidenen Titel: „Saggio teoretico di diritto naturale appoggiato sul fatto," welches, gewissermaßen auf Veranlassung des Cardinals

Carl August Graf von Reisach, damals Erzbischof von München-Freising, durch die Herren Dr. Fr. Schöttl und C. Rinecker sehr gut übersetzt, bei Manz in Regensburg 1845 deutsch herausgegeben wurde. Taparelli geht darin vom Gewissen aus und verfolgt dann die Beziehungen des Menschen durch alle Stufenleitern bis zu jenen in der Gesellschaft. Nachdem er den Menschen als Individuum betrachtet hat, untersucht er ihn als Socialwesen bei Bildung der Gesellschaft und in der schon gebildeten; hier wieder im Allgemeinen nach dem bürgerlichen, politischen und internationalen Standpunct und speciell in der häuslichen und christlichen Gesellschaft. Das Recht setzt ihm eine gewisse Beziehung von Aehnlichkeit und Proportion voraus; es kann daher bei der Unmöglichkeit einer gegenseitigen Ausgleichung zwischen Gott und den Menschen von einem Rechte die Rede nicht sein. Hingegen betrifft es die Beziehungen der Menschen zu einander, da zwischen ihnen obige Aehnlichkeit und Proportion besteht; auch gehört es wohl zur moralischen Ordnung, ist aber nicht dieselbe, wie diese. In der Strafe sieht er nur eine Reaction der Ordnung gegen die Unordnung. Seine Lehre vom hypothetischen Rechte, oder dem Rechte der einzelnen Gesellschaften unter sich, erfreut vornemlich durch die richtigen, über den Staat und seine Grundbeziehung zur Kirche aufgestellten Sätze (§§. 1424 u. ff.). Das ganze Werk ist außerordentlich reich an scharfsinnigen Entwicklungen und trefflichen kritischen Bemerkungen, besonders über französische und italienische Philosophen; sehr häufig wirkt die Darstellung des Verfassers, der uns oft von unscheinbaren Anfängen zu weltgeschichtlichen Aussichten führt, begeisternd auf den Leser. Nichts desto weniger scheint es uns, wenn gleich viel zu wenig gekannt und unbedingt aller Beachtung der Laien und Theologen würdig, doch das Bedürfniß Deutschlands nicht zu befriedigen. Nicht als ob wir an gewissen Ausdrücken Anstand nähmen, wie z. B. daß das Wort: Moraltheorie sehr häufig in demselben Sinne genommen wird, in welchem deutsche Autoren unter Ethik, Moral und Recht verstehen; denn das Buch ist (S. 14) „für Philosophen, nicht für das Volk“ geschrieben. Ebenso gehen wir über Ausdrücke, wie: „bürgerliche Socialthätigkeit,“ trotz ihrer pleonastischen Natur hinweg. Allein

volle Bürgschaft sowohl für ihre Harmonie mit der Tradition, als für ihren philosophisch-wissenschaftlichen Charakter bietet uns eine Rechtsphilosophie nicht, die sich nicht als organisches Ganzes einer christlichen Speculation, erbaut und gestützt auf die psychologisch metaphysische Unterlage: die Analyse des Menschen nach seinen constitutiven Elementen und auf die Theorie von deren Beziehungen zu einander gibt. In dem vorliegenden, übrigens den innern Zusammenhang von Sitte und Recht festhaltenden Buche vermissen wir nun jene Grundlage, die Nachweisung des Unterschiedes der puren Geister von der Menschenwelt, in der allein vom Rechte die Rede sein kann, und eben so die aus dem menschlichen Dualismus auf jenen der ethischen Ordnung sich ergebenden Folgerungen. Ferner schwimmen Moral, Recht und Politik häufig unter einander, wenn auch gerade nicht zusammen; aber Vieles wird hier z. B. in der dritten Abhandlung vorgenommen, was in eine Rechtsphilosophie doch nicht gehört. Endlich, und das ist für uns Deutsche die Hauptklage, berücksichtigt die Polemik des Verfassers die deutsche Philosophie zu wenig. Seinem Auditorium gegenüber that er damit ganz Recht; und diese Nichtberücksichtigung ist ein Zeichen seiner Bescheidenheit, die ihm nicht erlaubte vorauszusetzen, daß man sich mit diesem Werke, wie es dies dennoch mehr als viele andere verdiente, in Deutschland näher befassen werde. Allein wer das, von der auf Abwege gerathenen deutschen Philosophie angerichtete Unheil erkennt, wird auch die Nothwendigkeit, ihr auf jedem Gebiete direkt entgegenzutreten, nicht in Abrede stellen.

Weit jüngern Datums ist des edlen, in Tagen des Sturmes bewährten Freiherrn Moy de Sons noch unvollendetes Buch: „Grundlinien einer Philosophie des Rechts aus katholischem Standpuncte," 1. Band (Wien. 1854. Verlag von Mayer u. Comp.), „den allgemeinen Theil und die Philosophie des Privatrechts und des Kirchenrechts enthaltend." Der Verfasser bekennt von vorne herein auf scholastischem Boden zu stehen. In der nähern Begründung und genauern Bestimmung des Einflusses, den die aus dem Falle entsprungenen Zustände auf die Realisirung des ewigen Gesetzes der Gerechtigkeit äußern, weiche er allein von der ältern katholi-

schen Schule eines Thomas v. Aquin und Suarez ab (S. 8). Diesen Standpunct hat der Beurtheiler sich zunächst vor Augen zu halten; denn wie der Geschichtsphilosoph an jegliche Zeit, handelt es sich um das Urtheil über deren Helden (aller Art), den Maßstab eben dieser Zeit, und an diese jenen seiner Weltanschauung legen darf, so hat auch der Kritiker, will er anders es nicht mit einer ganzen Schule aufnehmen und dazu ein vorliegendes Werk nur als Anlaß benützen, dieses letztere nur von dem, deßhalb für die Leser der Kritik zu benennenden, jenseits angenommenen Schulstandpuncte aus zu würdigen. Schreiber dieser Zeilen ist aber weit entfernt, sich das Recht und die Befähigung zur Kritik des Standpunctes [1]) anzumaßen; es genügt uns, einfach die Thatsache zu melden, daß B. Moy den scholastischen Boden als sein philosophisches Fundament fest hält. Auf demselben hat ihm das Recht zu gelten, nicht blos zwischen den Menschen unter sich, sondern auch zwischen Gott und den Menschen; dies ganz consequent, denn gleich den Scholastikern fließen ihm Gerechtigkeit und Recht zusammen. Eben so theilt sich ihm das Recht, das ihm nur als positives real erscheint, „nach dem dreifachen Leben des Menschen als des Leibes, des Geistes und des Gemüthes, Willens," und nach den in den bezüglichen Kreisen herrschenden Autoritäten in das Privat- (Familienvater-), Kirchen- und Staatsrecht. Auf diesem Standpuncte und in dieser Weise liefert uns der Verfasser in hohem Grade Ausgezeichnetes, oft Originelles, stets Scharfes, wie er überhaupt hervorleuchtet durch Reinheit der Gesinnung, Consequenz des Gedankens (ob auch nicht immer durch Präcision des Ausdruckes) und nicht selten durch begeisterte Darstellung. Insbesondere heben wir schon dermalen hervor die gediegene Auseinandersetzung über Zeit und Raum und die Philosophie des Kirchenrechtes. Eine erschöpfende Würdigung des Geleisteten, und mit wenig Worten läßt sich eine so werthvolle Schrift nicht abfertigen, ist wohl erst dann möglich, wenn dieses ganz vorliegt; es fehlt noch der wichtige Theil des Staatsrechtes, in welchem

---

[1]) Siehe vielmehr über »die alte und neue Schule« bei Knoodt: „Günther und Clemens.“ Bd. III. Wien. 1854. Braumüller.

auch das Polemische enthalten sein soll, und hierin soll sich gerade das Interesse der Rechtsphilosophie concentriren. Schon jetzt kann man sagen, daß dieses Buch allen jenen und (ihrer ist keine kleine Zahl), die an der scholastischen Philosophie festhalten, ein erwünschtes Supplement zur Würdigung der einzelnen Lebensseiten, jedem Denker aber mannigfach fesselnd und anregend sein wird.

Ad 4. Wer aber nicht zugeben will, daß das Leben des Menschen ein dreifaches, von Leib, Geist und Gemüth (Willenskraft) sei, sondern nur ein zweifaches: des Leibes und des, weil erkennenden, so auch wollenden einfachen Geistes behauptet, der wird auch jene Rechtseintheilung in Privat-, Kirchen- und Staatsrecht nicht annehmen wollen; oder wenn er sie billigen möchte, so würde er auf anderm Wege dahin gelangen; nemlich etwa so: In der Familie sind die Keime des Staates und der Kirche enthalten, der Familienvater ist den Familiengliedern Priester und König. Dem aus der Familie heraustretenden, selbstständig werdenden Menschen geht nun die im Familienvater geeinte Doppelfunction auseinander; als Geistesmensch wendet er sich an die Kirche, als Socialwesen, als Naturglied an den Staat [1]). Allein so lockend eine solche Eintheilung schiene, so dürfte sie sich doch nicht bewähren; schon einmal, da die Autorität des Familienvaters in der Autorität der Kirche und des Staates enthalten, von diesen geschützt und geregelt ist und hinwieder diese beiden, gegenüber den Subjecten der Autorität, concentrirend vorbildet. Ein abstractes Familienrecht ist in der entwickelten Gesellschaft so wenig denkbar, als ein abstractes Individualrecht; es würde darin der Mensch und die Familie nicht betrachtet, wie sie sind, sondern wie sie in einer kürzesten Urperiode gewesen. Auf consequenter Betrachtung des gegebenen Menschen hingegen ist, wie überhaupt die ganze, mit der Untersuchung des Ich, als des einzigen, weil wirklich Faßbaren, so auch Erkennbaren zu beginnen angewiesene Philosophie, naturgemäß nicht minder die Rechtsphilosophie aufzubauen. Der Mensch ist Synthese von Geist

[1]) Dr. K. Werner deutet in den oben citirten »Grundlagen« in §. 62 Aehnliches an.

und Natur. Durch jenen gehört er der höhern, durch diesen der niedern Ordnung an. In der höhern steht er mit Gott und der puren Geisterwelt in ungreifbarer Verbindung; hier ist das Reich der Gedanken im engsten Sinne des Wortes. Sein Theil der niedern Ordnung ist zwar für sich beseelt (durch die anima); diese käme aber nie zur Geltung, würde ihm nicht der Geist, mens, verbunden; nur in der und als Synthese ist der Mensch. Durch diesen Leib macht sich der Geist den andern, in Leibern wohnenden Geistern bemerkbar. Was auf diese Art kundgemacht wird, das ist nicht des Geistes ganzes innerstes Leben, sondern was er davon eben kund thun will und kann. Es mag mit dem Gedachten wirklich oder scheinbar harmoniren, so ist es doch das Einzige, woran ihn die Mitwelt erkennen und wornach sie ihn beurtheilen kann, es ist Aeußerliches. Möglich, daß sein Geist sich eben gegen die gesammte göttliche Weltordnung auflehnt, und der Leib dennoch dem Gesetze, dem unmittelbar göttlichen (dem Sitten-) oder dem mittelbar göttlichen (dem Rechts-) Gesetze [1]), zu entsprechen scheint; dort, im Geisterreich gilt eben das Uebersinnlich-Reale, hier in der Körperwelt das Sinnlich-Reale, das Bedingte; so „herrscht im Leben des Menschen als Einzelnen der geistige Charakter, in dem Leben der Menschheit als Geschlecht der Naturcharakter vor [2])." Freilich, wäre der Mensch rein und schuldlos geblieben, wie er aus der Hand Gottes gekommen, nimmer wäre es möglich, zwischen Gedachtem und Vollbrachtem zu unterscheiden; dem Herrn der Natur und seinen Geboten hätte diese nicht die Gewalt des Widerstandes entgegenstellen können. Getreu seiner höchsten Bestimmung hätte er diese auch allerwege freudig bekannt und im Andern geehrt; Recht und Sitte wären Eines geblieben; ersteres nie aus letzterer herausgetreten. Durch die erste Schuld aber im Principe todt, und nur durch die Gnade der

---

1) A voluntate Dei necessarie imposita obligatio! (Bouix, siehe oben.)

2) Hock's „Cholerodea" (Wien, bei Beck) S. 17. Aber wohl gemerkt: nur vor, also nicht ausschließlich; denn überall ist hier Gottes Zulassung und die vom Menschengeiste der Natur aufgedrückte Bestimmtheit! (Siehe auch: K. Werner, System der christlichen Ethik. Bd. I. S. 370—380 und Bd. II. S. 564 u. ff.).

Verheißung erhalten, mit der Erbschuld und der Neigung zur Sünde behaftet, war er geneigt, anders zu denken als zu handeln, und im Handeln das Princip der Selbstsucht walten zu lassen, den Andern zu benachtheiligen. Während die Heuchelei, das Vorgeben edler Motive bei guten Thaten, als innere Schuld dem Auge des Weltenrichters allein sichtbar ist, fordert die Verletzung der Freiheitssphäre des Einen durch den Andern den Arm eines Gewaltigen auf, welcher Jeden in seine Schranken zurückweist, und ihn zwingt, wenn auch widerwillig, den Nächsten in seinem Freiheitsgebrauche nicht zu beirren, und diese Bedingung: für die Freiheitsentwicklung jedes Einzelnen nöthigen Falls zum Zwange greifen zu dürfen, ist das eigentliche von der Moral geschiedene Recht, welches also nur möglich ist zwischen mit Leibern begabten Geistern und nur denkbar in Folge der Sünde [1]).

Wie aber die anima für sich den Menschen nicht bewegen kann, so folgt er in der That „dem Gesetze beider Welten, eines durch das andere modificirend und beugend" [2]); die rechtliche That ist die mindeste Erfüllung des sittlichen Gebotes, die äußerste Gränze des sittlichen Handelns; ihr Boden ist noch immer der sittliche, ihn betritt auch der verirrte Mensch, aber oft nur widerwillig, und aus Beweggründen von Außen, also von der niedern Ordnung. Anderseits mildert oft die höhere Sitte zu Gunsten des Sittlichen die Anforderungen, welche das Recht des Unsittlichen wegen erhebt. Auf dem Boden des nackten Naturlebens gilt „Gewalt für Recht;" auf dem Rechtsboden der Grundsatz: „fiat justitia et pereat mundus" und die Welt geht zu Grunde, wenn auch überall das Recht, aber eben nur das Recht gilt;

---

[1]) Siehe auch Hock, „Cholerodea" S. 181; dort heißt es auch S. 182: „Wir können das Recht definiren, als den Inbegriff der Anforderungen, welchen die Menschen als Glieder eines Geschlechtes gegen einander zu genügen haben." Und in Beziehung auf obigen Schlußsatz sei erinnert, wie auch Dr. Veith 1855 in seiner zweiten Fastenrede die Mauern der Städte und die Riegel der Häuser als Zeugen der menschlichen Verderbtheit bezeichnet.

[2]) Siehe: Hock, ibidem S. 176.

denn Recht kann sein auch ohne (innere) Gerechtigkeit; das genügt dem Menschen, nicht aber dem Allerheiligsten! Darum mildert die Sittlichkeit das Recht, und läßt „Gnade für Recht“ ergehen. Das ist der Unterschied von Recht und Tugend; dort herrscht der Zwang, hier die Liebe, dort die Strafe, hier die Vergebung!

Und wenn dem also, wie theilt man das Recht, die Rechtsphilosophie ein? Einen Fingerzeig gibt uns die Nothwendigkeit, daß der Mensch, der durch die Sünde Geschwächte, der an sich Unhaltbare und nur durch die Gnade Erhaltene, der an das fortdauernde Erlösungswerk und damit an die Repräsentanz Gottes, an die Kirche Gewiesene, nicht nur des Staates, sondern auch der Kirche bedarf. Diese ist nicht, wie der Staat, mittelbar, sondern unmittelbar göttlichen Ursprunges, kann aber weder auf den Menschen wirken, noch in der Welt bestehen, ohne Leiblichkeit, ohne sichtbar zu werden. Die ganze Menschheit umfassend, ruht sie wohl nicht im Staate, trifft aber auf ihren Wegen mit ihm zusammen; als sichtbare, leibliche muß sie ihre Freiheitssphäre haben, gleich allen körperlichen Wesen; damit wird sie zum Rechtssubject [1]), und verlangt für ihr Recht die ungekränkte Erhaltung ihrer Freiheitssphäre: Schutz und Unterstützung. Ungekränkt bleibt aber ihre Sphäre nur dann, wenn ihr nicht benommen oder beschränkt wird: die Herrschaft in der Kirche, die Lehrgewalt und die Spendung der Gnadenmittel [2]).

Darnach wird die Rechtsphilosophie wohl am besten eingetheilt in die Philosophie des allgemeinen weltlichen und des kirchlichen Rechtes. Davon hat die erste als vernunftmäßige Lehre von der äußern Ordnung der Socialwesen zu behandeln:

1. das Recht der Einzelnen gegen den Einzelnen [3]) (Privatrecht);

---

[1]) Siehe über diesen ihren weltlichen Charakter das treffliche Capitel IV. der Abth. II. in: „Die Kirche und ihre Institute auf dem Gebiete des Vermögensrechtes“ von Joseph Evelt. Soest. 1845. Nasse.

[2]) Siehe: Phillips, Kirchenrecht I. Bd. I. Abth. Einleitung. Regensburg. Manz.

[3]) Auch dieses Recht ist aber, wie jedes Recht, nicht denkbar außer dem Staate,

2. das Recht der ersten Rechtsgesellschaft

a) gegen den Einzelnen (Staatsrecht), und

b) gegen eine andere solche Rechtsgesellschaft (Staatenrecht).

Hingegen fällt in die Philosophie des Kirchenrechtes:

1. die Lehre von der Kirche, als Rechtssubject, überhaupt;

2. die Lehre von dem Verhältnisse dieses Rechtssubjectes zu der allgemeinen Rechtsgesellschaft (Staat) im Besondern, und

3. die Philosophie des Kirchenrechts im engern Sinne, oder die nach der Analogie des eigentlichen Rechtes angestellte Betrachtung der Verfassung und Verwaltung der und in der Kirche.

Als eine nicht aus der Natur entsprossene und daher nicht mit dem Naturcharakter ausgestattete, sondern von Oben gesetzte und in die creatürliche Welt hereinragende Ordnung kann nemlich die Kirche nicht dem natürlichen Gesetze des Rechtes unterworfen, sondern in ihren äußern Beziehungen nur nach den Principien des Rechtes überhaupt ohne Zwangsanwendung behandelt werden; alles Gegentheil müßte von ihr abprallen, und auf den Urheber zurückfallen, wie jeglicher Angriff gegen die übersinnliche Welt. Einzelne eidverweigernde Diener der Kirche vermochte wohl die französische Schreckensregierung zu fassen, nie aber die überstaatliche, gesammt-menschliche (K. Werner's Grundlinien S. 142), in den Himmel hineinstrebende Kirche.

Eine Rechtsphilosophie aber, welche auf den angegebenen analogen [1]), tiefchristlichen Voraussetzungen erbaut ist, fehlt heute noch in der deutschen, der europäischen Wissenschaft, und damit erklärt sich die Scheu vor der „unbekannten" Größe; eine Scheu,

---

der eigentlichen, einzigen und, als solche, alles Andere von sich ausschließenden Rechtsanstalt.

[1]) Es soll nemlich den hier mitgetheilten Gedanken kein anderer Charakter, als der christliche, vindicirt und damit, ohne die ausschließliche Richtigkeit derselben zu behaupten, nur der Beweis geliefert werden, daß auch die Rechtsidee christlich speculativ zu entwickeln sei. Mögen Andere andere und bessere Wege wandeln, wenn sie nur nach Rom führen und dem Bedürfnisse des Geistes Rechnung tragen!

welche so Manchem als wünschenswerth erscheinen lassen mag, „bis auf Weiteres“ davon ganz zu schweigen!

Dr. v. Hoffinger.

Literarische Anzeigen und Uebersichten.

7.

Patrum apostolicorum opera. Textum ex editionibus praestantissimis repetitum recognovit, annotationibus illustravit, versionem latinam emendatiorem, prolegomena et indices addidit Carolus Josephus Hefele etc. Editio quarta aucta et emendata. Tuebingae in bibliopolio Henrici Laupp. C. und 470 S. in 8 [1]).

So eben kommt uns von wohlwollender Freundeshand die angegebene, gerade erschienene vierte Ausgabe der Werke der sogenannten apostolischen Väter zu. Wie vortheilhaft diese Ausgabe des fleißigen und trefflichen Mannes vor ihrer Vorgängerin sich auszeichnet, wird eine genaue Vergleichung Beider und Dessen, was wir in einem frühern Hefte dieser Zeitschrift in Bezug auf diesen Gegenstand gesagt haben, sofort lehren. Wie Vieles, wie unendlich Vieles noch zu thun übrig ist, wollen wir jetzt zeigen.

Wir beginnen mit dem, kritischer Hilfe so höchst bedürftigen **Briefe**, welcher den Namen **des Barnabas** als seines Verfassers

---

[1]) Hier wird zugleich zum ersten Male die so schwierige Stelle über den Ursprung des Episcopates im 1. Briefe des Clemens an die Korinther Cap. 44 richtig erklärt.

an der Stirne trägt; ihm wollen wir hier in etwas umfangreicher Weise aufhelfen. Was die auf diesen Theil der Hefele'schen Ausgabe bezüglichen Prolegomena betrifft, so hätte in einer Ausgabe, wie die vorliegende ist, das Geschichtliche über die Person des Barnabas füglich wegbleiben können: denn jedem Unbefangenen muß und wird alsbald bei der Lectüre dieses Sendschreibens einleuchten, daß solche nugas nugarum, wie dieser Brief sie enthält, ein Apostel nicht geschrieben haben könne. Wenden wir uns jetzt dem Texte selbst zu.

Wir lesen Cap. 1: **Propter quod .... gratulor mihi, sperans liberari, quia** u. s. f. Hefele verweiset auf Röm. 7, 24 und bemerkt: „Sensus est: **gratulor mihi et lubens moriar** (seu: **e vinculis liberatum iri spero**. Rhode in recensione editionis nostrae), quia u. s. f." Alles falsch, weil dem Zusammenhange nicht angemessen. Wie **liberari** zu verstehen sei, wird uns L (mit diesem Buchstaben werden wir von jetzt an die vetus latina interpretatio bezeichnen) und dessen Vergleichung mit Stellen des erhaltenen griechischen Originales lehren. Es heißt nun Cap. 12: „ut scirent quia non possent **liberari** (σωθῆναι);" Cap. 16: „Qui enim concupiscit **liberari** (Ὁ γὰρ ποθῶν σωθῆναι, so stellen wir nach handschriftlicher Autorität, über welche gleich mehr, a. d. St. her). In dieser Bedeutung nun ist **liberari** auch hier zu fassen. In eben diesem Cap. lesen wir bald darauf: **Cogitans ergo hoc — quasi curae mihi fuerit, ut vobiscum partiar ex eo, quod accepi — futurum mihi talibus spiritibus servienti, hoc in mercede, adproperavi** u. s. f. Hefele meint, die Worte: quasi curae u. s. f. hätten im Griechischen etwa ὡσ σπουδασάμενοσ gelautet; da jedoch dasselbe Wort gleich in diesem Satze folgt, so würde wohl eher an die hier nothwendige Form von ἐπιμελεῖσθαι zu denken sein. Indessen ist die ganze Stelle etwas verderbt; wir schreiben mit Cotelier **quia si** anstatt **quasi**; interpungiren und emendiren die ganze Stelle also: „Cogitans hoc (quia — ὅτι — si — ἐάν — curae mihi fuerit — μελήσῃ μοι vrgl. Cap. 11 init. —, ut vobiscum partiar ex eo quod ac-

cepi, futurum mihi talibus spiritibus — Andere spiritu — servienti est hoc in mercedem – vulgo: mercede; Salmasius bei Cotelier ed. 1672 in Add. hac e mercede —) adproperavi u. s. f. So ist, indem quia — mercedem als Parenthese genommen wird, der Zusammenhang ein ordentlicher. Cap. 2 lesen wir mit Menardus: Fidei ... adiutores, die Copula fehlt ja oft. Den Schlußsatz dieses Cap. stellen wir also her: Certius. .... ut ne quando **nequam** (nequam haben wir eingeschoben, da es in Folge eines Homöoteleutons ausgefallen ist, das Subject aber hier durchaus nicht entbehrt werden kann), habeat introitum ... et avertat (= καταστρέφῃ vgl. S. 392 Linie 4.). In Cap. 3 hätte Cotelier's: „orientur" in den Text gesetzt werden sollen, da ja überdies in Modus und Tempus alle Zeugen übereinstimmen. vgl. Sabbatier vet. bibl. etc. coll. II. S. 620 zu V. 8. Cap. 4 hebt mit den Worten an: „Oportet ergo de **his talibus** multum scrutantes scribere etc.;" his talibus ist Vossius Conjectur; histantibus hat Ms., Cotelier schlug his instantibus vor; wir emendiren einfach instantibus; denn h findet sich unzählige Male als unnütze Zugabe in den Handschriften und besonders in den ehemaligen Cosleiern, deren wir eine ziemliche Anzahl zu Amiens und in der ehemaligen Bibliothek Scti-Germani à pratis angesehen, manche Behufs paläo-graphischer Zwecke genauer untersucht, einige vollständig verglichen haben. Daß instantibus zu lesen sei, zeigen das gleich folgende huius und die Worte Cap. 17 .... τι τῶν .... ἐνεστώτων („de instantibus" L.). In dem Satze: Nihil enim proderit nobis omne tempus vitae nostrae et fidei, schlagen wir vor fides zu lesen; der hergebrachte Text läßt sich allenfalls durch: die ganze Zeit unseres Glaubenslebens erklären. — „Nequam," heißt es tiefer unten, „accipiens potestatem nostram (= nostri, in nos) suscitet nos et excludat u. s. f.;" nos fehlt im Ms.; daher haben Einige richtig und einfacher suscitetur emendirt, eine Emendation, die wir vervollkommnen, indem wir weiter excludamur verbessern; bei suscitetur ergänzt Jeder leicht ein „adversus nos."

Ehe wir weiter gehen, müssen wir die Bemerkung voraus- schicken, daß wir gegen das Ende des vorigen Jahres in einer Bibliothek eine noch nicht benützte griechische, jedoch gleichfalls am Anfange verstümmelte Handschrift gefunden haben, mittels der wir den hergebrachten griechischen Text an vielen Stellen wesentlich verbessern. Daß diese Handschrift besser ist, als die bisher benützten (wenn diese anders nicht, wie wir zu glauben geneigt sind, Mangels genügender paläo-graphischer Kenntnisse schlecht abgeschrieben oder verglichen sind), wird das Folgende zeigen. So hat sie z. B. gleich Anfangs richtig καινόν statt κενόν; jedoch hat sie auch ihre Fehler; denn Cap. 16 init. hat sie das falsche θεοῦ anstatt unserer von Hefele aufgenommenen Emendation θεόν.

Cap. 5. L.: „. . . . quomodo possent homines sanari" (i. e. salvari); so auch A (mit diesem Buchstaben bezeichnen wir im Folgenden die eben erwähnte Handschrift) π. ἀ. ἐσώθησαν οἱ ἄνθρωποι (vulgo falsch: π. ἀ. ἐσώθημεν ἄνθρωποι). Alsbald hat A: οὐκ ἰσχυσούσιν (vulgo ἰσχύουσιν) εἰς τὰς (vulgo τὰς om.) ἀκτῖνας u. s. f. . . . („non possint radios ejus diutius intueri" L.) — durchaus richtig.

Cap. 6. init. „Cum autem etc." L.; „ὅδε ἐπ. u. s. f." A., der tiefer unten ἤμελλεν hat, wie S. 16. l. 8; S. 22. l. 20; S. 42. l. 4; S. 50. l. 11 hat er dagegen: ἐδύνατο. Sodann ψαλῶ σοι, L: „cantabo tibi." Gleich darauf läßt er richtig εἶτα aus, welches der Stelle einen ganz schiefen Gedanken gab; statt dessen hat L: „et," was sie gleich aber darauf ausläßt „per fidem promissionis, verbo dum u. s. f.," Cap. 7 bestätigt L. („sacerdotes templi"), des Menardus Vorschlag: ναοῦ statt λαοῦ. Weiter hat A: εἰς ὁλοκαύτωμα ὑπὲρ ἁμαρτιῶν; L: „. . . holocaustum pro peccatis." N. 11 hat A die Leseart des Vossius; S. 18 N. 2 βλάστους, N. 5 und 7, wie Davis, nur hat er an ersterer Stelle τότε statt ταύτῃ und an letzterer irrig ὁμοίως statt ὁμοίους. Vorher hat er jedoch οὕτως μόνης, was Vossius nach L: „huius" in ταύτης mit Unrecht veränderte, ein Irrthum, in den er alle folgenden Herausgaben mit hineingezogen hat;

denn die Bedeutung des οὕτως = ita, sic, = so = tant an dieser Stelle war ihnen entgangen, über die Wex zu Tacit. Agric. cap. 1 ed. maxim. zu vgl. ist. Ebenso verkehrt ist gleich darauf die Vermuthung des Fellus: ἴδετε, vgl. Kühner gr. Gr. II. §. 430, 1b S. 54. Gegen das Ende hat A: τί δὲ τὸ ἔριον etc.; „quare et lanam" L.

Am Anfange des 8. Cap. hat A: „εἶναι ἐντέλλεσθε (schreibe ἐντέλλεσθαι) τῷ u. s. f. Sodann ganz ausgezeichnet .... τὸ ἐ. τὸ κόκκινον ἐπὶ ξύλον; L: „suspendere in ligno." Ferner: Ὁ μόσχος οὖν ἐστὶν u. s. f.; L: „vacca erat." Am Schlusse des Cap. liegt Cotelier's zweite Conjectur: διὰ τοῦ ῥύπου τῷ ὑσσώπῳ der handschriftlichen Leseart näher, als die erste, jetzt in allen Texten befindliche.

Cap. 9. „A: τῆς φωνῆς βοῶντος;" L: „vox clamantis;" ferner: ἵνα ... πιστεύσωμεν, und dann ... λέγει, καὶ περιτμήθητε; „. . et circumcidite." L.

Cap. 10. „τὸ οὖν χοιρίον" A: „Porcinae (schreibe: Porcinam)" L. Weiter hat A: „ὅταν δὲ πεινάσῃ und gegen das Ende: ὅτι δὲ ὁ δίκαιος καὶ ἐν τούτῳ u. s. f."

Cap. 11. A: „τὸν μὲν μισθὸν αὐτοῦ λέγει u. s. f." λέγει ist als falsche Wiederholung des vorhergehenden λέγει hier zu streichen; ein Verbum, wie es hier gefordert wird, ergänzt Jeder leicht. Vgl. übrigens Cap. 21; Clem. 1. ep. ad. Cor. cap. 34 und Jes. 40, 11. L: „. . . mercedem in tempore suo; tunc, inquit, reddam." Am Schlusse des Capitels ist mit A: λαλουμένων anstatt: καλουμένων zu lesen; beide Zeitwörter sind eben so verwechselt Ignat. ad. Magnes. cap. 10.

Cap. 12 muß mit A: καρδίαν Μωσέως geschrieben werden. Sodann folgen die Worte: „Τίθησιν οὖν Μωσῆς ἓν ἐφ' ἓν ὅπλον ἐν μέσῳ τῆς πήγης καὶ σταθεὶς ὑψηλότερος πάντων ἐξέτεινε τὰς χεῖρας, καὶ οὕτως πάλιν ἐνίκα ὁ Ἰσραήλ." Hefele's Note z. d. N. lautet also: „πήγη = πάγη, locus excelsus apud Hesych. Voss. Ms. πηγμῆς, male. Menardus: πήγματος, tabulatum. Nolte: πυγμῆς = pugnus, manus. In libro Exodi 17, 9 legimus, Mosen in loco excelso stetisse

ideo cum Vossio πήγησ legendum puto. Coniectura Doctoris Nolte minus placet, quia Moses manus armis onustas vix potuisset extendere." Indessen quot verba, tot errores. Zuerst ist des Vossius Erklärung ein unbegründeter Sprung, daher abzuweisen. 2. Heißt es Exod. l. l.: ... καὶ ἰδοὺ ἐγὼ ἕστηκα ἐπὶ τῆσ κορυφῆσ τοῦ βουνοῦ καὶ ἡ ῥάβδοσ (von der auch V. 5 die Rede war) τοῦ θεοῦ ἐν τῇ χειρί μου; sohin hat Hefele gerade Das übersehen, was für unsere Emendation der schlagendste Beweis ist. 3. Daß Hefele bei ὅπλον an **arma** denkt, ist seine eigene Schuld; denn ὅπλον ist auch = ῥάβδοσ, βακτήριον, ῥόπαλον und wie die Synonyma sonst noch heißen. Wir berufen uns dafür auf einen Zeugen, den für Anderes Hefele selbst S. 63, 5 anführt, nemlich auf Orph. hym. 28 (27), 7 S. 288 ed. Hermann. „ὃσ χείρεσσιν ἔχεισ εἰρήνησ ὅπλον ἀμεμφέσ." Die meisten Väter, um Das hier nebenher zu bemerken, haben sich von der angezogenen Stelle des Exodus kein klares Bild gemacht und nicht gehörig zwischen den einzelnen Momenten des Vorganges unterschieden. Wir heben aus einer längern Abhandlung, die wir über diesen Gegenstand verfaßt haben und an seinem Orte mittheilen werden, zwei Stellen des Jul. Firmic. Matern. aus seiner Schrift de err. profan. relig. aus, der sie ungefähr richtig aufgefaßt hat. Er sagt l. l. cap. 22 ed. Muenter: „Ut Amalech vinceretur extensis manibus Moyses haec imitatus est cornua, ut facilius impetraret, quod magnopere postulabat, crucem sibi fecit ex virga;" und ibid. cap. 28: „Ut Amalech vinceretur, circa virgam Moyses expensis manibus extenditur." So wetteifern also Geschichte, Paläo-Graphie und Sprache miteinander, um uns zu rechtfertigen. Das gleich folgende, den Sinn störende (da es ja auf nichts Vorhergehendes sich bezieht): πάλιν ist als eine aus dem Folgenden entstandene Ditto-Graphie zu streichen. Auch L hat es in seinem Texte nicht gefunden „et vincebant Judaei." — In Bezug auf das folgende, unter unserm Namen von Hefele mit Unrecht in den Text aufgenommene ζωοποιήσειν müssen wir bemerken, daß leider durch unsere eigene Schuld unsere frühere Bemerkung z. d. St. unvollständig geblieben ist. Es sollte heißen:

ζωοποιήσειν, was Cotelier vorschlug, scheint zwar näher zu liegen, ist jedoch in dieser Verbindung sprachlich unstatthaft. Menardus Vermuthung liegt zu weit ab. Nimmt man mit Davis ζωοποιῆσαι auf, so muß man vorher αὐτὸν statt αὐτὸν lesen, wo dann das vorausgehende αὐτόν als Subject auch hierin herabzuziehen ist. Wir möchten ζωοποιήσασθαι vorschlagen: einer dieser beiden Vorschläge nur ist annehmbar wegen des Gegensatzes, zu dem man evang. Joan. 2, 19 vgl. Wie der Fehler entstanden sei, werden wir in unserm Commentare später zeigen. In L ist wohl statt putaverunt zu lesen putaverint.

Mit Uebergehung von manchen kleinen Einzelheiten in Cap. 13 und 14 bemerken wir, daß Cap. 15 A hat: 'εὰν φυλάξωσιν . . . μου τὸ σάββατον: L „mei sabbatum." Ferner „ἁγιάσεις αὐτὴν χερσὶ καθαραῖς" A; „sanctificabis illum diem manibus mundis" L. Sodann „ἀλλ' ὅ πεποιήκα" richtig A, indessen „. . . quae . . ." L.

Im 16. Cap. hat L das der Beachtung nicht unwerthe „praecepta testamenti illius," der griechische Text αἱ ἐντολαὶ τῆς διδαχῆς. A ferner dem Zusammenhange allein angemessen διδοὺς ἡμῖν εἰσάγει; L ganz abweichend „fecit de nobis domum incorruptam."

Im 18. Cap. „καὶ ἡ τοῦ σκότου" A; der im 19. Cap. wiederum, wie gewöhnlich, allein das Richtige hat „Μισεῖς πᾶν ὃ οὐκ u. s. f.," eben so gleich κατὰ τοῦ πλησίον. Weiter ο λόγος ὁ τοῦ θεοῦ und dem entsprechend tiefer unten τὸν λαλοῦντα τὸν λόγον τὸν τοῦ u. s. f.; so hat A an noch manchen andern Stellen den Artikel, an denen er in den Ausgaben fehlt. Ferner . . . καὶ ταπεινῶν ἀναστραφήσῃ und οὐκ κατὰ πρόσωπον u. s. f. Schließlich bestätigt er unsere frühere Conjectur κοπιῶν, der also Hefele jetzt seine Zustimmung nicht mehr verweigern wird.

Im 20. Cap. „ἐστι (schreibe: ἔστι) τὰ ἀπολλύντα," dann οὐ γινώσκοντες ὁδὸν δικαιοσύνης.

Im 21. Cap. hat allein Hefele εἰς οὓς εὐεργάσασθε; seine Auctorität dafür hat er nicht genannt: es ist mit A und den Ausgaben εἰς οὓς ἐργάσασθε herzustellen und dazu 3. ep. Joan.

5 zu vgl. Weiter hat A ἐγγὺσ γὰρ ἡ ἡμέρα und tiefer unten μὴ ἐλλείπητε.

Wir gehen jetzt zu dem Briefe des Clemens an die Korinther über, bei dem wir uns mit Ausnahme einer Stelle kürzer fassen können.

Cap. 1. Ekker, in seiner Dissertation über diesen Brief (die wir auf Ersuchen eines uns befreundeten Utrechter Professors, der uns dieselbe als willkommenes Angebinde übermacht hatte, in einem der vorjährigen Hefte des Gersdorf'schen Repertoriums — wir wissen nicht gerade in welcher Nummer, da wir auf unsern Reisen nirgends eine deutsche Zeitschrift antrafen — angezeigt haben), will S. 2 N. 2 περὶ ἐπιζητουμένων = de quibus ambigebatur fassen und vgl. Cap. 47. — Sodann ist das νόμοισ des Ms. wieder herzustellen, denn Wotton's Bemerkung „nuspiam νόμοσ effertur pluraliter pro legibus vel praeceptis Dei, sed tantum singulariter" strafen z. B. Daniel. 9, 10; ep. ad Hebr. 8, 10; 10, 16 Lügen: daß Capp. 3 und 40 νομίμοισ sich findet, will Nichts besagen; denn „praestat variatio." Eben so ist der Umstand, daß Clemens von Alexandrien aus d. St. νομίμοισ citirt, kein nöthigender Grund, vom Ms. abzuweichen.

Cap. 2 haben alle Herausgeber die Worte: Τοῖσ, ἐφοδίοισ τοῦ θεοῦ ἀρκούμενοι, καὶ προσέχοντεσ τοὺσ λόγουσ αὐτου, ἐστερνισμένοι ἦτε τοῖσ σπλάγχνοισ u. s. f. nicht verstanden. Wir streichen die Commata nach ἀρκούμενοι und ἐπιμελῶσ und verbinden den Dativ τοῖσ ἐφοδίοισ, freilich in verschiedener Beziehung, mit ἀρκούμενοι und προσέχοντεσ und ziehen den Accusativ τοὺσ λόγουσ zu ἐστερνισμένοι u. s. f.

Cap. 5 ergänzt Windischmann Vindic. Petrin. S. 61 falsch ἔκτοθεν zu ἑπτάκισ u. s. f.; die Participia sind einfach durch „indem," „dadurch, daß" oder in ähnlicher Weise aufzulösen.

Cap. 6 ist mit uns also zu emendiren . . . γυναῖκεσ, ὡσ (dieses Wörtchen ist durch die letzte Sylbe des vorhergehenden Wortes verdrängt) Δαναΐδεσ καὶ Δίρκη, αἰκίσματα u. s. f., es sind die Worte ὡσ . . . Δίρκη zu αἰκίσματα . . . . παθοῦσαι zu ziehen.

In Cap. 7 ist entweder zwischen θεῷ und αἷμα ein τὸ ein-

30 *

zuschieben oder statt durch αἷμα mit Bleek durch πατρὶ die Lücke des Ms. auszufüllen.

Cap. 13 ist Davis Ergänzung ὄντασ annehmbarer, als das ἡμᾶσ der übrigen Editoren. Das am Schlusse von Cap. 14 sich findende ἐγκατάλειμμα ist nach Hefele „seu = memoria, seu = posteri;" und warum denn auch nicht = memoria et posteri?

In der Note 8 zu Cap. 17 hätte Davis Vermuthung τὸν Ἰσραὴλ λῦσαι τῶν u. s. f., wie auch die desselben Cap. 18 „ἐλαίῳ ἁγίῳ" nach Clem. Alex. S. 611 und andern Autoritäten wohl eine Erwähnung verdient: von Davis lernt man stets, auch wenn er irrt. So ist z. B. gleich im 19. Cap. dessen Vorschlag „καταδεξομένοισ" sehr verlockend, obwohl nicht zu billigen, da τέ = et quidem ist. Ebenso zeugt es von seinem Scharfsinne, wenn er Cap. 20 init. nach αὐτοῦ vor σαλευόμενοι ein οὐ einschieben will. In eben diesem Cap. haben wir in der Anzeige der Ekker'schen Schrift der Paläo-Graphie gemäß statt χρίματα vorgeschlagen KTHMATA (man denke an die Aussprache des η wie ι) Τοῖσ αὐτοῖσ σ. π.

Wie in Cap. 35 mit Unrecht nach Wotton's Vorschlag διὰ vor πίστεωσ in den Text gesetzt ist, eben so verkehrt wollte Davis im sogenannten 2. Br. des Kl. Cap. 8 ein δὶ vor ἃ ἐπράξαμεν einschieben, indem der große Mann übersah, daß hier die bei der Attraction des Relativs gewöhnliche Umstaltung Statt habe.

Cap. 39 hätte ὄψει statt des falschen ὄψῃ des Ms. in den Text gesetzt werden sollen.

Wir kommen jetzt zu der berühmten und vielbesprochenen und so mannigfach ausgelegten Stelle des 44. Cap., in dessen Anfang des Davis Vermuthung εὖ μὲν statt ἡμῶν nach ἀπόστολοι eine speciosa ist. Jetzt lassen wir diese bedeutungsvolle Stelle selbst wörtlich folgen: Διὰ ταύτην οὖν τὴν αἰτίαν πρόγνωσιν εἰληφότεσ τελείαν κατέστησαν (sc. οἱ ἀπόστολοι) τοὺσ προειρημένουσ (i. e. τοὺσ ἐπισκόπουσ, als das principalius, wie das vorhergehende „ἔρισ ἔσται ἐπὶ τοῦ ὀνόματοσ τῆσ ἐπισκοπῆσ" lehrt) καὶ μεταξὺ ἐπινομὴν δεδώκασιν, ὅπωσ, ἐὰν κοιμηθῶσιν,

διαδέξωνται ἕτεροι δεδοκιμασμένοι ἄνδρες τὴν λειτουργίαν αὐτῶν. — Um das Wort ἐπινομή, über dessen verschiedene Erklärung man Fellus Note z. d. St. Tom. I S. 173 sub n[ro] 7 ed. Cotelerio - Cleric. 1724 und auch das von Andern ibid. Tom. II. S. 483—485 Beigebrachte, wie auch Hefele's Bemerkung z. d. St. und **Ekker Disquisit. critica et hist. de Clem. Rom. priore ad Cor. ep. Traiecti ad Rhen. 1854.** S. 18 und 24 seqq. nachsehen mag, dreht sich hier Alles; ist dessen richtige, hier allein zulässige Bedeutung ermittelt, so ergibt sich das Verständniß alles Uebrigen von selbst. Das Wort ἐπινομή nun ist aus ἐπί und νομή zusammengesetzt. Das Wort νομή ist = distributio: Composita von ihm sind z. B. ἀπονομή (= retributio; vocatio), was Junius a. u. St. zu lesen vorschlug, διανομή (= distributio, auch wohl administratio, cf. Wyttenbach ad Plutar. Mor. pag. 102 ε); sonach würde ἐπινομή eine ähnliche Bedeutung haben, wobei das ἐπί das Additionelle, das ex post, wie die Juristen sagen, Hinzugefügte bezeichnen würde. Allein in diesem Sinne kann ἐπινομή hier nicht genommen werden, da, abgesehen von allem Andern, der Artikel alsdann vom ganzen Zusammenhange gefordert würde. Allein νομή ist auch = pascuum; Composita von ihm sind in dieser Bedeutung z. B. κατανομή (vgl. Schol. ad Aristoph. Av. 769; Schol. Sophocl. Trachin. 13; Schol. Pind. Ol. 7, 61; Scholl. Aeschyl. Suppl. 542, Dionysii P. 193, Synes. P. 287), προνομή (egressio pabuli caussa), ἐκνομή (bei Dionys. A. R. I, 39, jedoch kritisch nicht sicher). In dieser Bedeutung nehmen wir nun auch a. u. St. ἐπινομή und gerne urgiren wir dabei das ἐπὶ im Sinne von „Neben," „Bei." Daß in diesem Sinne sich ἐπινομή bei keinem andern Schriftsteller findet, will dagegen Nichts verfangen; denn a) waren ohne Zweifel mehr Wörter und diese in mehrern Verbindungen im Gebrauche, als im Thesaurus des Stephanus (den man auch nach den jüngsten Arbeiten um ein gutes Quantum Wörter bereichern kann) sich finden. b) Muß nicht aus dem Auge verloren werden, was wir schon in der Anzeige des Ekker'schen Schriftchens hervorgehoben haben, daß für neue, bis dahin unbekannte Einrichtungen,

Aemter, Begriffe u. s. f. stets auch neue Namen und Wörter gebildet wurden, noch gebildet werden, und auch werden gebildet werden. Oder was wäre sonst aus den Sprachen geworden? Steht demnach der Begriff von ἐπινομή[1]) als „Bei-Weide“ oder „Neben-Weide“ fest, so ist jetzt nur Eine Auffassung der Stelle mehr zulässig. Die Apostel gingen nach Cap. 42 im Auftrage von Christus, ausgerüstet mit der Kraft aus der Höhe, dem Beistande des heiligen Geistes, hinaus, um Schafe und Lämmer in der ganzen Welt auf Christi Weide zu leiten, sie in seinen Schafstall einzuführen. Wo nun die Apostel Lämmer und Schafe fanden, da drückten sie diesen das Siegel Christi, als dessen Eigenthum, durch die Taufe auf, rüsteten sie mittels der Firmung mit dem heiligen Geiste aus, speiseten sie mit dem Worte und Brod des Lebens, heilten ihre Wunden durch die Beichte, salbten bei drohender Todesgefahr die Kranken mit Gebet und dem heiligen Oele, sorgten für die Vermehrung der Schafe und Lämmer durch die Ehe, und versammelten sie behufs der genannten Zwecke, wenn thunlich und möglich, in dem für sie hergerichteten Schafstall. Nun aber hatten die Apostel vom Herrn den Auftrag, hinauszugehen in die ganze Welt und das Evangelium zu verkünden. Dem gemäß konnten sie, wenn sie irgendwo eine Heerde gesammelt, einen Schafstall gegründet hatten, bei dieser, in diesem nicht auch fortwährend verweilen. Sie sorgten daher für Hirten, die ihre Stelle nach ihrem Abgange bei der gesammelten Heerde übernahmen, durch das sacramentum ordinis. Die Apostel aber als die νομεῖσ κατ' ἐξοχὴν, als die ἀρχινομεῖσ, behielten sich die νομή aller von ihnen constituirten αὐλῶν, Hürden, vor; den angestellten Hirten (αὐτοῖσ ergänzt Jeder sofort und leicht aus τοὺσ προειρημένουσ) gaben sie daher interim, vorläufig, inzwischen, μεταξύ, eine „ἐπινομή“ eine „Neben-Weide.“ Diese waren also, um uns des von uns zu schmiedenden Ausdruckes zu bedienen, „ἐπινομεῖσ,“ „Neben-Hirten,“

---

1) Um Nichts zu übergehen, was auf das Wort: ἐπινομή sich bezieht, müssen wir Nachstehendes bemerken. In der Stelle des Pindar. Pyth. 11, 7.: „ὦ παῖδες ἁρμονίασ, ἔνθα καὶ νυν ἐπίνομον ἡρωΐδων στρατὸν

„**compastores**,“ „coepiscopi,“ „coadiutores“ (συνεργοί, συμπρεσβύτεροι; das Wort συνεπίσκοποι Phil. 1, 1 ist falsche Lesart), wie z. B. **Titus** und **Timotheus**. Bei der Ordination und Anstellung jener „**Bei-Hirten**“ ließen sich die Apostel aber auch noch von der Absicht leiten, daß, damit (ὅπως), da sie ja dorthin gehen mußten, wohin ihr Hirt, Herr, Meister, Heiland ihnen vorangegangen war, um ihnen eine Stätte zu bereiten, damit sie auch dort seien, wo Er war, daß, damit (ὅπως), sagen wir, wenn (ἐὰν) sie (οἱ ἀπόστολοι) hingegangen seien (κοιμηθῶσιν), andere (ἕτεροι) bewährte (δεδοκιμασμένοι sc. παρὰ τοῖς ἀποστόλοις, vgl. Cap. 47: ἀνδρὶ δεδοκιμασμένῳ παρ' αὐτοῖς i. e. τοῖς ἀποστόλοις) Männer (ἄνδρες) ihr (αὐτῶν i. e. τῶν ἀποστόλων) Amt und die mit demselben verbundenen Verpflichtungen und Leistungen (τὴν λειτουργίαν) unmittelbar (δια—) übernehmen sollten (— δεξῶνται) da, wo sie vorläufig, inzwischen, interim, μεταξύ, bei Lebzeiten der Apostel, vor deren Hingange, deren κοιμηθῆναι, an ihrer, der ἀρχινομέων, Stelle und in deren Namen und Auftrag — da sie ja von den Aposteln, wie diese (cf. ev. Joan. 15, 16; 20, 21) von Christus, erwählt, gesandt (cf. ep. ad Roman. 10, 15), angestellt (cf. ep. ad Tit. 15) waren — eine ἐπινομή gehabt hatten, um jetzt als νομεῖς die νομή selbst — und vollständig zu besitzen.

So war zugleich auch aller „ἔρις ἐπὶ τοῦ ὀνόματος τῆς ἐπισκοπῆς“ vorgebeugt, was Clemens, dem Zwecke seines Sendschreibens entsprechend als **summum finis** der Einsetzung von Bischöfen angibt, obwohl er der Natur der Sache gemäß es nicht war.

Aus dem Gesagten ergibt sich nun mit Nothwendigkeit, daß im folgenden Satze, in welchem μεταξύ ganz unserm „mittlerweile“ entspricht, bei den Worten: „ἑτέρων ἐλλογίμων ἀνδρῶν“ an keine Andern gedacht werden kann, als an die, welche in dem behandelten Satze mit den Worten: „ἕτεροι δεδοκιμασμένοι ἄνδρες“

ὁρμαγυρέα καλεῖ συνίμεν“ findet sich folgendes Schol.: „ἐπίνομον δὲ στρατὸν εἶπεν τὰς ἐπινεμομένας καὶ ἐποπτευούσας τὰς Θήβας· ἢ ἐπίνομον τὸν σύννομον ταῖς Θήβαις τὸν ἐπὶ τοῦ αὐτοῦ νομοῦ καὶ τῆς αὐτῆς ἐπινομῆς.“ Boekh. Tom. II. S. 417.

bezeichnet werden. Da hätten wir also episcopi coadiutores cum iure succedendi.

Dem Gesagten haben wir noch Folgendes beizufügen: 1. Der Conjunctiv lehrt, daß Clemens mit den Worten: „ὅπως ...... διαδέξωνται“ seine eigene Ansicht ausspricht. 2. Um jede Einwendung abzuschneiden, müssen wir noch einige Worte sagen über das von Dom Pitra im ersten Bande seines Spicileg. Solesm. S. 293 zuerst veröffentlichte Fragment, als dessen Vater er den Paulinus von Nola ansieht. In diesem Fetzen (denn mehr ist es ja nicht) finden sich nun die Worte: „hanc formam tenentes,“ die Nichts, als eine Paraphrase von ἐπινομὴν δεδώκασιν sind. Ueber das Wort „forma,“ mit dem ja auch schon illustriss. Marca nach Fellus Note z. d. St. ἐπινομή wieder geben wollte, in besondern Jubel und Dank auszubrechen, fehlt aller Grund. Rührt jenes Bruchstück von Paulinus von Nola her, so ist es ohne weitere Umstände zu jenen zu zählen, von denen dieser bei Dom Pitra l. l. S. LVII Note a sagt „. . . . aliqua, in quibus intelligere vel exprimere verba non potui, sensu potius apprehenso vel, ut verius dicam, opinato transtulerim.“ 3. In Bezug auf den Antheil der Heerde bei der Anstellung der Hirten kann der Natur der Sache gemäß nur Dasjenige das Richtige sein, was die katholischen Ausleger z. d. St. bemerkt haben, et quod semper tenuit, tenet, tenebit sancta mater ecclesia.

Fügen wir noch einige Bemerkungen über **den sogenannten zweiten Brief des Clemens** hinzu.

Im Cap. 5 hätte Davis Vermuthung μὴ τῷ u. s. f. Beachtung verdient [1]). Cap. 8 hat Hefele richtig jetzt nach unserer Bemerkung ἀπολάβωμεν des Ms. wieder hergestellt, vgl. noch ep. Barn. cap. 4: Attendite, ne . . . addormiamus; ibid. cap. 14: „Γινώσκετε . . . . ἐλυτρώθημεν“ — Stellen, die wir früher scientes volentesque übergangen hatten. Wie Cap. 1 καὶ ὢν,

---

[1]) Note 4 S. 143 erinnert uns an Athenag. apol. c. 1 (S. 10 Dech., S. 8 Lind.) die wir also herstellen: . . . π. δ. σπουδαῖα· δέροντα οὐ μόνον μὴ ἀντιπαίειν cf. ibid. cap. 11 und Luk. 6, 29.

ebenso wird auch Cap. 10 αὐτὴν statt des falschen ἄνον des Ms. am einfachsten und richtigsten hergestellt.

Sehen wir jetzt, wo und wie den Ignatianischen Briefen kritische und exegetische Hilfe zu bringen ist. Vorab dieses: L. 1 = vetus latina interpretatio genuinarum litterarum; G. 2 textus graecus interpolatus, L. 2, dessen vetus lat. interpret.; A = vetus versio armeniaca a Petermanno, S = fragmenta syriaca ex Ignatii epistolis a Curetono edita. Kürze halber haben wir fast nie diese Zeugen selbst sprechen lassen.

Ep. ad Ephes. Cap. 1 ist mit G. 1 und L. 2 ἐν αἵματι χριστοῦ statt θεοῦ („christi Dei" L. 1) zu lesen. Beide Wörter werden oft verwechselt: so werden wir auch bei den Dogmatikern keinen Anstoß erregen. Cap. 5 ist das θεοῦ des Ms. wieder herzustellen (vgl. Cap. 8) = damit wir Gottes seien durch Gehorsam. Sonderbar, daß Hefele hier die richtige Leseart des Ms. mit einer unnützen Conjectur vertauscht, während er 1. Clem. ad Cor. 39 das falsche ὄψῃ des Ms. nicht mit dem allein richtigen ὄψει zu vertauschen wagt. L. 1 u. s. f. haben da, wo die Handschrift Richtiges gibt, untergeordnete Auctorität, und wer bürgt dafür, daß nicht auch diese verderbt sind? Eben so hätte ep. ad Phil. cap. 7 λέγων aus Ms. hergestellt werden sollen: oder warum hat man nicht z. B. ep. ad Smyr. Cap. 4 οὖσ mit ἃ vertauscht, da ja θηρίων vorausgeht?

Cap. 8: ὅταν γὰρ μηδεμία ἔρισ ἐνείρισται ἐν ὑμῖν u. s. f.: ἐνείρισται ist verderbt: wir haben schon früher anderswo richtig ἐνήρεισται vorgeschlagen; so scheint auch S. gelesen zu haben. Sodann heißt es καὶ ἁγνίζωμαι (so richtig Smith mit L. 1. des cod. Cai. „castificer") ὑμῶν 'Εφεσίων ἐκκλησίασ τῆσ διαβοήτου τοῖσ u. s. f.; vor ὑμῶν haben die Meisten nach L. 1 „a vestra" ein ὑφ' einschieben wollen. Wir emendiren der Paläo-Graphie eben so, wie der Grammatik, gemäß, ... ἐκκλησία τῇ διαβοήτῳ, denn C (σ) und I werden oft verwechselt, weßhalb wir auch ep. ad Mag. cap. 10 sie stets ᾧ statt ὡσ emendirten, eine Vermuthung, auf die, wie wir aus Hefele's Note ad l. l. sehen, auch Bunsen gekommen ist. Da in den Endungen überhaupt von den Librariis

30 **

viel gesündigt ist, so emendiren wir ep. ad Trall. cap. 13 lin. also: 'Αγνίζετε (so stellen wir gegen alle Editoren aus Ms. wieder her; L. 1 „castificate") ὑμῖν (i. e. in vestrum commodum; vulgo ὑμῶν L. 1 „vestrum") τὸ u. s. f.

In Cap. 11 ist mit L. 1, Jacobson u. s. f. ἀδικηθῇ u. s. f., oder mit uns ἀδικηθείη (VI. 2 S. 230 dieser Zeitschrift ist ein Druckfehler) zu lesen; Hefele's ἀδικηθεῖσ u. s. f. ist sprachlich ganz unzulässig und paläo-graphisch gar nicht empfehlenswerth.

Cap. 12 ist πάσῃ hyperbolisch gesagt; Cap. 16 ist die Einschiebung von τισ unnöthig. Vgl. S. 40 Note 4, Kühner II pag. 37. Auf cap. 19 init. spielt auch Eusebius Dem. evang. 10, 8 p. 499 D (p. 986 ed. Gainf.) und comment. in psalm. IX. pag. 59 D an.

Ep. ad Magnes. Cap. 3 kann nach katholischer, d. h. der zugleich auch allein richtigen Lehre über den Episcopat, wie wir sie oben bei der von uns zuerst sprachlich richtig erklärten und begründeten Stelle 1. Clem. ad Cor. 44 kurz entwickelt haben, bei τὴν φαινομένην νεωτερικὴν τάξιν nicht an die schon vom Anglicaner Pearson verworfene Explication „ordinem episcopatus nuper institutum" gedacht werden. Τάξισ ist ganz unsere Anstellung, also „die in so auffallend jungen Jahren erfolgte Anstellung als Bischof" zu übersetzen. Vgl. noch Cotelier z. d. St.

Zu Cap. 6 N. 2 vgl. 1. Clem. ad Cor. 5. Cap. 13 ist Bunsens Vermuthung nach L. 1 „ποιεῖτε" unnöthig. Vgl. Kühner §. 794.

Ep. ad Trall. In Cap. 1 ist mit L. 1, A Petermann u. s. f. ἐδόξασα εὑρὼν herzustellen, oder mit uns statt ὡσ vor ἔγνων zu schreiben οὖσ. In Cap. 2 ist an dem εὑρεθησόμεθα des Ms. nichts zu ändern, da es Bezeichnung des unfehlbar Gewissen ist.

Zu der in Cap. 3 nach L. 1 vorgenommenen, auch von Hefele recipirten Leseart sind Cap. 13 und ad Smyr. cap. 8 ganz und gar nicht parallel. Für unsere Vermuthung spricht aber die von uns angezogene Stelle aus ep. ad Magnes cap. 6 so beredet, daß jede Einrede davor verschwindet, wie Finsterniß vor Licht. „Sed nullibi Diaconi cum Christo ipso comparantur" sagt man. Allein l. l. heißt es ja: τῶν διακόνων . . . . . . πεπιστευμένων διακονίαν Ἰησοῦ Χριστοῦ u. s. f. Nun ist ja Jesus

Christus „διάκονος πάντων" geworden. Also ..... Ueber dieses sind comparationes nunquam premendae, da „omne simile claudicat." Petermann's Leseart ist einfach und beachtenswerth, die Anderer theils sprachlich, theils in anderer Hinsicht gar nicht zulässig. In der folgenden so schwierigen, weil verderbten Stelle ist Pearsons Uebersetzung des „εἰς τοῦτο ᾠήθην" durch „in tantam mei existimationem deveni" nicht zu rechtfertigen, sohin unhaltbar. Dem früher in dieser Zeitschrift von uns Gesagten fügen wir noch bei, daß in unserm ersten Vorschlage ἀγαπῶν ὑμᾶς φείδομαι (voll Liebe gegen euch schone ich euch) zusammengehört, γράφειν aber von δυνάμενος abhängt. Ignatius schwebte übrigens Röm. 15, 14—16 vor. Cap. 5 verdient die von Petermann aufgenommene Leseart von G. 2, L. 1 u. 2 und A Beachtung, vielleicht allgemeine Aufnahme in den Text. Wenn man Cap. 6 die Leseart des Ms. κατ' ἀξίαν πιστευόμενοι wieder herstellen will, so wäre etwa πιστευσόμενοι zu schreiben. In L. 1, G. 2 fehlt das Wort; A hat „um die Unerfahrenen glauben zu machen." L. 1 und G. 2 haben vielleicht wegen des Nichtverständnisses oder der Schwierigkeit dieses Wortes dasselbe übergangen. Die Leseart des J. Damascenus καταξιοπιστευόμενοι hat auch ihre Schwierigkeit, da dieses Wort sich nur in einer, auch von Suidas erwähnten Stelle des Polybius 12, 17, 1 jedoch cum genetiv. person. findet, wo es = fide indignum aliquem iudicare oder = dicere adversus aliquem, quae fide indigna sunt, erklärt wird. Im letztern Sinne gefaßt, wäre a. u. St. αὐτοῦ i. e. χριστοῦ zu ergänzen; dieser wäre auch der allein zulässige.

Cap. 7 ist οὐ καθαρός an erster Stelle ein offenbares, aus dem Folgenden entstandenes Glossem, und weiter statt διακόνου des Ms. zu lesen διακονίου; G. 2 hat freilich διακόνων, aber vorher auch πρεσβυτέρων, wo G. 1 πρεσβυτεριόυ hat.

Ep. ad Rom. Cap. 1 will Bunsen mit Unrecht τοῦ vor ἀξιωθῆναι tilgen. Vgl. Bernhardy Synt. S. 174 u. flgd. In Cap. 6 ist zu interpungiren und aus Ms. zu restituiren .... τούτου· μᾶλλόν (sc. ὠφελήσει) μοι u. s. f.; καλόν ist Emendation Derer, denen jene Ellipse entging. Die schwierigere Leseart hat man

rasch durch ein nicht ganz adäquates Interpretamentum verdrängt. Wenn Hefele 1. Clem. ad Cor. 12 mit Davis ἤδε schreibt, warum denn nicht in diesem Cap. Ὅδε?

In ep. ad Phil. Cap. 7 ist mit Petermann zu interpungiren .... καὶ διακόνοισ· οἱ δὲ πιέσαντεσ (so ist mit uns das falsche πτέσαντεσ des Ms. zu emendiren, wogegen weder L. 1 „suspicati sunt," noch A „cogitaverunt" sind); des Vossius ὑποπτεύσαντεσ liegt zu weit vom Ms. ab, um paläographisch sich mit unserm Vorschlag messen zu können. Zu dem wird das Treiben der gegnerischen Partei anschaulicher durch πιέσαντεσ bezeichnet, als durch ein anderes Wort. Cap. 11 verdient G. 2 Γαΐῳ καὶ u. s. f., wie auch ad Smyr. cap. 10 Γαΐον καὶ u. s. f. Beachtung; denn Γ und Ρ werden oft verwechselt, vgl. oben ep. Barn. cap. 18, ebenso αι und ε.

In ep. ad Smyr. Cap. 7 init. ist des Theodoretus Leseart in καὶ προςφορᾶσ sehr beachtenswerth, denn enthielten sich jene Ketzer von der εὐχαριστία, so nahmen sie folgerichtig auch an der προσφορά keinen Theil. Versteht man indessen προσευχή von der „prece mystica, qua corpus Christi conficitur," in welchem Sinne es sich oft findet (vgl. Cotelier ad h. l.), so ist προσευχή als nach einer bekannten Figur gesetzt ohne Anstoß.

In ep. ad Polycarp. Cap. 2 haben Einige, unter Andern Bunsen (wie Hefele bemerkt), τὰ φαινόμενα σοι statt σου, wie der folgende Gegensatz τὰ δὲ ἀόρατα durchaus fordert, richtig hergestellt. Uhlhorns Annahme (die wir nur aus Hefele's Anführung kennen) „Ignatius pro τοῖσ φαινομένοισ κολακεύῃσ αὐτοὺσ posuit τὰ φαινόμενα" ist ganz unstatthaft, weil unbewiesen und unbeweisbar. Das διὰ τοῦτο im Anhange des folgenden Satzes ist eng mit ἵνα zu verknüpfen. Da Cap. 4 ἄνευ θεοῦ, wie Ms. hat, brachylogisch statt ἄνευ γνώμησ θεοῦ gesetzt ist, so haben, Petermann, Hefele u. s. f. mit Unrecht nach θεοῦ dem Text γνώμησ aufgedrungen.

Cap. 5 heißt es: Εἴ τισ δύναται ἐν ἁγνείᾳ μένειν εἰσ τιμὴν τοῦ κυρίου τῆσ σαρκόσ, ἐν ἀκαυχησίᾳ μενέτω. Ἐάν καυχήσηται ἀπώλετο u. s. f. „Τοῦ κυρίου τῆσ σαρκόσ = eius,

qui corpora nostra resuscitat et cuius membra corpora nostra sunt" Jacobson. Mit Unrecht ist Hefele dieser Erklärung gefolgt, deren Richtigkeit aus 1. Cor. 6, 14. 15 nicht bewiesen wird. Bei den Worten τοῦ κυρίου τῆς σαρκός wird jeder Unbefangene sich nichts Anderes denken, als Das, woran er auch bei den Worten des Clem. 1 ad Cor. 58 „. . . καὶ κύριος πάσης σαρκός" denkt. Jacobson selbst hat nun auch so wenig Vertrauen in die Richtigkeit seiner Erklärung gesetzt, daß er den Vorschlag des Vossius, τῆς σαρκός nach ἁγνείᾳ zu setzen, für das Beste hält. Gegen diesen aber ist sofort, um Anderes zu übergehen, zu bemerken, daß τῆς σαρκός bei ἁγνείᾳ ein müssiger Zusatz ist. Unsern Vorschlag hingegen, nach τῆς σαρκός das Comma zu streichen, und nach κυρίου zu interpungiren, empfiehlt seine Einfachheit sowohl, als Stellen, wie 1. Clem. ad Cor. 38, 48 u. s. f. und das Allbekannte „Ut castitas detur, humilitas meretur," weßhalb das Rühmen von Seite Dessen, der dieser Gnadengabe sich erfreut, gar gefährlich ist, da wir unsern Schatz in einem gebrechlichen Gefäße tragen und „Hochmuth vor dem Falle kommt." Jedoch dürfen wir nicht verschweigen, daß G. 2, Antioch. hom. 21, Anton. Mel. 1, 14 (Serm. 64), L. 1 und 2, A, S haben εἰς τιμὴν τῆς σαρκὸς του κυρίου u. s. f. Wie verhält sich diese Leseart zu der des cod. Med.? Unsere Ansicht, der, glauben wir, schwerlich Jemand Etwas anhaben kann und wird, ist diese. Versetzungen von Wörtern finden sich oft in den Handschriften. In den ältern codd. sind diese gewöhnlich dadurch, daß die Librarii α, β, γ u. s. f. dem ersten Buchstaben der versetzten Wörter vorsetzten, berichtigt; in den spätern codd. setzten die Librarii gewöhnlich kleine Strichlein in Form unseres Comma's oben vor den ersten Buchstaben der transponirten Wörter. Diese Strichlein sind von den Collatoren oft übersehen, wie wir davon bald ein auffallendes Beispiel aus einer Schrift des Eusebius von Cäsarea beibringen werden. Hat nun der Librarius des Med. jene Strichlein zu setzen unterlassen, oder haben sie die Collatoren übersehen? Wie dem auch sei, es bleibt nur die Wahl zwischen unserm Vorschlage (den seine Einfachheit so sehr empfiehlt und bei dem das τῆς σαρκός mit besonderm Nachdrucke vorange-

stellt ist, da ja das Rühmen in **Domino**, qui fecit mihi magna u. s. f. ohne Gefahr ist) und der Leseart von G. 2 u. s. f.

Cap. 6. Wir erinnern uns, daß wir einmal einen nicht unberühmten Mann die Ansicht haben äußern hören, Ignatius sei sicher von lateinischer Herkunft gewesen, weil er einiger lateinischer Wörter sich bediene. Allein Aehnliches findet sich auch bei andern griechischen Schriftstellern, wie auch in der Peschito und andern Erzeugnissen der syrischen Literatur. Zum Schluß des Cap. vgl. ep. ad **Hebr.** 6 15. Cap. 8 haben wir der Paläo-Graphie gemäß und nach L. 1 („glorificeris aeterno opere") emendirt, δοξασθῇσ τ ῷ αἰωνίῳ u s. f., was der andern von uns vorgeschlagenen, von Hefele aufgenommenen Conjunctur vorzuziehen ist.

Im Cap. 5 des **Martyr. s. Ign.** scheint uns jetzt nach G. 2 (πεζῇ Peterm. S. 479), L. 1 (pedes), L. 2 (pedibus l. l. S. 488) A (l. l. S. 538) πεζῇ vorzüglicher, als das περὶ des **Ms. Z** und **P** werden oft verwechselt, wie η in Folge des Jotacismus mit ι. In L. 1 ist pede zu emendiren.

Wir kommen jetzt zum Briefe des Polycarpus an die Philipper.

Im Anfange von Cap. 1 hätte das congratulatus sum (συνεχάρην) von L (= velus lat. interp.) beibehalten werden sollen. Weiter stellen wir aus C (eine von uns verglichene Handschrift) her ἐν τῷ κυρίῳ, ebenso wie aus A ep. Bar. cap. 13 τῷ πνεύματι.

Cap. 2 hat L ἀπολιπόντεσ (in C in Folge der Aussprache von ει wie ι verkehrt geschrieben ἀπολειπόντεσ, wiewohl er das richtige Tempus zu setzen glaubte oder setzte, wie der Accent lehrt) gelesen „dimissis u. s. f.," aber Cap. 4 L „relinquentes" mit C ἀπολειπόντεσ; weiter C λατρεύση, was auf λατρεύσει zurückgeführt werden muß.

Cap. 3 stellen wir aus C her προεπηλακίσασθέ (vulgo προεπεκαλέσασθέ) μει u. s. f. = „me provocastis" L, d. h. um uns der Worte Quinctilians (Praef. Inst. Orat.) zu bedienen, „convitio efflagitastis a me." Routh's Vermuthung, πλήρησ nach τούτων einzuschieben, ist eben so verkehrt, wie die seit Smith allgemein gewordene Einschiebung von „laudati" nach estis in Cap. 11,

was αβγδ (Bezeichnung für vier von uns verglichene Handschriften von L) gar nicht haben und die Vulgata von uns sattsam früher in dieser Zeitschrift gerechtfertigt ist.

In Cap. 4 hat auch C μωμοσκοπεῖται (μομοσσκοπεῖται eigentlich, allein μομοσ ist finis vers., was die Verdopplung von σ verursacht hat und ω und ο sind ja stets verwechselt) und vorher auch θυσιαστήριον; ebenso Cap. 5.: καὶ χριστοῦ (. . . et Christi αβγδ), weiter δίλογοι (fehlt in αβγδ), ferner συμβασιλεύσομεν (conregnabimus αβδγ), wie auch ἀνακόπτεσθαι (abscidi αβγδ). Cap. 6 interpungirt C nach εἰσ πάντασ, nicht nach εὔσπλαγχνοι Cap. 6 haben αβγδ „confitetur misterium;" C ὁμολόγεῖ (i. e. ὁμολογῇ, nach der Aussprache von ει und η wie ι, wobei die Aehnlichkeit zwischen ει und η in der Uncialschrift auch nicht zu übersehen ist) τὸ μαρτύριον. Ferner C ἐπιστρέψομεν, der alsbald nach δεήσεσιν interpungirt.

Cap. 8 αβδγ „glorificemus," „δοξάζομεν" aber C.

Warum Cap. 9 fin. Hefele ἀνασταθέντα gegen das handschriftliche und richtige: ἀναστάντα in den Text gesetzt hat, begreifen wir nicht. Wir haben wenigstens in sechs bis jetzt von uns verglichenen Handschriften der Hist. eccles. des Eusebius (da nach der nicht sehr vollkommenen Collation von Bourton eine neue, wie erwünscht, so auch nothwendig schien) nur ἀναστάντα gefunden.

Cap. 10 haben auch αβγδ „mansuetudinem Domini." Aber „aliis" statt „alii" zu lesen, ist eine müssige Conjectur des Gallandius. Das folgende „nos noveramus" versteht man am einfachsten vom Polycarpus und seiner Heerde.

Am Schlusse des Briefes haben αβγδ und fast alle übrigen codd. „Incolumes estote in Domino Jesu Christo, in gratia, cum omnibus vestris. Jacobson schreibt nach dem Vorgange von Andern . . . . Christo. Gratia cum omnibus vobis. Die Vulgata läßt sich gut rechtfertigen. Warum also die Leseart der Handschriften verlassen ohne Noth? Wir wenigstens lieben das nicht.

Im **Martyr. des Polycarpus** streichen wir Cap. 2 auf handschriftliche Autorität ἐν vor ἐκείνῃ τῇ u. s. f. Cap. 7 lesen wir

mit derselben χάκεῖθεν δὲ ἠδύνατο. Doch brechen wir hier ab, denn wir haben so manche Kleinigkeiten über dieses ausgezeichnete Actenstück zu sagen, daß wir fürchten, zu weit geführt zu werden, wenn wir beginnen. Wenden wir uns statt dessen lieber dem **Briefe des Diognetus** zu.

In diesem ist Cap. 1 γε nach 'αποδεχόμαι durchaus ohne alle Bedeutung. Und da nun nach der wahren Bemerkung von Gottfr. Hermann „ne bruta quidem edunt sonos nihil significantes," so emendiren wir τε als correspondirend mit dem folgenden καὶ . . . . . αἰτοῦμαι. Die süßliche Note 3 ist gewiß aus Versehen stehen geblieben. Die Vermuthung Otto's τὸν ἀκούσαντα statt ἂν ἀκοῦσαί σε ist zwar eine „elegans:" aber nicht Alles, was uns „elegans" scheint, ist von den Schriftstellern selbst beliebt und geschrieben worden.

Cap. 5 hat das Ms. μαθήματι τοῦτ', die Herausgeber verbessern μάθημα τοῦτ'; wir emendiren paläo-graphisch richtiger und sinngemäßer μάθημα τοιοῦτ = tam excellens, praeclarum, egregium. Sodann ist bei der Vermuthung des Maranus „οὐ κοίτην," womit er die Lücke des Ms. ausfüllt, als der richtigen zu verbleiben. Otto's Vorschlag würde selbst für einen Tertullianus zu übertrieben sein.

Cap. 7 Note 9 hat Hefele Otto's Erklärung als ungehörig richtig abgewiesen. Was unnütze Spitzfindigkeit doch nicht Alles ausheckt! Zur Stelle vgl. 1. Clem. ad Cor. cap. 20. Ebenso treffend hat Hefele sein richtiger Tact S. 308 N. 2 und S. 310 N. 6 andere Spitzfindigkeiten von Otto abweisen gelehrt. Die gewöhnliche Erklärung dieser Stellen rechtfertigt eine legio von Parallelstellen aus andern Vätern Cf. e. c. Euseb. P. E. p. 9 D ed. Viger. Die Sucht, Piquantes, Neues, vorgeblich Exquisites u. s. f. vorzutragen, verleitet leider nur zu Viele zu allerlei, oft sehr abenteuerlichen Erklärungen.

Im Cap. 9 sind die Worte ὡσ τῆσ . . . . . ἀνεδέξατο in Klammern zu setzen, das Comma ist nach τοῦ θεοῦ zu streichen, μία ἀγάπη zu halten für aller folgenden Verben Subject, das nach ἠνέσχετο plötzlich wechselt, wo mit ἐκὼν (so lesen wir statt

des unzuläßigen λέγων des **Ms**.) αὐτὸσ u. s. f. θεὸσ als Subject auftritt — ein Wechsel, der ja häufig Statt findet. Nur auf diese Weise läßt sich Alles in Ordnung bringen.

Wir sind jetzt an dem letzten Theile unserer Aufgabe angelangt, dem, über einzelne Stellen im **Hirten des Hermas** hier unsere Ansicht niederzuschreiben.

In den Prolegomenen S. XCIV muß in der Stelle aus dem bekannten „Fragmentum Muratorianum" durchaus „sed publicari vera" gelesen werden, wie Routh auch richtig geschrieben hat.

Versuchen wir vorläufig wenigstens einige Stellen zu verbessern in diesem Werke, das ein kleiner Augiasstall von Fehlern ist, und bei dem es um so schwerer hält, überall das Richtige herzustellen, je mehr man durch die Vergleichung von Handschriften zu der Ansicht hingedrängt wird, daß es wenigstens in einer doppelten Recension oder richtiger Uebersetzung existirt.

Formen, wie quamdam statt quandam, heic statt hic (heic scheint der Herausgeber besonders zu lieben, da er dessen sich auch oft in den Noten bedient), nuntius statt nuncius hätte man längst verbessern sollen, auch ohne Handschriften.

S. 323 l. 3 lies „. . . video mulierem illam, quam concupieram." Zu illam vgl. vis. 2 §. 1 init. anum illam; über concupieram ist zu bemerken, daß die von uns bis jetzt verglichenen vier (deren eine jedoch liber 1. nicht einmal vollständig enthält) Handschriften die syncopirte Form überall haben z. B. im Anfange „enutrierat." S. 325 l. 7 lies „et describette."

S. 236 l. 13 lies „anno priore" und zu Note 1 bemerke, daß vis. 1, 1 „cum his cogitationibus" zu schreiben ist. S. 328 l. 3 lies . . . filium seque (que = und dem zu Folge) despondentes vitam suam nunc, etc. S. 332 N. 2 ist imponebant mit der Mehrzahl der Mss. herzustellen. S. 336 fin. und 337 init. lies . . . turris, si (εἰ = si = an) est illis poenitentia u. s. f. Ob bei dem locus inferior an den murus zu denken ist, von dem libr. 3 simil. 8 oft die Rede ist? Freilich wissen wir sehr gut, was gegen diese unsere Vermuthung sich sagen läßt.

Sodann haben wir in einem Ms. gefunden . . . et hoc loco, cum curciati fuerint et repleverint (repleverint, so omnes nostri codd.) etc. S. 341 N. 1 integre, was alle Ms. haben mit Ausnahme eines, wird wohl zu iuniores („iuveniores“ Mss.) zu ziehen sein, da es §. 10 heißt tota erat iunior, also nach egerint und nicht nach integre interpungirt werden müssen. S. 342 N. 5 ist die auch von Gallandi vorgezogene Leseart des Fellus, da sie die des Ms. ist, herzustellen.

S. 349 Mand. IV. N. 3. Es ist unbegreiflich, daß man die falsche Leseart ἀναμενέτω nach S. 357 §. 2, S. 358 ante med., S. 374 med. nicht aus dem Texte verdrängt hat, um der richtigen Vermuthung ἀναβαινέτω Platz zu machen: denn αι und ε sind wegen Aehnlichkeit der Aussprache stets verwechselt; und zwischen β und μ ist in den Mss. kein großer Unterschied, so daß wir vermuthen, in dem Mss. stehe ἀναβενέτω, welches man Mangels paläo-graphischer Kenntnisse falsch gelesen habe. Wir geben hier davon in Exempel. Chronicon Paschale Tom. 1 S. 372 ed. Bon. lesen wir „. . . . τῇ ἡμέρᾳ τῶν σκηνοπηγιῶν θεοῦ βιῶν ὁ Ζαχαρίασ εὐηγγελίσθη τὴν σύλληψιν τῆσ Ἐλισάβετ:“ „βιῶν corruptum est“ bemerkt L. Dindorf z. d. St. Allein nicht blos dieses, sondern auch θεοῦ ist verderbt. Denn σκηνοπηγιῶν θεοῦ kann man nicht mit einander verbinden. Das ganze Verderbniß der Stelle aber hat nur in paläo-graphischer Unwissenheit seinen Grund. Man emendire mit uns . . . . σκηνοπηγιῶν θυμιῶν ὁ Ζαχαρίασ u. s. f. und vgl. evangel. Luc. 1, 9.

S. 350 l 4 lies „. . . et vir super se maneat“ ibid. l. 18 „. . . praeceptum est vobis, super vos manere, tum viro, tum mulieri“ und ebenso S. 352 l. 19 „sed si super se manserit.“ S. 351 l. 3 v. u. „Qui enim modo crediderunt. In Bezug auf N. 8 ibid. vgl. man, um solche irrige Ansichten kurz zu widerlegen, Kühner, II. S. 453.

Mand. V. init. „Φύλασσε τὴν ἀνίαν, καὶ u. s. f.“ „Aequanimis esto u. s. f.“ vetus lat. interp. „Ἀνία = sollicitudo. Mss. et Editi male ἄνειαν“ Hefele z. d. St. Falsch! Es ist nach vet. interp. lat. und Ignat. ep. ad Trall. cap. 1 (wo L. 1 „aequitatem“ hat) der Paläographie gemäß an unserer Stelle zu emendiren

εὔνοιαν; α und ευ' sind vielfach verwechselt, wovon sich ein auffallendes Beispiel in Athanas. histor. Arian. ad Monach. findet, wo Nannius εὐσεβέστατος las und übersetzte, obwohl Sinn und Zusammenhang das schnurgerade Gegentheil ἀσεβέστατος forderten, wie auch Montfaucon aus Mss. hergestellt hat. S. 354 l. 8 v. U. „τοιούτων μικρῶν πραγμάτων," vet. lat. int. „his similibus rebus supervacuis, also μικρῶν, was im griechischen Texte herzustellen ist. S. 358 l. 13 nach vet. lat. interpr. „ab operibus eius" ist zu emendiren „ἀπὸ τῶν ἔργων αὐτοῦ." S. 362 l. 7 lies „humiliorem fieri omnium" und ibid. l. 15 καὶ εὐθύμους (opp. δυσθύμους; aber von ἐνθύμους ist opp. ἀθύμους); damit aber Niemand sich auf Basil. ep. 2 S. 987 (ed. Paris.) berufe, was im Thesaur. Steph. ed. noviss. Paris. in v. ἔνθυμος angeführt wird, so ist an d. St. Tom. III. S. 353 de. Garn. e septem Mss. richtig ἐκθύμους hergestellt. Von solchen verkehrten, längst berichtigten Beispielen wimmelt die neue ed. Paris. des Thes. Steph.

Das von Grabe aus Mandat. IX. veröffentlichte Fragment haben auch wir in einem Ms. gefunden, welches mit dem Grabeschen völlig übereinstimmt, nur hat es das eingeklammerte καὶ, ferner ἐπὶ τὸν κύριον καὶ u. s. f. und οἱ μνησικακοῦντες ἀλλήλοις.

S. 363 l. 3 lies intra te: quoniam quomodo, ibid. l. 19 lies . . . praedicta tibi verba adeo et u. s. f. das data nach deo ist Dittographie des vorhergehenden dicta in praedicta und daher zu tilgen; ibid. l. 4 v. U. lies . . . pleni in fide. S. 364 l. 9 v. U. . . . ἐκριζεῖ ἀπὸ u. s. f. Quam citissime scribas ἐκριζοῖ ἀπὸ u. s. f. — S. 365 l. 7 lies . . . . servi virtutem habenti fidei. Ibid. l. 6 v. U. lies . . . nequior est et pessima servis u. s. f. S. 366 l. ult. haben Mss. et nocentur; weiter crediderunt, in neg. S. 367 l. 10 lies Ubi enim Dominus inhabitat, und l. 19 in negocio aliquo (vgl. S. 366 lin. ult. und 367 l. 1.) und lin. penult. streiche postea. S. 369 l. 5 streiche inquit. Ibid. l. 8 und 9 lehrt uns die Paläo-Graphie emendiren . . . ὄξος καὶ (in Mss. wird καὶ durch ς ausgedrückt) οἶνος μεμιγμένα ἔχουσιν u. s. f.

S. 270 l. ult. lies: Primum enim homo putat spiritum habere; exaltatur et vult u. s. f.

S. 372 l. 3 . . . ist etwa herzustellen, . . . ἐπιθυμία· εἰτισ δὲ ἂν ἐμπέσοι (nicht leicht ἐμπέσῃ) εἰσ u. s. f. oder . . . ἐπιθυμία ἐστίν· Ὁ δὲ ἂν ἐμπεσὼν εἰσ λύπην μὴ συνετὸσ ὢν δαπανᾶται u. s. f. Die Vulgata ist ganz unverständlich; überdies sollte es noch heißen: ἐμπεσεῖται, denn ἐμπεσεῖ wie auch ἀνεμπεσεῖ, das Alle an unserer Stelle lesen, obwohl es das gerade Gegentheil von dem bedeuten würde, was der Sinn hier fordert, ist eine vox nihili; vorher l. 1 schreibe „odies“ S. 376 l. 17 v. U. lies: „impleti fide non sunt“ ibid. l. 9 pleni sunt in fide.

S. 389 l. 1 vermögen wir bis jetzt getreu der diplomatischen Kritik nicht anders, als so herzustellen: — qui creatus est . ., in quo inhabitaret deus. Collocavit (eum), intellectum scilicet, (in) corpore, quod ei videbatur. Hoc ergo corpus, in quo deductus est u. s. f. Ferner: Quum igitur . . . sancto, recte atque caste collaborasset cum eo. Sodann . . . Deo receptumque est. Placuit enim Dei huius esse potens u. s. f. Weiter . . . quod servisset spiritui sancto ac (i. e. et quidem) sine querela u. s. f. Endlich . . . constitutus fuerat spiritus u. s. f. Die eingeklammerten, von uns des Sinnes wegen eingeschobenen, Wörtchen eum und in fehlen in den von uns verglichenen Mss.

S. 391 l. 11 v. U. lies χροκίνων (χροκαίων ist gar kein griechisches Wort). S. 393 l. 17 lies αἴγειον vgl. ad Hebr. 11, 37. — S. 394 l. 12 lies: Hic pastor, inquit, de iustis u. s. f. Ibid. l. 26 lies: Alii enim detrimentis puniuntur, alii inopia, alii diversis aegrimoniis. S. 395 l. 7 lies ἀποβαίνει S. 399 l. ult. lies exspecta et tunc demonstrabitur. S. 305 l. 22 lies . . . egerint poenitentiam et patientiam. S. 416 l. 12 v. U. lies . . . autem deformati sunt. S. 422 lin. pen. lies portat illos u. s. f. S. 425 l. 2 lies vivi descenderunt (κατέβησαν). S. 430 l. 4 lies . . . cum filio dei deputabit u. s. f.

Wir brechen hier ab, voll der freudigen Zuversicht, auch durch

diese wenigen Mittheilungen das Verständniß dieser so kostbaren Urkunden um ein Beträchtliches weiter gefördert zu haben.

Ein Verzeichniß von Druckfehlern und andern Versehen in den Noten oder in der lateinischen Uebersetzung anzufertigen, lag außer dem Bereiche des Zweckes, den wir bei dieser Recension verfolgten.

Papier, Druck und sonstige Ausstattung dieser Ausgabe machen dem Verleger Ehre.

Paris in festo s. Catharinae virg. et martyr. 1855.

Dr. Nolte.

Mittheilungen aus dem kirchlichen Leben.

1.

Conventio inter Sanctitatem Suam **Pium IX.** Summum Pontificem et Majestatem Suam Caesareo-Regiam Apostolicam **Franciscum Josephum I.** Imperatorem Austriae.

(Cui subscriptum Viennae 18.va Augusti 1855, ratificationes mutuo traditae ibidem 25.ta Septembris 1855.)

Conspectus.

I. De Religionis catholicae juribus in genere.

II. Libera cum Sancta Sede communicatio.

III. Libera Episcoporum cum dioecesanis ipsorum communicatio.

IV. Libertas in dioecesium regimine.

Vereinbarung zwischen Seiner Heiligkeit Papst Pius IX. und Seiner kaiserlich-königlichen Apostolischen Majestät Franz Joseph I. Kaiser von Oesterreich.

(Unterzeichnet zu Wien am 18. August 1855. In den beiderseitigen Ratificationen ausgewechselt ebendaselbst am 25. September 1855.)

Uebersicht.

I. Rechte der katholischen Religion im Allgemeinen.

II. Freiheit des Verkehres mit dem heiligen Stuhle.

III. Freiheit des Verkehres der Bischöfe mit ihren Kirchensprengeln.

IV. Freiheit in Regierung der Kirchensprengel.

V. De instructione juventutis catholicae in genere.	V. Unterricht der katholischen Jugend im Allgemeinen.
VI. Studia theologica.	VI. Die theologischen Studien.
VII. Gymnasia et scholae mediae omnes.	VII. Die Gymnasien und mittlern Schulen überhaupt.
VIII. Scholae elementares.	VIII. Die Volksschulen.
IX. Librorum perniciosorum suppressio.	IX. Unterdrückung schädlicher Bücher.
X. De jurisdictione ecclesiastica in genere. Matrimonium et sponsalia.	X. Die kirchliche Gerichtsbarkeit im Allgemeinen. Ehe und Verlöbnisse.
XI. De poenis ecclesiasticis clericis laicisque infligendis.	XI. Verhängung kirchlicher Strafen gegen Geistliche und Laien.
XII. Modus procedendi quoad jus patronatus.	XII. Verfahren in Streitigkeiten über das Patronatsrecht.
XIII. Clericorum caussae mere civiles.	XIII. Blos weltliche Rechtssachen der Geistlichen.
XIV. Modus procedendi in civilibus clericorum delictis.	XIV. Verfahren in bürgerlichen Vergehungen der Geistlichen.
XV. Templorum sacrorum immunitas.	XV. Immunität der Gotteshäuser.
XVI. Ecclesia et ministri sacri ab injuriis vindicandi.	XVI. Schutz wider Verunglimpfung der Kirche und ihrer Diener.
XVII. Seminaria episcopalia.	XVII. Bischöfliche Seminare.
XVIII. Novarum dioecesium erectio.	XVIII. Errichtung neuer Kirchensprengel.
XIX. Augustissimus in Episcopis nominandis Episcoporum consilio usurus.	XIX. Kaiserliche Ernennung der Bischöfe mit Beirath von Bischöfen.
XX. Jusjurandum ab Episcopis in muneris ingressu praestandum.	XX. Eid der Bischöfe bei Antritt ihres Amtes.
XXI. Episcoporum et cleri testamenta.	XXI. Letztwillige Anordnungen der Bischöfe und der Geistlichkeit.
XXII. Reservationes Pontificiae. Canonicorum ecclesiarum cathedralium dotes.	XXII. Päpstliche Vorbehalte. Eigenschaften der Domherren.
XXIII. De canonici Poenitentiarii et Theologalis praebenda.	XXIII. Canonicate für den Pönitentiarius und Theologalis.

In Nomine Sanctissimae et Individuae Trinitatis.

Sanctitas Sua Summus Pontifex Pius IX. et Majestas Sua Caesarea-Regia Apostolica Franciscus Josephus I. Austriae Imperator, concordibus effecturi studiis, ut fides, pietas et omnis recti honestique vigor in Austriae Imperio conservetur et augescat, de Ecclesiae catholicae statu in eodem Imperio solemnem conventionem inire decreverunt.

Quapropter Sanctissimus Pater in Plenipotentiarium Suum nominavit: Eminentissimum Dominum Michaëlem Sacrae Romanae Ecclesiae Presbyterum Cardinalem Viale-Prelà, ejusdem Sanctitatis Suae et Sanctae Sedis apud prae-

Im Namen der allerheiligsten und untheilbaren Dreifaltigkeit.

Seine Heiligkeit Papst Pius IX. und Seine kaiserlich-königliche Apostolische Majestät Franz Joseph I., Kaiser von Oesterreich, deren einmüthiges Streben darauf gerichtet ist, daß Glaube, Frömmigkeit und sittliche Kraft im Kaiserthume Oesterreich bewahrt und gemehrt werde, haben beschlossen, über die Stellung der katholischen Kirche in demselben Kaiserthume einen feierlichen Vertrag zu errichten.

Demnach hat zu Seinem Bevollmächtigten ernannt: der heilige Vater Seine Eminenz Herrn Michael der heiligen römischen Kirche Cardinal-Priester Viale-Prelà, Dieser Seiner Heiligkeit und des heiligen Stuhles Pro-Nuntius bei vorgedach-

fatam Apostolicam Majestatem Pro-Nuntium, et Majestas Sua, Imperator Austriae Celsissimum Dominum Josephum Othmarum de Rauscher, Principem Archiepiscopum Viennensem, Solio Pontificio Adsistentem, Caesarei Austriaci Ordinis Leopoldini Praelatum et magnae Crucis Equitem, nec non ejusdem Majestatis Caesareae a consiliis intimis.

Qui post plenipotentiae ipsis collatae instrumenta mutuo sibi tradita atque recognita de sequentibus convenerunt:

ter Apostolischer Majestät; und Seine Majestät der Kaiser von Oesterreich Seine fürstlichen Gnaden Herrn Joseph Othmar von Rauscher, Fürsten-Erzbischof von Wien, päpstlichen Thron-Assistenten, Prälaten und Großkreuz des kaiserlich österreichischen Leopold-Ordens, wie auch Derselben kaiserlichen Majestät wirklichen geheimen Rath.

Und dieselben sind, nachdem sie ihre Bevollmächtigungs-Urkunden ausgewechselt und richtig befunden haben, über Nachstehendes übereingekommen:

Articulus I.

Religio catholica Apostolica Romana in toto Austriae Imperio et singulis, quibus constituitur ditionibus, sarta tecta conservabitur semper cum iis juribus et praerogativis, quibus frui debet ex Dei ordinatione et canonicis sanctionibus.

Erster Artikel.

Die heilige römisch-katholische Religion wird mit allen Befugnissen und Vorrechten, deren dieselbe nach der Anordnung Gottes und den Bestimmungen der Kirchengesetze genießen soll, im ganzen Kaiserthume Oesterreich und allen Ländern, aus welchen dasselbe besteht, immerdar aufrecht erhalten werden.

Articulus II.

Cum Romanus Pontifex primatum tam honoris quam jurisdictionis in universam, qua late patet, Ecclesiam jure divino ob-

Zweiter Artikel.

Da der römische Papst den Primat der Ehre wie der Gerichtsbarkeit in der ganzen Kirche, so weit sie reicht, nach göttlichem Gesetze inne hat, so

tineat, Episcoporum, Cleri et populi mutua cum Sancta Sede communicatio in rebus spiritualibus et negotiis ecclesiasticis nulli placetum regium obtinendi necessitati suberit, sed prorsus libera erit.

wird der Wechselverkehr zwischen den Bischöfen, der Geistlichkeit, dem Volke und dem heiligen Stuhle in geistlichen Dingen und kirchlichen Angelegenheiten einer Nothwendigkeit, die landesfürstliche Bewilligung nachzusuchen, nicht unterliegen, sondern vollkommen frei sein.

Articulus III.

Archiepiscopi, Episcopi, omnesque locorum Ordinarii cum Clero et populo dioecesano pro munere officii pastoralis libere communicabunt, libere item suas de rebus ecclesiasticis instructiones et ordinationes publicabunt.

Dritter Artikel.

Erzbischöfe, Bischöfe und alle Ordinarien werden mit der Geistlichkeit und dem Volke ihrer Kirchensprengel zu dem Zwecke, um ihres Hirtenamtes zu walten, frei verkehren, frei werden sie auch Belehrungen und Verordnungen über kirchliche Angelegenheiten kundmachen.

Articulus IV.

Archiepiscopis et Episcopis id quoque omne exercere liberum erit, quod pro regimine Dioecesium sive ex declaratione sive ex dispositione sacrorum Canonum juxta praesentem et a Sancta Sede adprobatam Ecclesiae disciplinam ipsis competit, ac praesertim;

a) Vicarios, Consiliarios et adjutores administrationis suae constituere ecclesiasticos, quoscunque ad praedicta officia idoneos judicaverint.

Vierter Artikel.

Eben so werden Erzbischöfe und Bischöfe die Freiheit haben, Alles zu üben, was denselben zur Regierung ihrer Kirchensprengel, laut Erklärung oder Verfügung der heiligen Kirchengesetze, nach der gegenwärtigen, vom heiligen Stuhle gutgeheißenen Disciplin der Kirche gebührt, und insbesondere:

a) als Stellvertreter, Räthe und Gehilfen ihrer Verwaltung alle jene Geistlichen zu bestellen, welche sie zu besagten Aemtern als tauglich erachten.

b) Ad statum clericalem assumere et ad sacros ordines secundum Canones promovere, quos necessarios aut utiles Dioecesibus suis judicaverint, et e contrario, quos indignos censuerint, a susceptione ordinum arcere.

b) Diejenigen, welche sie als ihren Kirchensprengeln nothwendig oder nützlich erachten, in den geistlichen Stand aufzunehmen und zu den heiligen Weihen nach Vorschrift der Kirchengesetze zu befördern, und im Gegentheile die, welche sie für unwürdig halten, von Empfang der Weihen auszuschließen.

c) Beneficia minora erigere atque collatis cum Caesarea Majestate consiliis, praesertim pro convenienti redituum assignatione, Parochias instituere, dividere vel unire.

c) Kleinere Pfründen zu errichten, und nachdem sie mit Seiner kaiserlichen Majestät vorzüglich wegen entsprechender Anweisung der Einkünfte sich einverstanden haben, Pfarren zu gründen, zu theilen oder zu vereinigen.

d) Praescribere preces publicas, aliaque pia opera, cum id bonum Ecclesiae aut Status populive postulet, sacras pariter supplicationes et peregrinationes indicere, funera aliasque omnes sacras functiones servatis quoad omnia canonicis praescriptionibus moderari.

d) Oeffentliche Gebete und andere fromme Werke zu verordnen, wenn es das Wohl der Kirche, des Staates oder des Volkes erfordert, ingleichen Bittgänge und Wallfahrten auszuschreiben, die Leichenbegängnisse und alle andern geistlichen Handlungen ganz nach Vorschrift der Kirchengesetze zu ordnen.

e) Convocare et celebrare ad sacrorum Canonum normam Concilia provincialia et Synodos dioecesanas eorumque acta vulgare.

e) Provinzialconcilien und Diöcesansynoden in Gemäßheit der heiligen Kirchengesetze zu berufen, zu halten, und die Verhandlungen derselben kundzumachen.

Articulus V.

Omnis juventutis catholicae institutio in cunctis scholis tam publicis quam privatis conformis erit doctrinae Religionis catholicae; Episcopi autem ex proprii pastoralis officii munere dirigent religiosam juventutis educationem in omnibus instructionis locis et publicis et privatis atque diligenter advigilabunt, ut in quavis tradenda disciplina nihil adsit, quod catholicae Religioni, morumque honestati adversetur.

Fünfter Artikel.

Der ganze Unterricht der katholischen Jugend wird in allen sowohl öffentlichen als nicht öffentlichen Schulen der Lehre der katholischen Religion angemessen sein; die Bischöfe aber werden kraft des ihnen eigenen Hirtenamtes die religiöse Erziehung der Jugend in allen öffentlichen und nicht öffentlichen Lehranstalten leiten und sorgsam darüber wachen, daß bei keinem Lehrgegenstande Etwas vorkomme, was dem katholischen Glauben und der sittlichen Reinheit zuwiderläuft.

Articulus VI.

Nemo sacram Theologiam, disciplinam catecheticam vel Religionis doctrinam in quocunque instituto vel publico vel privato tradet, nisi cum missionem tum auctoritatem obtinuerit ab Episcopo dioecesano, cujus eamdem revocare est, quando id opportunum censuerit. Publici Theologiae professores et disciplinae catecheticae magistri, postquam sacrorum Antistes de candidatorum fide, scientia ac pietate sententiam suam exposuerit, nominabuntur ex iis, quibus docendi missionem et auctoritatem con-

Sechster Artikel.

Niemand wird die heilige Theologie, die Katechetik oder die Religionslehre in was immer für einer öffentlichen oder nicht öffentlichen Anstalt vortragen, wenn er dazu nicht von dem Bischofe des betreffenden Kirchensprengels die Sendung und Ermächtigung empfangen hat, welche derselbe, wenn er es für zweckmäßig hält, zu widerrufen berechtigt ist. Die öffentlichen Professoren der Theologie und Lehrer der Katechetik werden, nachdem der Bischof über den Glauben, die Wissenschaft und Frömmigkeit der Bewerber sich ausgesprochen hat, aus Jenen ernannt werden, welchen er die Sen-

ferre paratum se exhibuerit. Ubi autem theologicae facultatis professorum quidam ab Episcopo ad Seminarii sui alumnos in Theologia erudiendos adhiberi solent, in ejusmodi professores nunquam non assumentur viri, quos sacrorum Antistes ad munus praedictum obeundum prae ceteris habiles censuerit. Pro examinibus eorum, qui ad gradum doctoris Theologiae vel sacrorum Canonum adspirant, dimidiam partem examinantium Episcopus dioecesanus ex doctoribus Theologiae vel sacrorum Canonum constituet.

bung und Vollmacht des Lehramtes zu ertheilen bereit ist. Wo aber einige Professoren der theologischen Facultät von dem Bischofe verwendet zu werden pflegen, um die Zöglinge des bischöflichen Seminares in der Theologie zu unterrichten, werden zu solchen Professoren immerdar Männer bestellt werden, welche der Bischof zur Verwaltung gedachten Amtes für vorzugsweise tauglich hält. Bei Prüfung Derjenigen, welche sich für das Doctorat der Theologie oder des canonischen Rechtes befähigen wollen, wird der Bischof die Hälfte der Prüfenden aus Doctoren der Theologie oder beziehungsweise des canonischen Rechtes bestellen.

Articulus VII.

In gymnasiis et omnibus, quas medias vocant, scholis pro juventute catholica destinatis nonnisi viri catholici in professores seu magistros nominabuntur, et omnis institutio ad vitae Christianae legem cordibus inscribendam pro rei, quae tractatur, natura composita erit. Quinam libri in iisdem scholis ad religiosam tradendam instructionem adhibendi sint, Episcopi collatis inter se consiliis statuent. De Religionis magistris

Siebenter Artikel.

In den für die katholische Jugend bestimmten Gymnasien und mittlern Schulen überhaupt werden nur Katholiken zu Professoren oder Lehrern ernannt werden, und der ganze Unterricht wird nach Maßgabe des Gegenstandes dazu geeignet sein, das Gesetz des christlichen Lebens dem Herzen einzuprägen. Welche Lehrbücher in gedachten Schulen bei dem Vortrage der Religion zu gebrauchen seien, werden die Bischöfe kraft einer mit einander gepflogenen Berathung

pro publicis gymnasiis mediisque scholis deputandis firma manebunt, quae hac de re salubriter constituta sunt.

festsetzen. Hinsichtlich der Bestellung von Religionslehrern für Gymnasien und mittlere Schulen werden die heilsamen darüber erflossenen Verordnungen in Kraft verbleiben.

Articulus VIII.

Omnes scholarum elementarium pro catholicis destinatarum magistri inspectioni ecclesiasticae subditi erunt. Inspectores scholarum dioecesanos Majestas Sua Caesarea ex viris ab Antistite dioecesano propositis nominabit. Casu, quo iisdem in scholis instructioni religiosae haud sufficienter provisum sit, Episcopus virum ecclesiasticum, qui discipulis catechismum tradat, libere constituet. In ludimagistrum assumendi fides et conversatio intemerata sit oportet. Loco movebitur, qui a recto tramite deflexerit.

Achter Artikel.

Alle Lehrer der für Katholiken bestimmten Volksschulen werden der kirchlichen Beaufsichtigung unterstehen. Den Schul-Oberaufseher des Kirchensprengels wird Seine Majestät aus den vom Bischofe vorgeschlagenen Männern ernennen. Falls in gedachten Schulen für den Religionsunterricht nicht hinlänglich gesorgt wäre, steht es dem Bischofe frei, einen Geistlichen zu bestimmen, um den Schülern die Anfangsgründe des Glaubens vorzutragen. Der Glaube und die Sittlichkeit des zum Schullehrer zu Bestellenden muß makellos sein. Wer vom rechten Pfade abirrt, wird von seiner Stelle entfernt werden.

Articulus IX.

Archiepiscopi, Episcopi omnesque locorum Ordinarii propriam auctoritatem omnimoda libertate exercebunt, ut libros Religioni morumque honestati perniciosos censura perstringant et fideles ab eorundem lectione avertant. Sed et Gubernium, ne ejusmodi

Neunter Artikel.

Erzbischöfe, Bischöfe und alle Ordinarien werden die denselben eigene Macht mit vollkommener Freiheit üben, um Bücher, welche der Religion und Sittlichkeit verderblich sind, als verwerflich zu bezeichnen und die Gläubigen von Lesung derselben abzuhalten. Doch auch die Regierung wird

libri in Imperio divulgentur, quovis opportuno remedio cavebit.

durch jedes dem Zwecke entsprechende Mittel verhüten, daß derlei Bücher im Kaiserthume verbreitet werden.

Articulus X.

Quum caussae ecclesiasticae omnes et in specie, quae fidem, sacramenta, sacras functiones nec non officia et jura ministerio sacro annexa respiciunt, ad Ecclesiae forum unice pertineant, easdem cognoscet judex ecclesiasticus, qui perinde de caussis quoque matrimonialibus juxta sacros Canones et Tridentina cumprimis decreta judicium feret, civilibus tantum matrimonii effectibus ad judicem saecularem remissis. Sponsalia quod attinet, auctoritas ecclesiastica judicabit de eorum existentia et quoad matrimonium impediendum effectibus, servatis, quae idem Concilium Tridentinum et Apostolicae Litterae, quorum initium: „Auctorem fidei," constituunt.

Zehnter Artikel.

Da alle kirchlichen Rechtsfälle und insbesondere jene, welche den Glauben, die Sacramente, die geistlichen Verrichtungen und die mit dem geistlichen Amte verbundenen Pflichten und Rechte betreffen, einzig und allein vor das kirchliche Gericht gehören, so wird über dieselben der kirchliche Richter erkennen, und es hat somit dieser auch über die Ehesachen nach Vorschrift der heiligen Kirchengesetze und namentlich der Verordnungen von Trient zu urtheilen und nur die bürgerlichen Wirkungen der Ehe an den weltlichen Richter zu verweisen. Was die Eheverlöbnisse betrifft, so wird die Kirchengewalt über deren Vorhandensein und ihren Einfluß auf die Begründung von Ehehindernissen entscheiden und sich dabei an die Bestimmungen halten, welche dasselbe Concilium von Trient und das apostolische Schreiben, welches mit „auctorem fidei" beginnt, erlassen hat.

Articulus XI.

Sacrorum Antistitibus liberum erit, in Clericos honestum habi-

Eilfter Artikel.

Den Bischöfen wird es frei stehen, wider Geistliche, welche keine anstän-

tum clericalem eorum ordini et dignitati congruentem non deferentes aut quomodocunque reprehensione dignos poenas a sacris Canonibus statutas et alias, quas ipsi Episcopi convenientes judicaverint, infligere eosque in monasteriis, Seminariis aut domibus ad id destinandis custodire. Iidem nullatenus impedientur, quominus censuris animadvertant in quoscunque fideles ecclesiasticarum legum et Canonum transgressores.

dige geistliche, ihrer Stellung und Würde entsprechende Kleidung tragen oder aus was immer für einer Ursache der Ahndung würdig sind, die von den heiligen Kirchengesetzen ausgesprochenen Strafen oder auch andere, welche die Bischöfe für angemessen halten, zu verhängen und sie in Klöstern, Seminarien oder diesem Zwecke zu widmenden Häusern unter Aufsicht zu halten. Ingleichen sollen dieselben durchaus nicht gehindert sein, wider alle Gläubigen, welche die kirchlichen Anordnungen und Gesetze übertreten, mit kirchlichen Strafen einzuschreiten.

Articulus XII.

De jure patronatus judex ecclesiasticus cognoscet; consentit tamen Sancta Sedes, ut, quando de laicali patronatu agatur, tribunalia saecularia judicare possint de successione quoad eumdem patronatum, seu controversiae ipsae inter veros et suppositos patronos agantur seu inter ecclesiasticos viros, qui ab iisdem patronis designati fuerint.

Zwölfter Artikel.

Ueber das Patronatsrecht wird das kirchliche Gericht entscheiden; doch gibt der heilige Stuhl seine Einwilligung, daß, wenn es sich um ein weltliches Patronatsrecht handelt, die weltlichen Gerichte über die Nachfolge in demselben sprechen können, der Streit möge zwischen den wahren und angeblichen Patronen oder zwischen Geistlichen, welche von diesen Patronen für die Pfründe bezeichnet wurden, geführt werden.

Articulus XIII.

Temporum ratione habita Sanctitas Sua consentit, ut Cleri-

Dreizehnter Artikel.

Mit Rücksicht auf die Zeitverhältnisse gibt der heilige Stuhl seine

eorum caussas mere civiles, prout contractuum, debitorum, haereditatum judices saeculares cognoscant et definiant.

Zustimmung, daß die blos weltlichen Rechtssachen der Geistlichen, wie Verträge über das Eigenthumsrecht, Schulden, Erbschaften, von dem weltlichen Gerichte untersucht und entschieden werden.

Articulus XIV.

Eadem de caussa Sancta Sedes haud impedit quominus caussae ecclesiasticorum pro criminibus seu delictis, quae poenalibus Imperii legibus animadvertuntur, ad judicem laicum deferantur; cui tamen incumbet, Episcopum ea de re absque mora certiorem reddere. Praeterea in reo deprehendendo et detinendo ii adhibebuntur modi, quos reverentia status clericalis exigit. Quodsi in ecclesiasticum virum mortis vel carceris ultra quinquennium duraturi sententia feratur, Episcopo nunquam non acta judiciaria communicabuntur, et condemnatum audiendi facultas fiet, in quantum necessarium sit, ut de poena ecclesiastica eidem infligenda cognoscere possit. Hoc idem Antistite petente praestabitur, si minor poena decreta fuerit. Clerici carceris poenam semper in locis a saecularibus separatis

Vierzehnter Artikel.

Aus eben diesem Grunde hindert der heilige Stuhl nicht, daß die Geistlichen wegen Verbrechen oder andern Vergehungen, wider welche die Strafgesetze des Kaiserthums gerichtet sind, vor das weltliche Gericht gestellt werden; doch liegt es demselben ob, hiervon den Bischof ohne Verzug in Kenntniß zu setzen. Bei Verhaftung und Festhaltung des Schuldigen wird man jene Rücksichten beobachten, welche die dem geistlichen Stande gebührende Achtung erheischt. Wenn das wider einen Geistlichen gefällte Urtheil auf Tod oder auf Kerker von mehr als fünf Jahren lautet, so wird man jederzeit dem Bischofe die Gerichtsverhandlungen mittheilen und ihm möglich machen, den Schuldigen in soweit zu verhören, als es nothwendig ist, damit er über die zu verhängende Kirchenstrafe entscheiden könne. Dasselbe wird auf Verlangen des Bischofes auch dann geschehen, wenn auf eine geringere Strafe erkannt

luent. Quodsi autem ex delicto vel transgressione condemnati fuerint, in monasterio vel alia ecclesiastica domo recludentur.

In hujus articuli dispositione minime comprehenduntur caussae majores, de quibus Sacrum Concilium Tridentinum sess. XXIV. c. 5. de reform. decrevit. Iis pertractandis Sanctissimus Pater et Majestas Sua Caesarea, si opus fuerit, providebunt.

Articulus XV.

Ut honoretur domus Dei, qui est Rex Regum et Dominus Dominantium, sacrorum templorum immunitas servabitur, in quantum id publica securitas et ea, quae justitia exigit, fieri sinant.

Articulus XVI.

Augustissimus Imperator non patietur, ut Ecclesia catholica ejusque fides, liturgia, institutiones sive verbis, sive factis, sive

worden ist. Geistliche werden die Kerkerstrafe stets an Orten erleiden, wo sie von Weltlichen abgesondert sind. Im Falle einer Verurtheilung wegen Vergehen oder Uebertretungen werden sie in ein Kloster oder ein anderes geistliches Haus eingeschlossen werden.

In den Verfügungen dieses Artikels sind jene Rechtsfälle, über welche das Concilium von Trient in der vierundzwanzigsten Sitzung (c. 5. de reform.) verordnet hat, keineswegs einbegriffen. Für Behandlung derselben werden der heilige Vater und Seine kaiserliche Majestät, so es nöthig sein sollte, Vorsorge treffen.

Fünfzehnter Artikel.

Damit dem Hause Gottes, welcher der König der Könige und der Herrscher der Herrschenden ist, die schuldige Ehrerbietung bezeigt werde, soll die Immunität der Kirchen in so weit beobachtet werden, als die öffentliche Sicherheit und die Forderungen der Gerechtigkeit es verstatten.

Sechzehnter Artikel.

Seine Majestät der Kaiser wird nicht dulden, daß die katholische Kirche und ihr Glaube, ihr Gottesdienst, ihre Einrichtungen, sei es durch Wort oder

scriptis contemnatur aut Ecclesiarum Antistites vel Ministri in exercendo munere suo pro custodienda praesertim fidei ac morum doctrina et disciplina Ecclesiae impediantur. Insuper efficax, si opus fuerit, auxilium praestabit, ut sententiae ab Episcopis in Clericos officiorum oblitos latae executioni demandentur. Desiderans praeterea, ut debitus juxta divina mandata sacris Ministris honor servetur, non sinet quidquam fieri, quod dedecus eisdem afferre, aut eos in contemptum adducere possit, immo vero mandabit, ut omnes Imperii Sui Magistratus et ipsis Archiepiscopis seu Episcopis et Clero quacunque occasione reverentiam atque honorem eorum dignitati debitum exhibeant.

That und Schrift, der Verachtung preisgegeben, oder den Vorstehern und Dienern der Kirchen in Uebung ihres Amtes, vorzüglich, wo es sich um Wahrung des Glaubens, des Sittengesetzes und der kirchlichen Ordnung handelt, Hindernisse gelegt werden. Zudem wird Er nöthigenfalls wirksame Hilfe leisten, damit die Urtheile, welche der Bischof wider pflichtvergessene Geistliche fällt, in Vollstreckung kommen. Da es überdies Sein Wille ist, daß den Dienern des Heiligthums die ihnen nach göttlichem Gesetze gebührende Ehre bezeigt werde, so wird Er nicht zugeben, daß Etwas geschehe, was dieselben herabsetzen oder verächtlich machen könnte, vielmehr wird Er verordnen, daß alle Behörden des Reiches sowohl den Erzbischöfen oder Bischöfen selbst, als auch der Geistlichkeit bei jeder Gelegenheit die ihrer Stellung gebührende Achtung und Ehrenbezeigung erweisen.

Articulus XVII.

Seminaria episcopalia conservabuntur, et ubi dotatio eorum haud plene sufficiat fini, cui ad mentem sacri Concilii Tridentini inservire debent, ipsi augendae congruo modo providebitur. Praesules dioecesani eadem juxta

Siebenzehnter Artikel.

Die bischöflichen Seminare werden aufrecht erhalten, und wo ihr Einkommen für den Zweck, welchem sie im Sinne des heiligen Conciliums von Trient dienen sollen, nicht vollkommen genügt, wird für dessen Vermehrung in angemessener Weise gesorgt werden.

sacrorum Canonum normam pleno et libero jure gubernabunt et administrabunt. Igitur praedictorum Seminariorum rectores et professores seu magistros nominabunt, et quotiescunque necessarium aut utile ab ipsis censebitur, removebunt. Adolescentes et pueros in iis efformandos recipient, prout Dioecesibus suis expedire in Domino judicaverint. Qui studiis in Seminariis hisce vacaverint, ad scholas alius cujuscunque instituti praevio idoneitatis examine admitti nec non servatis servandis pro qualibet extra Seminarium cathedra concurrere poterunt.

Die Bischöfe werden dieselben nach Richtschnur der heiligen Kirchengesetze mit vollem und freiem Rechte leiten und verwalten. Daher werden sie die Vorsteher und Professoren oder Lehrer gedachter Seminare ernennen und wann immer sie es für nothwendig oder nützlich halten, wieder entfernen, auch Jünglinge und Knaben zur Heranbildung in dieselben aufnehmen, so wie sie zum Frommen ihrer Kirchensprengel im Herrn es für dienlich erachten. Diejenigen, welche ihren Unterricht in diesen Seminaren empfangen haben, werden nach vorausgegangener Prüfung ihrer Befähigung in all' und jede andere Lehranstalt eintreten und mit Beobachtung der betreffenden Vorschriften um jede Lehrkanzel außer dem Seminare sich bewerben können.

Articulus XVIII.

Sancta Sedes, proprio utens jure, novas Dioeceses eriget ac novas earumdem peraget circumscriptiones, cum id spirituale fidelium bonum postulaverit. Verumtamen quando id contigerit, cum Gubernio Imperiali consilia conferet.

Achtzehnter Artikel.

Der heilige Stuhl wird kraft des ihm zustehenden Rechtes Kirchensprengel neu errichten oder neue Gränzbeschreibungen derselben vornehmen, wenn das geistliche Wohl der Gläubigen es erfordert. Doch wird er in einem solchen Falle mit der kaiserlichen Regierung ins Einvernehmen treten.

Articulus XIX.

Majestas Sua Caesarea in seli-

Neunzehnter Artikel.

Seine Majestät wird bei Auswahl

gendis Episcopis, quos vigore privilegii Apostolici a Serenissimis Antecessoribus Suis ad Ipsam devoluti a Sancta Sede canonice instituendos praesentat seu nominat, imposterum quoque Antistitum imprimis comprovincialium consilio utetur.

der Bischöfe, welche Er kraft eines apostolischen von Seinen Allerdurchlauchtigsten Vorfahren überkommenen Vorrechtes dem heiligen Stuhle zur canonischen Einsetzung vorschlägt oder benennt, auch in Zukunft des Rathes von Bischöfen, vorzüglich derselben Kirchenprovinz, Sich bedienen.

Articulus XX.

Metropolitae ac Episcopi, antequam Ecclesiarum gubernacula suscipiant, coram Caesarea Majestate fidelitatis juramentum emittent sequentibus verbis expressum: „Ego juro et promitto ad Sancta Dei Evangelia, sicut decet Episcopum, obedientiam et fidelitatem Caesareo-Regiae Apostolicae Majestati et Successoribus Suis; juro item et promitto, me nullam communicationem habiturum nullique consilio interfuturum, quod tranquillitati publicae noceat, nullamque suspectam unionem neque intra neque extra Imperii limites conservaturum, atque si publicum aliquod periculum imminere resciverim, me ad illud avertendum nihil omissurum.“

Zwanzigster Artikel.

Die Metropoliten und Bischöfe werden, bevor sie die Leitung ihrer Kirchen übernehmen, vor Seiner kaiserlichen Majestät den Eid der Treue in folgenden Worten ablegen: „Ich schwöre und gelobe auf Gottes heiliges Evangelium, wie es einem Bischofe geziemt, Eurer kaiserlich-königlichen Apostolischen Majestät und Allerhöchstihren Nachfolgern Gehorsam und Treue. Ingleichen schwöre und gelobe ich, an keinem Verkehre oder Anschlage, welcher die öffentliche Ruhe gefährdet, theilzunehmen und weder inner noch außer den Gränzen des Reiches irgend eine verdächtige Verbindung zu unterhalten; sollte ich aber in Erfahrung bringen, daß dem Staate irgend eine Gefahr drohe, zu Abwendung derselben nichts zu unterlassen.“

Articulus XXI.

In cunctis Imperii partibus

Einundzwanzigster Artikel.

In allen Theilen des Reiches wird

Archiepiscopis, Episcopis et viris ecclesiasticis omnibus liberum erit, de his, quae mortis tempore relicturi sint, disponere juxta sacros Canones, quorum praescriptiones et a legitimis eorum haeredibus ab intestato successuris diligenter observandae erunt. Utroque tamen in casu excipientur Antistitum dioecesanorum ornamenta et vestes pontificales, quae omnia veluti mensae episcopali propria erunt habenda et ideo ad Successores Antistites transibunt. Hoc idem observabitur quoad libros, ubi usu receptum est.

Articulus XXII.

In omnibus Metropolitanis seu Archiepiscopalibus suffraganeisque Ecclesiis Sanctitas Sua primam dignitatem conferet, nisi patronatus laicalis privati sit, quo casu secunda substituetur. Ad caeteras dignitates et praebendas canonicales Majestas Sua nominare perget, exceptis permanentibus iis, quae liberae collationis episcopalis sunt, vel juri patronatus legitime adquisito sub-

es Erzbischöfen, Bischöfen und sämmtlichen Geistlichen frei stehen, über das, was sie zur Zeit ihres Todes hinterlassen, nach den heiligen Kirchengesetzen zu verfügen, deren Bestimmungen auch von den gesetzlichen Erben, welche den Nachlaß derselben ohne letztwillige Anordnung antreten, genau zu beobachten sind. In beiden Fällen werden bei Bischöfen, welche einen Kirchensprengel leiten, die bischöflichen Abzeichen und Kirchengewande ausgenommen sein; denn diese sind als zum bischöflichen Tafelgute gehörig anzusehen und gehen auf die Nachfolger im Bisthume über. Dasselbe wird von den Büchern dort, wo es in Uebung ist, beobachtet werden.

Zweiundzwanzigster Artikel.

An sämmtlichen Metropolitan- oder erzbischöflichen und Suffragankirchen vergibt Seine Heiligkeit die erste Würde, außer wenn dieselbe einem weltlichen Privatpatronate unterliegt, in welchem Falle die zweite an deren Stelle treten wird. Für die übrigen Dignitäten und Domherrnpfründen wird Seine Majestät zu ernennen fortfahren, während diejenigen ausgenommen bleiben, welche zur freien bischöflichen Verleihung gehören

jacent. In praedictarum Ecclesiarum Canonicos non assumentur, nisi sacerdotes, qui et dotes habeant a Canonibus generaliter praescriptas et in cura animarum aut in negotiis ecclesiasticis seu in disciplinis sacris tradendis cum laude versati fuerint. Sublata insuper erit natalium nobilium sive nobilitatis titulorum necessitas, salvis tamen conditionibus, quas in fundatione adjectas esse constet. Laudabilis vero consuetudo, Canonicatus publico indicto concursu conferendi, ubi viget, diligenter conservabitur.

oder einem rechtmäßigen Patronatsrechte unterstehen. Zu Domherren können nur Priester bestellt werden, welche sowohl die von den Kirchengesetzen allgemein vorgeschriebenen Eigenschaften besitzen, als auch in der Seelsorge, bei kirchlichen Geschäften oder im kirchlichen Lehramte sich mit Auszeichnung verwendet haben. Zudem ist die Nothwendigkeit adeliger Geburt oder adeliger Titel aufgehoben, jedoch unbeschadet jener Bedingungen, welche als in der Stiftung beigesetzt erwiesen sind. Die löbliche Gewohnheit aber, die Domherrnstellen in Folge öffentlicher Bewerbung zu vergeben, wird, wo sie besteht, sorgsam in Kraft erhalten werden.

Articulus XXIII.

In Ecclesiis Metropolitanis et Episcopalibus, ubi desint, tum Canonicus Poenitentiarius tum Theologalis, in Collegiatis vero Theologalis Canonicus juxta modum a sacro Tridentino Concilio praescriptum (sess. V. c. 1. et sess. XXIV. c. 8. de reform.), ut primum fieri potuerit, constituentur, Episcopis praefatas praebendas secundum ejusdem Concilii sanctiones et Pontificia respective decreta conferentibus.

Dreiundzwanzigster Artikel.

An den Metropolitan- und bischöflichen Kirchen werden, wo sie fehlen, der Canonicus Pönitentiarius und der Theologalis, an den Collegiatkirchen aber der Canonicus Theologalis in der durch das heilige Concilium von Trient in der fünften Sitzung (c. 1. de reform.) und in der vierundzwanzigsten Sitzung (c. 8. de reform.) vorgezeichneten Weise, sobald es möglich sein wird, eingeführt, und diese Pfründen von den Bischöfen nach den Beschlüssen desselben

Conciliums und beziehungsweise den päpstlichen Anordnungen vergeben werden.

Articulus XXIV.

Parochiis omnibus providebitur publico indicto concursu et servatis Concilii Tridentini praescriptionibus. Pro parochiis ecclesiastici patronatus praesentabunt patroni unum ex tribus, quos Episcopus enuntiata superius forma proposuerit.

Vierundzwanzigster Artikel.

Alle Pfarren sind in Folge einer öffentlich ausgeschriebenen Bewerbung und mit Beobachtung der Vorschriften des Conciliums von Trient zu vergeben. Bei Pfarreien, welche dem geistlichen Patronatsrechte unterliegen, werden die Patrone Einen aus dreien präsentiren, welche der Bischof in der oben bezeichneten Weise vorschlägt.

Articulus XXV.

Sanctitas Sua, ut singularis benevolentiae testimonium Apostolicae Francisci Josephi Imperatoris et Regis Majestati praebeat, Eidem atque catholicis Ejus in Imperio Successoribus indultum concedit, nominandi ad omnes Canonicatus et Parochias, quae juri patronatus ex fundo Religionis seu studiorum derivanti subsunt, ita tamen, ut seligat unum ex tribus, quos publico concursu habito Episcopus ceteris digniores judicaverit.

Fünfundzwanzigster Artikel.

Um Seiner des Kaisers und Königs Franz Joseph Apostolischen Majestät einen Beweis besondern Wohlwollens zu geben, verleihen Seine Heiligkeit Denselben und Seinen katholischen Nachfolgern im Kaiserthume die Ermächtigung, für alle Canonicate und Pfarreien zu präsentiren, welche einem auf dem Religions- oder Studienfonde beruhenden Patronatsrechte unterstehen, jedoch so, daß Einer aus den dreien gewählt werde, welche der Bischof nach vorausgegangener öffentlicher Bewerbung für würdiger als die übrigen erachtet.

Articulus XXVI.

Parochiis, quae congruam pro

Sechsundzwanzigster Artikel.

Die Ausstattung der Pfarren,

temporum et locorum ratione sufficientem non habeant, dos, quam primum fieri poterit, augebitur et parochis catholicis ritus orientalis eodem ac latini modo consuletur. Ceterum praedicta non respiciunt Ecclesias parochiales juris patronatus sive ecclesiastici sive laicalis, canonice adquisiti, quarum onus respectivis patronis incumbet. Quodsi patroni obligationibus eis a lege ecclesiastica impositis haud plene satisfaciant, et praesertim, quando parocho dos ex fundo Religionis constituta sit, attentis pro rerum statu attendendis providendum erit.

welche keine nach den Verhältnissen der Zeit und des Ortes genügende Congrua haben, wird, sobald es möglich ist, vermehrt, und für die katholischen Pfarrer des orientalischen Ritus in derselben Weise, wie für die des lateinischen, gesorgt werden. Doch erstreckt sich dies keineswegs auf die Pfarren, welche unter einem rechtmäßig erworbenen geistlichen oder weltlichen Patronate stehen; denn bei diesen ist die Last von den betreffenden Patronen zu tragen. Wenn die Patrone den durch das Kirchengesetz ihnen auferlegten Verbindlichkeiten nicht vollkommen genügen und insbesondere, wenn der Pfarrer seinen Gehalt aus dem Religionsfonde bezieht, so wird mit Rücksicht auf Alles, was nach der Sachlage zu berücksichtigen ist, Vorsorge getroffen werden.

Articulus XXVII.

Cum jus in bona ecclesiastica ex canonica institutione derivet, omnes, qui ad beneficia quaecunque vel majora vel minora nominati seu praesentati fuerint, bonorum temporalium eisdem annexorum administrationem nonnisi virtute canonicae institutionis assumere poterunt. Praeterea in possessione Ecclesiarum cathedra-

Siebenundzwanzigster Artikel.

Da das Recht auf den Genuß der Kirchengüter aus der kirchlichen Einsetzung entspringt, so werden Alle, welche für eine wie immer beschaffene größere oder kleinere Pfründe benannt oder präsentirt worden sind, die Verwaltung der zeitlichen, zu selber gehörigen Güter nicht anders als in Kraft der kirchlichen Einsetzung übernehmen können. Ueberdies werden bei

lium, bonorumque annexorum, quae in canonicis sanctionibus et praesertim in Pontificali et Ceremoniali Romano praescripta sunt, accurate observabuntur, quocunque usu sive consuetudine in contrarium sublata.

Besitzergreifung der Domkirchen und der damit verbundenen Güter alle Vorschriften der kirchlichen Satzungen und insbesondere die des römischen Pontificales und Ceremoniales genau beobachtet und alle gegentheiligen Bräuche und Gewohnheiten beseitigt werden.

Articulus XXVIII.

Regulares, qui secundum Ordinis sui constitutiones subjecti sunt Superioribus Generalibus penes Apostolicam Sedem residentibus, ab iisdem reguntur ad praefatarum constitutionum normam, salva tamen Episcoporum auctoritate juxta canonum et Tridentini praecipue Concilii sanctiones. Igitur praedicti Superiores Generales cum subditis cunctis in rebus ad ministerium ipsis incumbens spectantibus libere communicabunt, libere quoque visitationem in eosdem exercebunt. Porro regulares absque impedimento respectivi Ordinis, Instituti seu Congregationis regulas observabunt, et juxta Sanctae Sedis praescriptiones candidatos ad novitiatum et ad professionem religiosam admittent. Haec omnia pariter observabuntur quoad mo-

Achtundzwanzigster Artikel.

Jene Ordenspersonen, welche laut der Satzungen ihres Ordens Generalobern, die bei dem heiligen Stuhle ihren Wohnsitz haben, unterstehen, werden von denselben in Gemäßheit der gedachten Satzungen geleitet werden, jedoch ohne Beeinträchtigung der Rechte, welche nach Bestimmung der Kirchengesetze und insbesondere des Conciliums von Trient den Bischöfen zukommen. Daher werden vorbenannte Generalobern mit ihren Untergebenen in allen zu ihrem Amte gehörigen Dingen frei verkehren und die Visitation derselben frei vornehmen. Ferner werden alle Ordenspersonen ohne Hinderniß die Regel des Ordens, des Institutes, der Congregation, welcher sie angehören, beobachten und in Gemäßheit der Vorschriften des heiligen Stuhles die darum Ansuchenden in's Noviziat und zur Gelübdeablegung zulassen. Dies Alles hat auch von den weiblichen

niales in iis, quae ipsas respiciunt.

Archiepiscopis et Episcopis liberum erit, in propriis Dioecesibus Ordines seu Congregationes religiosas utriusque sexus juxta sacros canones constituere; communicabunt tamen ea de re cum Gubernio Imperiali consilia.

Articulus XXIX.

Ecclesia jure suo pollebit, novas justo quovis titulo libere acquirendi possessiones ejusque proprietas in omnibus, quae nunc possidet, vel imposterum acquiret, inviolabilis solemniter erit. Proinde quoad antiquas novasque ecclesiasticas fundationes nulla vel suppressio vel unio fieri poterit, absque interventu auctoritatis Apostolicae Sedis salvis facultatibus a Sacro Concilio Tridentino Episcopis tributis.

Articulus XXX.

Bonorum ecclesiasticorum administratio apud eos erit, ad quos secundum Canones spectat. Attentis autem subsidiis, quae Augustissimus Imperator ad Ecclesia-

Orden in so weit zu gelten, als es auf dieselben Anwendung leidet.

Den Erzbischöfen und Bischöfen wird es frei stehen, in ihre Kirchensprengel geistliche Orden und Congregationen beiderlei Geschlechtes nach den heiligen Kirchengesetzen einzuführen. Doch werden sie sich hierüber mit der kaiserlichen Regierung ins Einvernehmen setzen.

Neunundzwanzigster Artikel.

Die Kirche wird berechtigt sein, neue Besitzungen auf jede gesetzliche Weise frei zu erwerben, und ihr Eigenthum wird hinsichtlich alles Dessen, was sie gegenwärtig besitzt oder in Zukunft erwirbt, unverletzlich verbleiben. Daher werden weder ältere noch neuere kirchliche Stiftungen ohne Ermächtigung von Seite des heiligen Stuhles aufgehoben oder vereiniget werden, jedoch unbeschadet der Vollmachten, welche das heilige Concilium von Trient den Bischöfen verliehen hat.

Dreißigster Artikel.

Die Verwaltung der Kirchengüter wird von Denjenigen geführt werden, welchen sie nach den Kirchengesetzen obliegt. Allein in Anbetracht der Unterstützung, welche Seine Ma-

rum necessitatibus providendum ex publico aerario benigne praestat et praestabit, eadem bona vendi vel notabili gravari onere non poterunt, nisi tum Sancta Sedes, tum Majestas Sua Caesarea aut ii, quibus hoc munus demandandum duxerint, consensum tribuerint.

jestät zu Bestreitung der kirchlichen Bedürfnisse aus dem öffentlichen Schatze huldreich leistet und leisten wird, sollen diese Güter weder verkauft noch mit einer beträchtlichen Last beschwert werden, ohne daß sowohl der heilige Stuhl als auch Seine Majestät der Kaiser oder Jene, welche Dieselben hiemit zu beauftragen finden, dazu ihre Einwilligung gegeben haben.

Articulus XXXI.

Bona, quae fundos, uti appellant, Religionis et studiorum constituunt, ex eorum origine ad Ecclesiae proprietatem spectant, et nomine Ecclesiae administrabuntur, Episcopis inspectionem ipsis debitam exercentibus juxta formam, de qua Sancta Sedes cum Majestate Sua Caesarea conveniet. Reditus fundi Religionis, donec collatis inter Apostolicam Sedem et Gubernium Imperiale consiliis, fundus ipse dividatur in stabiles et ecclesiasticas dotationes, erunt erogandi in divinum cultum, in Ecclesiarum aedificia et in Seminaria et in ea omnia, quae ecclesiasticum respiciunt ministerium. Ad supplenda, quae desunt, Majestas Sua eodem, quo hucusque, modo imposterum quoque gra-

Einunddreißigster Artikel.

Die Güter, aus welchen der Religions- und Studienfond besteht, sind kraft ihres Ursprunges Eigenthum der Kirche und werden im Namen der Kirche verwaltet werden, während die Bischöfe die ihnen gebührende Aufsicht nach den Bestimmungen üben, über welche der heilige Stuhl mit Seiner kaiserlichen Majestät übereinkommen wird. Die Einkünfte des Religionsfondes werden, bis dieser Fond durch ein Einvernehmen zwischen dem apostolischen Stuhle und der kaiserlichen Regierung in bleibende und kirchliche Ausstattungen getheilt wird, für Gottesdienst, Kirchenbaulichkeiten, Seminare und Alles, was die kirchliche Amtsführung betrifft, verausgabt werden. Zu Ergänzung des Fehlenden wird Seine Majestät in derselben Weise wie bisher auch künftig-

tiose succurret; immo si temporum ratio permittat, et ampliora subministraturus est subsidia. Pari modo reditus fundi studiorum unice impendentur in catholicam institutionem et juxta piam fundatorum mentem.

hin gnädig Hilfe leisten; ja, woferne die Zeitverhältnisse es gestatten, sogar größere Unterstützung gewähren. Ingleichen wird das Einkommen des Studienfondes einzig allein auf den katholischen Unterricht und nach dem frommen Willen der Stifter verwendet werden.

Articulus XXXII.

Fructus beneficiorum vacantium, in quantum hucusque consuetum fuit, inferentur fundo Religionis, eique Majestas Sua Caesarea proprio motu assignat quoque Episcopatuum et Abbatiarum saecularium per Hungariam et ditiones quondam annexas vacantium reditus, quos Ejusdem in Hungariae regno Praedecessores per longam saeculorum seriem tranquille possederunt. In illis Imperii provinciis, ubi fundus Religionis haud extat, pro quavis Dioecesi instituentur commissiones mixtae, quae juxta formam et regulam, de quibus Sanctitas Sua cum Caesarea Majestate conveniet, tam mensae episcopalis quam beneficiorum omnium bona vacationis tempore administrabunt.

Zweiunddreißigster Artikel.

Das Erträgniß der erledigten Pfründen wird, in soweit es bisher üblich war, dem Religionsfonde zufallen, und Seine Majestät überweisen demselben aus eigener Bewegung das Einkommen der erledigten Bisthümer und weltgeistlichen Abteien in Ungarn und den vormals dazu gehörigen Ländern, in dessen ruhigem Besitze Allerhöchstihre Vorgänger im Königreiche Ungarn sich während einer langen Reihe von Jahrhunderten befunden haben. In jenen Theilen des Kaiserthums, wo kein Religionsfond besteht, wird für jeden Kirchensprengel eine gemischte Commission bestellt werden und die Güter des Bisthums, sowie aller Pfründen zur Zeit der Erledigung nach Bestimmungen verwalten, über welche der heilige Vater und Seine Majestät Sich einzuverstehen gedenken.

Articulus XXXIII.

Cum durante praeteritarum vicissitudinum tempore plerisque in locis Austriacae ditionis ecclesiasticae decimae civili lege de medio sublatae fuerint, et attentis peculiaribus circumstantiis fieri non possit, ut earumdem praestatio in toto Imperio restituatur, instante Majestate Sua et intuitu tranquillitatis publicae, quae Religionis vel maxime interest, Sanctitas Sua permittit ac statuit, ut salvo jure exigendi decimas, ubi de facto existit, aliis in locis earumdem decimarum loco seu compensationis titulo ab imperiali Gubernio assignentur dotes seu in bonis fundisque stabilibus, seu super Imperii debito fundatae iisque omnibus et singulis tribuantur, qui jure exigendi decimas potiebantur; itemque Majestas Sua declarat, dotes ipsas habendas omnino esse, prout assignatae fuerint, titulo oneroso et eodem ac decimae, quibus succedunt, jure percipiendas tenendasque esse.

Dreiunddreißigster Artikel.

Da zur Zeit der vorübergegangenen Erschütterungen an sehr vielen Orten des österreichischen Gebietes der kirchliche Zehent durch ein Staatsgesetz aufgehoben wurde, und es in Anbetracht der besondern Verhältnisse nicht möglich ist, die Leistung desselben im ganzen Kaiserthume wieder herzustellen, so gestattet und bestimmt Seine Heiligkeit auf Verlangen Seiner Majestät und in Ansehung der öffentlichen Ruhe, welche für die Religion von höchster Wichtigkeit ist, daß unbeschadet des Rechtes, den Zehent dort einzufordern, wo er noch wirklich besteht, an den übrigen Orten statt des gedachten Zehents und als Entschädigung für denselben von der kaiserlichen Regierung Bezüge aus liegenden Gütern oder versichert auf die Staatsschuld angewiesen, und Allen und Jedem ausgefolgt werden, welche das Recht, den Zehent einzufordern, besaßen. Zugleich erklärt Seine Majestät, daß diese Bezüge, ganz so wie sie angewiesen sind, kraft eines entgeltlichen Titels und mit demselben Rechte, wie die Zehente, an deren Stelle sie treten, empfangen und besessen werden sollen.

Articulus XXXIV.

Cetera ad personas et res ecclesiasticas pertinentia, quorum nulla in his articulis mentio facta est, dirigentur omnia et administrabuntur juxta Ecclesiae doctrinam et ejus vigentem disciplinam a Sancta Sede adprobatam.

Vierunddreißigster Artikel.

Das übrige die kirchlichen Personen und Sachen Betreffende, wovon in diesen Artikeln keine Meldung gemacht ist, wird sämmtlich nach der Lehre der Kirche und ihrer in Kraft stehenden, von dem heiligen Stuhle gutgeheißenen Disciplin geleitet und verwaltet werden.

Articulus XXXV.

Per solemnem hanc Conventionem leges, ordinationes et decreta quovis modo et forma in Imperio Austriaco et singulis, quibus constituitur ditionibus, hactenus lata, in quantum illi adversantur, abrogata habebuntur, ipsaque Conventio ut lex Status deinceps eisdem in ditionibus perpetuo vigebit. Atque idcirco utraque contrahentium pars spondet, se successoresque suos omnia et singula, de quibus conventum est, sancte servaturos. Si qua vero in posterum supervenerit difficultas, Sanctitas Sua et Majestas Caesarea invicem conferent ad rem amice componendam.

Fünfunddreißigster Artikel.

Alle im Kaiserthume Oesterreich und den einzelnen Ländern, aus welchen dasselbe besteht, bis gegenwärtig in was immer für einer Weise und Gestalt erlassenen Gesetze, Anordnungen und Verfügungen sind, in so weit sie diesem feierlichen Vertrage widerstreiten, für durch denselben aufgehoben anzusehen, und der Vertrag selbst wird in denselben Ländern von nun an immerdar die Geltung eines Staatsgesetzes haben. Deßhalb verheißen beide vertragschließenden Theile, daß Sie und Ihre Nachfolger Alles und Jedes, worüber man sich vereinbart hat, gewissenhaft beobachten werden. Woferne sich aber in Zukunft eine Schwierigkeit ergeben sollte, werden Seine Heiligkeit und Seine kaiserliche Majestät Sich zu freundschaftlicher Beilegung der Sache ins Einvernehmen setzen.

Articulus XXXVI.

Ratificationum hujus Conventionis traditio fiet intra duorum mensium spatium a die hisce articulis apposita aut citius, si fieri potest.

In quorum fidem praedicti Plenipotentiarii huic Conventioni subscripserunt, illamque suo quisque sigillo obsignaverunt.

Datum Viennae die decima octava Augusti anno reparatae Salutis millesimo octingentesimo quinquagesimo quinto.

Mich. Card. **Viale-Prelà** m. p. (L. S.)

Joseph. Othmar. **de Rauscher** m. p., Archiepiscopus Viennensis. (L. S.)

Sechsunddreißigster Artikel.

Die Auswechslung der Ratificationen dieses Vertrages wird binnen zwei Monaten, von dem diesen Artikeln beigesetzten Tage an gerechnet, oder wenn es möglich ist, auch früher stattfinden.

Zu dessen Beglaubigung haben die vorgenannten Bevollmächtigten diese Uebereinkunft unterzeichnet und Beide ihr Siegel beigedrückt.

Gegeben zu Wien am achtzehnten August im Jahre des Heiles tausend achthundert fünfundfünfzig.

Mich. Card. **Viale-Prelà** m. p. (L. S.)

Jos. Othm. **von Rauscher** m. p., Erzbischof von Wien. (L. S.)

Litterae a Celsissimo et Reverendissimo Principe Archiepiscopo Viennensi qua Majestatis Suae Caesareae Plenipotentiario ad Eminentissimum et Reverendissimum Dominum Mich. S. R. E. Cardinalem Viale Prelà qua Sanctissimi Patris Plenipotentiarium datae:

Eminentissime ac Reverendissime Domine!
Domine Colendissime!

Ecclesia catholica nunquam non est arca, ad quam confugiunt omnes, qui salvi fiunt in vitam aeternam; nostris autem temporibus Dominus mundum promissionum Christi oblitum clarissimis argumentis edocuit, temporalis quoque vitae bonis pessimam imminere ruinam, nisi Eccle-

siae salutaris influxus societatis civilis fundamenta confirmet. Vicissim tempestates, quibus agitati sumus, haud obscure innuerunt, quanti pro Ecclesia Dei momenti sit, ut potestas civilis effrenem cupidinum licentiam manu forti compescat; quippe nostro aevo Ecclesiae res est cum factione, quae non tantum fidem divinitus infusam, sed etiam naturalem religionis sensum funditus evertere conatur freta commentis prava arte ita adornatis, ut animum, quae sua sunt, quaerentem vehementer commoveant.

Ubi perversitatis praeconibus liberum est, ad populos fascinandos cuncta componere, nunquam deerunt, qui sana ratione frustra reclamante in magistrorum verba jurent, atque renovabitur abominatio desolationis, quae ante aliquot annos in ipso loco sancto, Principis scilicet Apostolorum sede, stare coepit.

His ita compositis magis quam unquam exoptandum est, ut Imperium cum sacerdotio ad tuendum Dei in terris regnum fideliter conspiret. Augustissimus vero Austriae Imperator avita pietate ductus nihil sanctius habuit, quam ut concordiam sacrae atque civilis potestatis in latissimis ditionibus sceptro Ejus subjectis intemeratam inconcussamque stabiliret. Regnator omnium Deus incrementum benigne dedit eis, quae ad Ipsius sanctificandum nomen suscepta sunt, et conventum est de articulis, quos tam a Sanctissimo Patre, quam a Majestate Sua ratos esse habendos, addubitari vix potest. Quum autem in tantae molis gravitatisque opere nonnulla supersint, quae meminisse juvet, Augustissimus Imperatur mihi in mandatis dedit, ut, quae sequuntur, Eminentiae Vestrae Reverendissimae communicem.

I. Majestati Sua cordi omnino est, ut in studiorum Universitatibus fides floreat et pietas. Multifaria, quam scientia humana parit, utilitas praesertim ex saeculo XVIIIvo multifariis erroribus quasi nubibus obducta est, quae ut veritatis luce dissipentur, ipsius societatis humanae quam maxime interest. Tantae rei in studiis generalibus ordinandis diligentissime rationem habere, Majestati Suae propositum est. Multa sunt, quae suadeant, ut sacrorum Antistites in Universitatibus Archicancellarii seu Cancellarii partes agent; quatenus difficultates obstent, in facultatem tamen theologicam secluso Cancellarii, ubi adest, officio peculiarem influxum exercebunt.

II. Ad examinandos laureae theologicae sive juris canonici candidatos per Austriam nullo non tempore viri catholici exclusive sunt adhibiti, sed et adhibebuntur.

III. Quodsi expediat, ut Episcopis nonnullis laureas theologicas conferendi facultas auctoritate apostolica tribuatur, Augustissimus fa-

cile consentiet; communicatis tamen inter Sanctam Sedem et Gubernium Imperiale consiliis negotium pertractetur.

IV. Liberum erit Episcopis, studiorum Universitatem catholicam sub eorum dependentia constitutam fundare. Quum autem necesse sit, quoad res politicas et jura civilia ejusmodi instituto assignanda cautiones pro rerum et locorum varietate adhibere, consilia cum Gubernio Caesareo praevie conferenda erunt.

V. Antequam professor facultatis juridicae ad jus canonicum tradendum deputatus constituatur, Episcopi dioecesani de ejus fide et doctrina sententia expetetur.

VI. Universitas Pestinensis originem debet fundationi ecclesiasticae, quae Maria Theresia Augusta regnante bonis ecclesiasticis adaucta est. Nihilominus ex saeculi praeteriti fine rarissimis quibusdam casibus accidit, ut viri acatholici ad scientias profanas in Universitate praedicta tradendas admitterentur. Augustissimus vero Imperator aequum esse agnoscit, ut in ejusdem professores catholici tantum assumantur, quin tamen derogare intendat juribus virorum ab Ecclesia catholica alienorum, qui ad docendi munus deputati jam fuerint.

VII. Theologiae studentes, quodsi ab Episcopo in seminarii sui alumnos suscepti vel vestem religiosam induti sint, nec non monasteriorum ab Ecclesia approbatorum novitii in cunctis Imperii partibus a servitiis militaribus praestandis immunes erunt.

VIII. Secundum leges in Austria vigentes pro gymnasiis mediisque scholis a potestate civili institutis religionis magistri ita seliguntur, ut Episcopus dioecesanus concursum habeat, et quem dignissimum censeat, Gubernio adjectis concursus actis significet: qui et de regula ad magisterium vacans deputatur. Quando sub peculiaribus rerum adjunctis eum declinari contigerit, nunquam non vir nominatur, quem Episcopus ad munus obeundum habilem enuntiaverit.

IX. In reprimendis libris religioni morumque honestati perniciosis communis est Ecclesiae civitatisque causa et Augustissimus Imperator nihil intentatum relinquet, ut, quantum fieri possit, ab Imperio excludantur. Curabit igitur, ut ad scriptorum licentiam refrenandam leges, quarum districtae cautiones non desunt, debito vigore executioni mandentur et desideriorum, quae sacrorum Antistites hoc de negotio exposuerint, ratio diligentissime habeatur. Multa tamen pro re nata cautione opus est, ne pejora contingant. In plerisque Europae partibus classes animi cultioris et scientiae laude gloriantes morbo intimo laborant, quem medici prudentis adinstar tractare oportet. Annum usque 1848 in Austria exercebatur censura praeventiva et quidem rigore plena.

Conquerebantur, qui liberales se haberi amabant, quod patrocinium a Gubernio Ecclesiae catholicae exhibitum omnes justi et aequi tramites excederet. Revera autem censura, qualis tunc obtinebat, malo praeveniendo vel reprimendo impar plane erat. Nimis late patent Austriae fines et innumerae praesto sunt artes, quibus inspectio a politia exercita eludatur. Igitur bibliopolis nunquam deerat copia libros prohibitos invehendi, et quo gravius essent interdicti, eo avidius quaerebantur et perlegebantur, eo majori pretio divendebantur ita, ut tali mercimonio operam dantes mulctas, quibus deprehensi punirentur, facile praestare possent et exultarent exterarum partium librarii, quando opus eorum sumtibus editum in Austria proscriberetur. Non eadem tamen in cunctis Imperii partibus rerum conditio est. In ditionibus Venetis et Langobardicis facilius est, perversos libros excludere, quam in Germanicis, quibus tot principum protestantium dominia vicina sunt, vel in Hungaria et Transsylvania, ubi tantus habetur incolarum acatholicorum numerus. Praeterea in Italia multa, quae in Germania taedium jamjam pariunt, utpote innumeris vicibus repetita, nova adhuc sunt et majorem seducendi vim exserunt.

X. Quando ecclesiasticus vir a judice saeculari in jus vocetur propter crimen seu delictum ad religionem pertinens, quod poenalibus Imperii legibus animadvertitur, Majestas Sua difficultatem non facit, ut a tribunali civili primae instantiae, antequam ad sententiam ferendam procedat, Episcopo acta exhibeantur et ipse reum audiat, omniaque peragat, quae ad caussam juxta canones cognoscendam requiruntur. Postquam Episcopus in foro suo sententiam tulerit, eamdem communicabit judici saeculari, qui subinde de legis civilis violatione legis civilis ad normam judicabit.

XI. Ceterum articuli XIV[ti] de clericorum caussis dispositiones eos respiciunt, qui a judiciis ordinariis condemnati fuerint: exceptiones occurrant necesse est, ubi de crimine agatur, in quod ad tempus extraordinarius procedendi modus, quem „*Standrecht*" (judicium instantaneum) vocant, statutus est. Insuper Majestas Sua exspectat, fore ut Episcopi ad custodiendum virum ecclesiasticum, qui a judice civili de delicto vel transgressione condemnatus fuerit, domum ecclesiasticam seligant, quae Gubernio haud displiceat. In quantum ad ecclesiasticam aliquam domum custodiendi remitti possint, qui criminis rei judicati fuerint, pendebit a casus natura et gratia Imperatoris.

XII. In provincia, quae sub limitum militarium nomine venit, peculiaris plane res administrandi modus statutus est; quippe unus

idemque et militum praefectus et judex et magistratus civilis. Igitur judices ordinarii, ad quos clericorum caussae civiles per ordinationem d. d. 7. Augusti 1852 remissae fuerant, militiam simul regunt. Quum autem in pluribus limitum militarium partibus acatholici frequentissimi habitent, non contingere non potest, ut hi magistratus aliquando viri ab Ecclesia catholica alieni sint. Quapropter Majestas Sua clero catholico ab ordinariis districtuum singulorum judicibus exemto Zagrabiae, ubi rerum civilium et militarium per Croatiam et Slavoniam gubernator residet, forum speciale delegatum constituit. Pari modo in ceteris quoque limitum militarium partibus providebitur.

XIII. Quum Majestas Sua desideret, ut disciplinae ecclesiasticae vigor conservetur, paratum semper se exhibuit et exhibebit, ad executioni mandandas sententias ab Episcopis in clericos eis subditos latas brachii saecularis auxilium praestare. Exspectat autem fore, ut Episcopi brachium saeculare imploraturi congruas afferant dilucidationes, si quas ab ipsis peti contigerit, quo quidem eveniente casu Augustissimus consilio utetur commissionis sub Episcopi cujusdam praesidio ex sacrorum Antistitibus seu aliis viris ecclesiasticis compositae.

XIV. Leges Austriacae qua regulam statuunt, ut testes, quorum domicilium a sede judicii inquisitionem peragentis ultra duo milliaria distat; coram judice districtus, in quo habitant, testimonium ferant. Praeterea et legum tenori et Majestatis Suae voluntati plane consentaneum est, ut in expetendis testimoniis sacerdotum, quantum rei natura sinat, caveatur, ne persolvendis muneris sacri officiis impedimenta ponantur. Quodsi accidat, ut judex quidam indiscretius agat, Episcopi Augustissimum adeant, qui curabit, ut negotium secundum Ipsius voluntatem et legis ad mentem pertractetur.

XV. Quum anno 1849 militum in domibus collocandorum cura communitatibus politicis concrederetur, non infrequenter accidit, ut parochis, qui neque ampliori habitatione neque reditibus congruam superantibus fruerentur, milites in sua recipiendi necessitas imponeretur. Quantum hoc ab aequitate alienum sit, Episcopi plus una vice exposuerunt et medelam afferri Imperatoris voluntas est, cumque hoc ipso tempore de reformando toto milites collocandi negotio agatur, jussit, ut in dispositionibus condendis clero debito modo provideatur.

XVI. Quoad ratas habendas personas ad beneficia ecclesiastica promovendas Majestas Sua intendit, cuncta in eo, quo nunc sunt, statu relinquere, et sperat, nunquam futurum, quod necessitatem

inferat, ejusmodi cautionem amplius, quam hucusque factum sit, adhibendi.

XVII. Summi per Austriam Imperantes jure patronatus coronae vel fundorum publicorum nomine exercendo constanter ita usi sunt, ut curae animarum efficacius gerendae benevolam curam haberent, et Majestas Sua, quae hac de re ab Antecessoribus Ejus constituta sunt, pro pietate et sapientia Sua proprio motu confirmavit. Voluntas Ejus est, ut haec eadem imposterum quoque salva conventione articulo XXV^to^ inita firma maneant; quippe desiderat, ut ad parochialem animarum curam optimus quisque deputetur; et probe scit, quanti in seligendis sacerdotibus ceteris dignioribus Antistitis dioecesani judicium faciendum sit.

XVIII. Si forsan eveniat, ut corporatio quaedam ecclesiastica legitime supprimatur, beneficia, ad quae praesentaverat, liberae collationi episcopali reddentur, in quantum id canonum sanctiones praescribunt.

XIX. Majestas Sua nullomodo obstacula ponere intendit, quin Confraternitates sive Sodalitates, quales Ecclesia probat et commendat, constituantur et pietatis operibus unitis viribus incumbant. Attamen praecavendum est periculum, ne sodalitatum piarum titulo molitiones obtegantur in civitatis sed et Ecclesiae perniciem vertentes. Itaque cautiones quasdam adhibere necesse est; magni tamen Episcopi dioecesani de Sodalitate quadam constituenda judicium fiet.

XX. Archiepiscopi et Episcopi minime impedientur, quin in institutis piis ea, quae religionem et vitae Christianae integritatem attinent, vi muneris pastoralis eis proprii dirigant. Quantum vero Majestas Sua exoptet, ut in omnibus quibuscunque institutis cuncta recte ac pie componantur, ex eo patet, quod etiam, qui carceris poenam luunt, novissime magnam partem congregationum religiosarum curae demandati fuerint.

Ceterum mihi concessum sit, denuo exponere sensus summae venerationis, quacum permaneo

Eminentiae Vestrae Reverendissimae

Viennae, die 18. Augusti 1855.

humillimus et obsequentissimus servus

Jos. Othmar de Rauscher m/p.

Archiepiscopus Viennensis.

Schreiben Sr. Heiligkeit des Papstes Pius IX. an die Cardinäle, Erzbischöfe und Bischöfe des österreichischen Kaiserstaates.

Pius IX. Papst.

„Geliebte Söhne und ehrwürdige Brüder! Gruß und apostolischen Segen! Es ist Euch wohl bekannt, daß Unser geliebtester Sohn in Christo, der Kaiser von Oesterreich und Apostolische König Franz Joseph, der sich um Uns und um diesen heiligen Stuhl fürwahr auf vorzügliche Weise vielfach verdient gemacht hat, gemäß seiner Religiosität und Frömmigkeit und seinem ausgezeichneten Eifer für die katholische Sache schon am Anfange seiner Regierung Unseren gerechtesten Wünschen bereitwilligst nachgekommen ist und nichts mehr sich zur Herzensangelegenheit gemacht hat, als seine Sorgfalt und seine Gedanken der Festigung der Freiheit der katholischen Kirche in seinen weiten Gebieten zuzuwenden, und daß er an dieses heilsame Werk Hand anlegte, indem er zu seines Namens höchstem Ruhme und zur größten Freude und Bewunderung aller Guten das Decret vom 18. April 1850 erließ.

Später hat derselbe ausgezeichnet gottesfürchtige Kaiser und König, mit wahrhaft kindlicher Pietät Unserem Ansuchen immer mehr Folge leistend, und wohl erkennend, wie sehr die katholische Kirche und ihre heilvolle Lehre zur Förderung des wahren Glückes und der Ruhe der Völker beiträgt, an Uns die dringende Bitte gestellt, daß Wir eine Vereinbarung mit ihm schließen möchten, durch welche Wir die kirchlichen Angelegenheiten seines ganzen Reiches und aller Gebiete, aus welchen dasselbe besteht, kraft Unserer Apostolischen Autorität gebührend und gedeihlich ordnen könnten. Zu nicht geringer Freude Unseres Herzens haben Wir daher den frommen Wünschen jenes Fürsten sehr gerne entsprochen und eine Vereinbarung mit ihm zu schließen für gut erachtet. Wir haben auch in der That einen wundervollen Trost empfunden, da Wir durch jenen Vertrag unter Gottes Hilfe, die Freiheit der katholischen Kirche und ihre ehrwürdigen Rechte auf's Beste zu schützen und zu sichern, und viele und sehr wichtige kirchliche Dinge in den weiten Landen jenes Reiches zu regeln vermochten. Indem Wir nun Unserm in Christo geliebtesten Sohne aus vollstem Herzen Unsere Freude hierüber aussprechen und ihm das verdiente höchste Lob ausdrücken, weil er es sich zum Ruhme rechnet, Unsere heilige Religion mit so großem Eifer, zu bekennen und zu ehren, und Uns und diesem Stuhle des heiligen Petrus die gleiche ergebene Gesinnung und Ehrerbietung zu bezeigen; richten Wir an Euch, geliebte Söhne und ehrwürdige Brüder! dieses Schreiben, durch welches Wir

Eueren ausgezeichneten und allbekannten frommen Sinn und Euere Hirtensorgfalt kräftigst ermuntern, damit Ihr aus jener größern Freiheit, welche die katholische Kirche in allen Gebieten der österreichischen Herrschaft, der getroffenen Vereinbarung zufolge, genießen und besitzen soll, allen Nutzen ziehet und mit der höchsten Sorgfalt, Aufmerksamkeit und Beflissenheit alle Pflichten Eueres Amtes zum Wachsthume, zur Ehre und zum Gedeihen der Kirche und zum Heile der Seelen eifrigst zu erfüllen strebet.

Denn nun, geliebte Söhne und ehrwürdige Brüder! ist es Euere Sache, in gemeinsamem Einverständnisse sorgfältigst zu wachen, daß in Eueren Bisthümern die Hinterlage des heiligen katholischen Glaubens ganz und unversehrt erhalten werde; mit stets regerem Eifer und mit aller Wachsamkeit für den guten Unterricht der Cleriker Sorge zu tragen, die Disciplin des Clerus zu wahren und wo sie Schaden gelitten, wiederherzustellen, das pfarrliche Amt, so wie andere kirchliche Pfründen nur würdigen und achtbaren Geistlichen zu übertragen, eine heilsame Erziehung der Jugend herbeizuführen, die Euerer Obhut anvertraute Heerde durch Verkündigung des göttlichen Wortes, durch heilsame Ermahnungen und angemessene Schriften zu weiden und zu nähren, und sowohl Provinzial- als Diöcesansynoden zu veranstalten, damit Ihr für das größere Wohl Euerer Gläubigen täglich mehr zu wirken vermöget.

Indessen haben Wir Euch Einiges mittheilen wollen, was sich insbesondere auf gewisse Artikel des Concordates bezieht, und Wir von Euch gethan und in Vollzug gesetzt wünschen, damit die erfreuliche Eintracht zwischen jenem katholischen Reiche und der Kirche und diesem apostolischen Stuhle immer mehr gefördert werde, weil aus ihr stets die höchsten Güter für das christliche und bürgerliche Gemeinwesen erwachsen.

Für's Erste ermahnen Wir Euch, daß Ihr zur nemlichen Zeit, da Ihr Euere Hirtenbriefe und andere Erlasse herausgeben wollet, ein Exemplar derselben der Regierung Sr. kais. und apost. Majestät, lediglich zur Kenntnißnahme zusendet; sowie auch, daß Ihr der nemlichen Regierung Anzeige erstattet, wann Ihr Synoden halten wollet, und derselben aus dem nemlichen Grunde ein Exemplar der Synodalacten, wenn sie veröffentlicht werden und zur Zeit, da sie zur allgemeinen Kunde gelangen sollen, zukommen lasset.

Was die Diöcesansynoden anbelangt, so haben Wir erfahren, daß Mehrere aus Euerer bischöflichen Genossenschaft den sehnlichen Wunsch tragen, daß sie mit derselben Vollmacht versehen werden, welche von Uns dem Bischofe von Lüttich durch Rescript vom 4. Mai 1851 ertheilt worden ist. Wir sind gesonnen, den diesfallsigen Wünschen Derer zu willfahren, welche dies von Uns verlangen und zugleich die besonderen Zustände ihres Bisthums Uns sorgfältig darlegen, damit Wir jene Beschlüsse fassen, welche Wir für jedes Bisthum als die geeigneten erkennen werden.

Da Wir für gewiß erachten, daß der katholischen Regierung des Kaiserreiches nichts ernster angelegen sein wird, als die Gottesfurcht und Frömmigkeit mit allem Eifer täglich mehr zu erwecken und zu fördern; so wird, wenn die Regierung Euch Etwas als ihren Wunsch zu erkennen gibt, was die Form und Methode betrifft, in welcher die auf Religion bezüglichen und zum Schulgebrauche dienenden Bücher geschrieben sind, diesen Wünschen von Euch Rechnung getragen werden, unbeschadet jedoch immer Eueres Urtheiles und Eueres Rechtes in Betreff der Lehre, welche in jenen Büchern enthalten ist. Alle Sorge aber wendet an, daß in den untersten oder Elementarschulen zur Ertheilung des Religionsunterrichtes solche Bücher gebraucht werden, aus welchen die Jugend eine und die nemliche katholische Lehre schöpfen kann, und daß in Bezug auf eben diese Bücher niemals, außer im Falle einer wichtigen Ursache und stets nach gemeinsamer Berathung eine Veränderung vorgenommen werde.

Und da es Euch bekannt und ausgemacht ist, wie viel der Kirche und dem Staate daran gelegen sein mag, daß besonders die jungen Cleriker schon vom zarten Alter an zur Frömmigkeit, zu aller Tugend und im kirchlichen Geiste reiflich erzogen und in der Literatur und Wissenschaft, namentlich in den heiligen Fächern, fern von jeder Gefahr irgend eines Irrthumes, sorgfältig unterrichtet und gebildet werden; so traget nach gemeinsamer Berathung mit allem Fleiße Vorsorge, daß in Euren Seminarien genau die rechte Weise der kirchlichen Erziehung walte und jene Methode in den vorzüglichsten Studien zur Anwendung komme, welche, in Erwägung der Dinge, der Zeit und des Ortes, sowohl den größeren Nutzen der Kirche herbeiführen kann, als auch zugleich bewirkt, daß der Clerus durch heilsame und gediegene Wissenschaft und Gelehrsamkeit hervorleuchte.

In der Auswahl der Professoren oder Lehrer übet einen besonderen Fleiß und besondere Wachsamkeit, und übertraget das wichtige Lehrgeschäft allezeit nur Männern, welche durch Gottesfurcht, Frömmigkeit, Reinheit des Wandels und Sittenernst hervorragen und das Lob gesunder Lehre durchaus genießen. Da aber wegen der äußerst traurigen und allbekannten Zeitereignisse vielleicht einer oder der andere Geistliche sich finden könnte, der Sr. kaiserl. und apost. Majestät nicht angenehm wäre, so werdet Ihr bei der Verleihung der Pfarreien und andern kirchlichen Pfründen Sorge tragen, daß dazu keine Geistlichen gewählt werden, welche Sr. kaiserl. und apost. Majestät minder gefallen. Dieses aber vermöget Ihr zu erkennen sowohl aus dem Charakter und der Beschaffenheit des Geistlichen, als auch aus früheren Handlungen der Regierung, oder auch durch andere geeignete Mittel. Ueberdies ist es wegen des nemlichen Grundes nothwendig, daß Ihr vor der Wahl der Professoren und Lehrer in den Seminarien sorgfältigst Euch erkundiget und Euch Gewißheit verschaffet, ob Se. kaiserl. und königl. Majestät in Bezug auf die politischen Fragen etwas wider sie habe.

Endlich soll es Euch fortwährend auf's Höchste am Herzen liegen, darüber zu wachen, daß bei den kirchlichen Verrichtungen und besonders bei dem hochheiligen Opfer der Messe und der Ausspendung der Sacramente die von diesem apostolischen Stuhle schon gutgeheißenen Formeln in der Sprache eines jeden Ritus sorgsam, fromm und gewissenhaft angewendet werden. Unterlasset auch nicht, mit allem Eifer zu sorgen, daß inskünftig keine Prälaten, die einen niedrigern Rang als die Bischöfe haben, die heiligen Verrichtungen nach Art der Bischöfe vollziehen, wenn sie hierfür nicht ein besonderes Privilegium von dem heiligen Stuhle erhalten haben und unter der Bedingung, daß Jene, welche ein solches Privilegium erlangt haben, Alles sorgfältigst beobachten, was im Decrete Unseres Vorfahrers Alexander VII. vom 27. September 1659 und in dem apostolischen Schreiben Pius VII., gleichfalls Unseres Vorgängers, welches mit den Worten: Decet romanos pontifices beginnt und vom 4. Juli 1823 datirt ist, vorgeschrieben wurde.

Hier habet Ihr nun, geliebte Söhne und ehrwürdige Brüder! was Wir Euch gegenwärtig mittheilen zu sollen glaubten, und Wir zweifeln durchaus nicht, daß ihr bei Euerer ausgezeichneten Frömmigkeit und bei Euerer besonderen und bekannten Ergebenheit gegen Uns und diesen Apostol. Stuhl diesen Unsern Mahnungen bereitwilliges Gehör schenken und Sorge tragen werdet, daß Alles, wovon Wir gesprochen haben, auf's Genaueste zum Vollzuge und zur Ausführung komme. Unterdessen unterlassen Wir nicht, Gott den Allerhöchsten demüthig und dringend anzuflehen, daß er die reichsten Gaben seiner Güter allezeit gnädig über Euch ausschütte, und Eueren Hirtensorgen, Berathungen und Arbeiten seinen Segen schenke, damit unsere heiligste Religion und ihre Lehre in Eueren Diöcesen von Tag zu Tag mehr wachse, und gedeihlich und glücklich überall herrsche und blühe. Als Unterpfand aller himmlischen Gaben und als Zeugniß für Unsere glühendste Liebe zu Euch ertheilen Wir Euch, allen Clerikern Euerer Kirche und den gläubigen Laien, welche Euerer Sorge anvertraut sind, gerne den Apostolischen Segen.

Gegeben zu Rom bei St. Peter, am 5. November 1855, im 10. Jahre Unseres Papstthums.»

Facultäts = Archiv.

2.

Rede des P. T. Herrn Dr. Joseph Scheiner bei der am 18. December 1855 erfolgten feierlichen Niederlegung der höchsten akademischen Würde als Rector Magnificus der Wiener k. k. Hochschule.

Hochansehnliche Versammlung!

In diesem heiligen Dome der Wissenschaften — gestatten Sie mir, daß ich die Hallen unserer Universität, die uns zum Cult derselben versammelt, mit diesem Namen nenne — will es ein weises Gesetz seiner Organisation, daß alljährig die Kräfte, welche sein Fortbestehen und seinen immer herrlicheren Ausbau lenken und leiten sollen, sich erneuern und verjüngen.

Eben ist der Augenblick gekommen, und wir haben uns zu diesem Ende hier an diesem Orte, der schon seit einem grauen Alterthume Zeuge dieses Wechsels war, versammelt, um den Ehrenplatz als Rector unserer Hochschule einem würdigeren Manne einzuräumen.

Indem ich dem Willen des Gesetzes und dem Rufe der Ordnung folge, kehrt sich vor Allem mein Blick jenen ausgezeichneten Männern zu, denen mein Herz heißen Dank schuldet für den Eifer und das Wohlwollen, mit welchem Sie die leitenden Geschäfte durch thatkräftiges Mitwirken mit mir zu theilen berufen waren.

Für mich bleibt bis zu meinem letzten Athemzuge erhebend das Vertrauen, welches mich mit der Würde eines Rectors unserer weltberühmten Hochschule beehrte!

Von dieser nahen Vergangenheit und Gegenwart ab fällt mein Auge in die Zukunft unserer Hochschule, die, weil ich glaube als eine schöne und erfreuliche begrüßen zu dürfen, mir diesen Act meines Scheidens von einem Ehrenplatze, der seinen Werth nur in der Größe und dem Ruhme Jener findet, versüßen mag.

Worauf ich, mitten im Ausbaue unseres Domes der Wissenschaften, mitten unter Gestaltungen, welche entweder noch die Tragweite ihrer Kräfte erproben sollen, oder als erprobt feste Stellung nehmen oder genommen haben, in der Mitte von Bausteinen, welche die feste Basis eines höheren geistigen Lebens, wie es der Cult der Wissenschaften anstrebt, bilden sollen, meine Hoffnung gründe, das sind die zwei Grundsäulen alles akademischen Lebens, von deren Festigkeit und Eleganz die Existenz, die Blüthe, der Ruhm und die Lebenstüchtigkeit jeder Hochschule bedingt ist.

Glaube an die Wissenschaft

Begeisterung für die Wissenschaft

sollen die Losungsworte in diesem Heerlager der Wissenschaften sein.

Was der Glaube an die höhere Ordnung der Dinge auf religiösem Gebiete, was der Glaube an die Menschheit im socialen und sittlichen Leben, das ist der Glaube an die Wissenschaft auf dem Grunde geistiger Lebensthätigkeit und höherer geistiger Culturbewegung im Fortschreiten der Menschheit. Es ist dieser Glaube der mächtige Zauber aller Regsamkeit des Geistes und der Begeisterung für höheres geistiges Sein, er ist die vertrauensvolle Hingabe an die Wissenschaft als die Blüthe des Geisteslebens, er ist das vertrauende Erwarten des Fortschrittes der Menschheit in ihrer Gestaltung zum Bessern durch Vermittlung immer tieferer und klarerer Erkenntniß alles Seienden und seiner inneren Verhältnisse, er ist die Macht der Ueberzeugung, daß durch die Tiefe und Klarheit der Erkenntniß das wahre Glück der Menschheit begründet und gefördert werde.

Es ruht dieser Glaube an die Wissenschaft in ihrem eigenthümlichen, unerschütterlichen Ausgangspuncte und in dem wahren, wirklichen Zusammenhange der Gesammtheit ihrer Erkenntnisse mit ihrem Princip, er ruht in dem tiefen Bewußtsein der Menschheit von dem Adel ihres Geistes und von dem Gottgegebensein desselben in seinem Ursprunge; er ruht in der großen Erkenntniß, daß die Wissenschaft nicht blos freie vernünftige Erkenntniß des geschaffenen Geistes sei, sondern auch, wie der heilige Seher des Alterthums es verkündete, eine der Gaben des Geistes Gottes!

— Die Macht dieses Glaubens an die Wissenschaft wurde die Schöpferin der großen Geistesanstalten, die wir unsere Hochschulen nennen, Kirche und Staat wetteiferten auf dem Grunde jenes vertrauenden Glaubens an die Wissenschaften, diese Hochschulen zu gründen, zu erweitern und auf den Standpunct der Blüthe zu bringen, aus welchem Beiden eine goldene Frucht ihres inneren fortbestehenden und segensreichen Lebens sich entfalten sollte; sie Beide standen auf dem Grunde jenes Glaubens, daß die aus dem Leben erwachsene Wissenschaft das Leben wieder mit ihren Früchten bereichern sollte, sie Beide ruheten nicht, als bis die Wissenschaft des menschlichen Geistes nach allen Seiten hin vertreten war, damit diese **Universitas Scientiarum** der Schwerpunct des wissenschaftlichen Lebens und das Centrum für höhere Bildung des Geistes und seiner Productivität wurden. Förderung der Wissenschaft, wie sie aus dem Leben geboren wird, wie sie ein großes harmonisches Ganze darbietet, wie sie an jedem ihrer Ergebnisse, durch welches Religion und Sittlichkeit, die Grundfactoren jenes Lebens, gefährdet würden, selbst erkennt, daß sie nicht die wahre sei, — ist Förderung des Lebens; Vernachlässigung oder gar Bruch mit derselben rächt sich durch Verunglückung der Völker in beiden Gesellschaften.

Es liegen der Thatsachen genug vor, aus welchen einleuchten kann, auf welchem Grunde wir unsere Hoffnung auf die erfreulichere Zukunft unserer Hochschule erbauen dürfen. Noch ist der große Umbau nicht vollendet, und zum harmonischen Ausbau, wie ihn die Architectonik der Wissenschaft fordert, sammeln sich die Materialien, und einzelne Theile des Domes nehmen bereits Gestalt und feste Stellung. Allein wieviel immer auch zum Ausbaue gekommen ist, das ist nicht zu verkennen: es ist der Glaube an den schöpferischen Hauch der Wissenschaft, es ist das Vertrauen auf ihre Macht und Achtung vor ihrer Gewalt, welche in den Gestaltungen, die wir vor uns sehen, in kräftiger Wirksamkeit zur Erscheinung kommen. Es ist Vertrauen zur Wissenschaft, welches die weise Regierung Sr. apostolischen Majestät, unseres Herrn und Kaisers, keine Mittel schonen läßt, um tüchtige Lehrkräfte heran-

zubilden, und Anstalten ins Dasein zu rufen, aus denen die Wissenschaft sich herausbildet, sich ernährt und verjüngt; es ist Achtung vor der Gewalt der Wissenschaft, welche in sie das Vertrauen setzt, auf dem Grunde ihrer Anordnung und Theorie, ein lebenskräftiges praktisches Leben zu erzielen durch die Ausrüstung Jener, die einst die Träger der Ordnung und der Thätigkeit der Staatsgewalt sein sollen. Achtung vor der Wissenschaft ist es, welche über alle beengenden Schranken hinaus, die Gabe der Wissenschaft da achtet, wo sie sich findet, und für das Erblühen unserer Hochschule wirksam macht.

Und wo dieser wissenschaftsfreundliche Glaube so mächtig waltet, da sollte es im höhern Dome selbst an schöner Begeisterung für die Wissenschaft als Garantie für die bessere Zukunft fehlen? Sie erwächst, die Begeisterung aus dem Grunde des Selbstglaubens an sie, und aus der Anerkennung jener Macht, mit welcher sie nach der Wahrheit forscht, auf der das Bestehen und das Heil der Gesellschaft beruht. Sie wird, diese Begeisterung, in den Männern der Wissenschaft den mächtigen Drang hervorrufen, diese in allen ihren Verzweigungen sowohl auf gleicher Höhe zu halten, als auch im harmonischen Einklange der Facultäten durchzubilden. Fortschreitendes und immer tieferes freies Forschen, das eine Hochschule, als ein der Wissenschaft heiliges Recht, um keinen Preis an sonst eine wissenschaftliche Corporation überläßt [1]), bleibt der Weg zu jener Höhe! „Aus dem Leben — für das Leben" — ist und bleibt ihr Wahlspruch! Sie wird darin das Criterium finden, ob sie auf der Bahn der Wahrheit wandelt; denn was das gesunde rechtliche und sittliche Leben der Gesellschaft zerstört, was den allein wahren Grund dieses Doppellebens, das höhere Verhältniß des Geistes zu Gott bedroht oder gefährdet, kann kein wahres Ergebniß der Wissenschaft sein. Bei allem selbstständigen Werthe der Wissenschaft bleibt sie doch in Beziehung zum handelnden Leben und zu den Zwecken

[1]) Vgl. Oesterreichische Blätter für Literatur und Kunst. 1855. Nr. 35. S. 259.

des menschlichen Daseins. Diese Beziehung geht mit Nothwendigkeit aus ihrem eigenen Wesen hervor. Sie würdigt sich hiedurch selber so wenig herab, daß sie vielmehr ihre Würde wie ihre Macht erst recht dadurch offenbart, daß sie die äußere Wirklichkeit nach ihren hohen, unbestechlichen Anforderungen zu beurtheilen, zu messen, zu ordnen und umzugestalten lehrt; denn die Wissenschaft dringt zum Ursprunge aller Dinge, aller Ordnungen, aller Verhältnisse vor, und indem sie dieselben hiemit in ihren höchsten und letzten Zwecke erfaßt, offenbart sie sich als die begründende, die leitende, die vollendende Macht alles Wirkens, Handelns und Vollbringens. „Scientia et potentia," urtheilt der große Baco, „in Idem coincidunt" [1]).

Wie sollte aber an solcher Begeisterung sich nicht die Liebe zur Wissenschaft bei Jenen entzünden, welche als die Jünger der Wissenschaft in den Hallen dieses hehren Domes wandeln? Sie wird zur hellen Flamme werden und in aller Glut der Begeisterung für sie sich kundgeben, wenn sie, in voller Sehnsucht nach dem lebendigen Vortrage des Priesters der Wissenschaft den unglücklichen Gedanken der Genüge des geschriebenen Buchstabens weit von sich weiset [2]); wenn sie von der Wahrheit jenes Wortes tief ergriffen ist, das ein deutscher Mund bereits mit aller Kraft der Ueberzeugung ausgesprochen hat: „daß die Förderung der Wissenschaft von selbst schon Förderung aller echten Praxis ist, und Universitäten in demselben Maße praktische Institute sind, in welchem sie es wissenschaftliche sind; denn die Ideen und Wahrheiten der Wissenschaften im praktischen Leben zu verwirklichen bleibt die Aufgabe des Mannes, der im Amte steht; aber von der Idee ergriffen, gehoben, durchdrungen und begeistert zu werden, bleibt jene der Wissenschaft, und diese hat sie an dem Jünger der Wissenschaft zu lösen, der, noch unbekümmert um das Brod der Praxis, seine Brust den Strahlen einer gründlichen und vielseitigen Bildung öffnet. Die

---

[1]) Vgl. Dr. F. Hoffmann: Ueber die Idee der Universitäten. Würzburg 1845. S. 9.

[2]) Vgl. Dr. L. Arndts Rede an die Studirenden der Ludwig Max-Universität. München. 1855. S. 9.

echte Wissenschaft, aus dem Leben geboren, wird ihre Jünger mit jenem Leben erfüllen, das Leben wieder zu gebären ganz geeignet ist. — Doch dies wird sie nur auf dem Grunde der Erkenntniß ihrer unbedingten Würde, welche ohne Pietät gegen Den, welcher die Gabe der Wissenschaft auch seine Gabe nennt, nicht errungen, und ohne den Geist tiefsinniger Religiosität nicht gewonnen werden kann. Gerade die echte Wissenschaft ist es, welche in ihrem Streben nach der Erkenntniß der letzten Gründe alles Seienden und aller darauf gegründeten Verhältnisse, so mächtig auf den Grund aller Gründe hintreibt und dessen richtiges Erkennen und offenes und redliches Bekennen auch eine Theologie in den Wissenschaften schafft, und zur schönsten Vermittlung jenes Verbandes wird, welcher alle Wissenschaften als ein harmonisches Ganze begründet, daraus aber die echte Wissenschaft und ihr Verständniß gewinnt.

Aber nicht blos die echte Wissenschaft, sondern auch den wahren Adel des sittlichen Lebens! Es ist eine Erfahrung aus der Geschichte, daß die Lebensweise an den Hochschulen in einem entsprechenden Verhältnisse zu der Sittlichkeit des öffentlichen Lebens stand. Sitten und Gebräuche des öffentlichen Lebens der Gesellschaft ließen ihren Reflex in jenen der Universität finden. Daß hierin die Stellung der Hochschule zur Gesellschaft verkehrt wird, liegt am Tage [1]). Der Cult der Wissenschaften, und die Stellung der Wissenschaft zum Leben ist derartig, daß sie in der Ueberwindung eingewurzelter Unsitten, und in der Verfeinerung des gesellschaftlichen Ἐθος und in der Hebung des Adels des sittlichen Lebens ihren Sieg und Triumph feiert, und aus ihrem Reflex in der Gesellschaft sich einen Thron des Ruhmes erbaut, an dem die Völker ihre Huldigung der Wissenschaft darbringen als der Veredlerin der Sitten! Pietät und feine Sitte, siegreiche Ueberwindung alles dessen, was sich an dem Jünger der Wissenschaft als Reflex der großen nicht unterschiedenen Gesellschaft geltend machen will, werden die Zeugen der Begeisterung für den Cult der Wissenschaft sein, die bei aller Loyalität

---

[1]) Vgl. Dr. Fr. Hoffmann im a. W. S. 21.

im Leben, im Gewande sittlicher Reinheit und feinern geläuterten Anstandes ihre großen Segnungen der Menschheit spendet.

Auf diesen Glauben an die Wissenschaft und auf solche Begeisterung für sie erbaut sich mein froher Ausblick in die nahe und ferne Zukunft unserer Hochschule, welche eben in der Wahl des würdigsten Mannes der Wissenschaft zu ihrem Rector eine neue Garantie für jene Zukunft gewonnen hat, die uns nun als ein erfreuliches Bild vorschwebt!

Hochverehrtester Herr Decan des Professoren-Collegiums der juristischen Facultät! eilen Sie den Mann unserer Wahl mit seiner Dignität als Rector unserer Hochschule und mit den Insignien derselben zu bekleiden.

Zeitschrift

für die gesammte

katholische Theologie.

Herausgegeben

von der

theologischen Facultät

zu Wien.

Verantwortliche Redaction:

Dr. J. Schreiner,
(emer.) Mitglied des Professoren-Collegiums.

Dr. J. M. Häusle,
Mitglied des Doctoren-Collegiums.

Achter Band.

Wien, 1860.
Wilhelm Braumüller,
k. k. Hofbuchhändler.

Druck von Carl Ueberreuter, Alservorstadt Nr. 146.

Zeitschrift

für die gesammte

katholische Theologie.

Herausgegeben

von der

theologischen Facultät

zu Wien.

Verantwortliche Redaction:

Dr. J. Scheiner, Mitglied des Professoren-Collegiums.

Dr. J. M. Häusle, Mitglied des Doctoren-Collegiums.

Achter Band. 1. Heft.

Wien, 1856.

Wilhelm Braumüller,

k. k. Hofbuchhändler.

Druck von Karl Ueberreuter.

Inhalt des achten Bandes.

Abhandlungen und kleinere Aufsätze.

Literarische Anzeigen und Uebersichten.

Sachliche Verbesserung.

Seite 353 ist, statt **11**, zu setzen: **10**; dann vor dieser Ziffer einzuschalten die Ueberschrift: Literarische Anzeigen und Uebersichten.

Abhandlungen und kleinere Aufsätze.

I.

Zur biblischen Pflanzenkunde.

1. אֵזוֹב und ὕσσωπος.

Tametsi non defuturos ominor, qui ubi conspexerint Medicum tractare argumentum Theologicum, confestim exclament, Ne sutor ultra crepidam: tum id, quam quisque norit artem, in hac se exerceat; tum (Horat. lib. II. epist. 1.)

— quod medicorum est,
Promittunt medici, tractant fabrilia fabri.

Verum hae voces non sunt tanti, ut ab harum rerum tractatione me deterreant; quum par sit, ut omnes, qui Christo nomen dederunt, ea consectentur, quae maxime salutaria sunt, illiusque doctrinam cum primis illustrent.

Eo autem minus vellicari aut arrodi meretur nostra haec lucubratio, quod pro dimidia parte sit professionis Medicae. Siquidem ad Medicum potissime spectat herbarum tractatio; et si quae ex his sumitur Metaphora, Similitudo, Exemplum, Comparatio, non alienum est ab ejus professione, ea explicare. Quum autem professores sacri minus fere exercitati esse soleant in herbarum cognitione, ac vix vulgatas passimque obvias herbas cognitas perspectasque habeant; fieri nequit, ut omnia exacte atque ad amussim perspiciant aut interpretentur, suaque dignitate singula exornent, destituti notitia stirpium, aut minus explorata earum natura. Quocirca boni consulet aequus rerum aestimator nostram hanc qualemcunque industriam, quum ea tractem, quae magna ex parte ad Medicum spectant; quem naturae investigatio, cui sedulo incumbit, ad contemplandas etiam res divinas erigit, ad Opificis notitiam, ejusque amorem atque admirationem inflammat.

Levinus Lemnius, Medicus Ziriziaeus, in der Vorrede zu seinem Werke: **Similitudinum ac parabolarum, quae in Bibliis ex herbis atque arboribus desumuntur, dilucida explicatio (1568).**

1 *

Biblische Namen: Esobh und Hyssopos.

Der hebräische Pflanzenname אזוב findet sich in mehreren Bibelstellen des alten Testamentes:

a) 2. Moses XII, 22. Darnach (bei Gelegenheit des Auszuges der Israeliten aus Aegypten) nehmet ein Büschel Esobh, tauchet es in das Blut (des geschlachteten Osterlammes) in dem Becken, und besprenget damit die Oberschwellen und die zwei Thürpfosten (an euern Häusern) rc.

b) 3. Moses XIV, 4. So gebiete der Priester (dem vom Aussatze Genesenen) zwei lebendige reine Vögel, Cedernholz, carmoisinene Wolle und Esobh zu nehmen. — (V. 5. Dann heiße er den einen Vogel schlachten, und in ein irdenes Gefäß voll Quellenwasser bluten.) — V. 6. Hiernach nehme er den (an einen Faden gebundenen) lebendigen Vogel, das Cedernholz, die carmoisinene Wolle und Esobh, und tauche sie zugleich mit dem lebendigen Vogel in das Blut des über dem Quellenwasser geschlachteten. — (V. 7. Und besprenge damit denjenigen, der vom Aussatze gereinigt werden soll, siebenmal, und erkläre ihn für rein, rc.) — V. 49. Zur Aussöhnung desselben (vom Aussatze angesteckten Hauses) aber brauche er zwei Vögel, Cedernholz, carmoisinene Wolle und Esobh. — (V. 50. Den einen Vogel schlachte er, und lasse ihn in ein irdenes Gefäß voll Quellenwasser bluten.) — V. 51. Darnach tauche er das Cedernholz, den Esobh und die carmoisinene Wolle mit dem lebendigen Vogel in das Blut des geschlachteten. — V. 52. So wird er dieses Haus mit dem Blute des Vogels und dem Quellenwasser, durch den lebendigen Vogel, das Cedernholz, den Esobh und die carmoisinene Wolle reinigen.

c) 4. Moses XIX, 6. In das Feuer (der geschlachteten rothen Kuh) werfe der Priester Cedernholz, Esobh und purpurfarbene Wolle (daß es zugleich mit verbrenne). — V. 18. Darnach nehme ein reiner Mensch (ein Büschel) Esobh, und tauche ihn in das (aus der Asche der verbrannten Kuh bereitete Reinigungs-) Wasser; und besprenge damit das Zelt (darin einer gestorben ist), alle Gefäße und Menschen, welche darin gewesen sind, oder denjenigen, der Knochen, oder einen Erstochenen, oder einen Todten oder ein Grab angerührt hat.

d) 3. Kön. IV, 33. Er (der weise Salomo) sprach über die Bäume, von der Ceder auf dem Libanon bis zum Esobh, der an der Mauer (=Wand) wachset. Er sprach auch über die Thiere, Vögel, Gewürmer und Fische. Wozu als Parallelstelle Josephus Flavius (Antiquit. Judaic. VIII. 2.): Er sprach von allen Bäumen, απο ὑσσωπου ἑως κεδρου, vom Hyssopos bis zur Ceder.

e) David's Psalm L. (LI.) 8. Entsündige mich (von meiner Missethat durch Besprengen) mit Esobh, daß ich rein werde (von meiner Krankheit), wasche mich weißer als Schnee.

Dagegen findet sich der griechische Name ὑσσωπος in zwei Bibelstellen des neuen Testamentes:

f) Ev. Johann. XIX, 29. Sogleich füllten die Soldaten einen Schwamm mit Essig, wovon ein Gefäß voll da stand, steckten ihn auf Hyssopos, und hielten ihm (dem dürstenden Jesu) denselben vor den Mund.

Hierzu die Parallelstellen bei zwei andern Evangelisten:

α) Matth. XXVII, 48. Sogleich lief einer von den Umstehenden hin, füllte einen Schwamm mit Essig, steckte ihn auf καλαμος, und gab ihm denselben zu trinken.

β) Mark. XV, 36. Deßwegen lief einer hin, füllte einen Schwamm mit Essig, steckte ihn auf καλαμος und gab ihm denselben zu trinken.

g) Hebr. IX, 19. Denn nachdem Moses dem ganzen Volke alle Befehle des Gesetzes vorgetragen hatte: so nahm er das mit Wasser vermischte Blut der Kälber und Böcke, und besprengte vermittelst eines, mit rother Wolle umwundenen Hyssopos-Büschels, das Buch selbst und das ganze Volk. — V. 21. Auf gleiche Weise besprengte er auch die Stiftshütte und alle gottesdienstlichen Gefäße mit Blut.

* * *

Im Anhange zu diesen Bibelstellen muß erwähnt werden, daß derselbe Pflanzenname ὑσσωπος, Hyssopum noch häufiger bei griechischen und römischen Naturforschern und Aerzten sich vorfindet; so bei Hippocrates, Theophrast, Dioscorides, Galen, Nicander, den beiden Plinius, Columella, Serenus, Macer u. m. a.

Es würde zu weit vom gesteckten Ziele abführen, die einzelnen Stellen aus denselben anzuführen. Hier möge vielmehr die allgemeinere Bemerkung genügen, daß ὑσσωπος, hyssopum der griechischen und römischen Profan-Schriftsteller einstimmig von älteren wie neueren Naturforschern, und nach meinem Urtheile mit Grund, wenn nicht geradezu auf die Gattung Hyssopus Linn., Hyssop, so doch auf die so nahe verwandte Gattung Origanum Linn., Wohlgemuth oder Dosten, aus derselben aromatischen Familie der Lippenblumen, Plantae Labiatae Jussieu, bezogen werden! Ja hiemit lassen sich selbst die baccae hyssopi, wovon Plinius (Historia Naturalis lib. XXVI. cap. 11. et 12.) schreibt, ganz gut vereinigen; da bacca, dem Genius der lateinischen Sprache zu Folge ein Nomen genericum ist und jedwelche Fruchtart ausdrückt.

Bei lateinischen Schriftstellern findet sich in der Regel hyssopum, i, neutr.; ausnahmsweise jedoch auch hyssopus, i, fem., entsprechend dem griechischen ὑσσωπος, ἡ; so bei Columella, lib. VII. cap. 5: Remedio sunt hyssopus, et sal aequis ponderibus contrita. In beiden Geschlechtern die vorletzte Sylbe lang: hyssōpum, hyssōpus, entsprechend dem griechischen ὑσσωπος (mit ω).

Ausnahmsweise, wenn gleich eben nicht musterhaft, findet sich das lateinische Wort auch mit Einem S geschrieben, und dann die vorletzte Sylbe kurz: hysopum. So Aemilius Macer Veronensis, in seinem Werke: De Herbarum Virtutibus, cap. De Hysopo:

Est hysopum siccum, calidum quoque; tertius illi
Est in utroque gradu — — — — — — — —

* * *

Im späteren Latein endlich hat das Wort auch die übertragene Bedeutung Sprengwedel, Weihwedel. Ich führe hierüber das Glossarium Mediae et Infimae Latinitatis des Carolus Dufresne du Cange der neuen Pariser Ausgabe wörtlich an:

„Ferratum, Vas forte, in quo aqua benedicta defertur, quod in quibusdam Galliae Provinciis Sellet vocatur, quasi

Seillet, nam Seille hydriam dicunt; in Necrologio Ecclesiae Reiensis apud Sammarthanos ann. 1316: . . . „Obiit R. J. C. P. Petrus Gantelmi Episcopus Reiensis, qui reliquit Ecclesiae . . . unam capam de diapr. et unum ferratum, et Ysopum de argento."

Hysopus, Uguntioni „herba est, . . . et dicitur Sparsorium aquae, quia in quibusdam locis fit ex ea herba, vel propter similitudinem purgationis." — Praecipitur Numer. cap. 19. ut aquá, super cineres in vas infusá, mundus homo aspergat hysopo eos, qui mundandi sunt. Liber Sacram. Gregorii M.: „Inde veniens ante altare, cum Hyssopo aspergit ipsum altare septem vicibus." — Inventarium Ecclesiae Eboracensis in Monastico Angl. tom. 3. pag. 171: Una magna cuva pro aqua benedicta, cum Ysopo de argento pond. 9. libr. 3. unciar. — (Inventarium Ecclesiae Anicensis ann. 1444.„ Item unum aspersol cum Hyssopo argenti." — Leges Palatinae Jacobi II. Regis Majoric. tom. 3. Junii pag. LXXIII: „Et vas argenteum ad aquam benedictionis tenendum, cum suo Hyssopo ad servitium Capellae nostrae esse convenienter mandavimus") — Historia Abbatiae Condomensis pag 504:„ Duas canetas, et unum arcum pro aqua benedicta portanda, cum Hyssopo de argento." — Vide Isidorum Hispalensem lib. 17. Orig. cap. 9.

Geschichte von Esobh und Hyssopos.

Bevor ich zur Bestimmung von Esobh und Hyssopos schreite, wird es gut sein, hierüber früher die Lehrerin aller Dinge sprechen zu lassen.

Wir lernen hiedurch kennen, was die gelehrtesten Menschen früherer Zeiten darüber dachten; und sind überdieß mancher Wiederholungen überhoben.

Erlaubt mir auch das eng gesteckte Ziel eines Journal-Artikels, noch mehr meine isolirte Stellung nur Bruchstücke zur Geschichte von Esobh und Hyssopos zu liefern:[1]) so hoffe ich doch dem

[1]) So vermisse ich das Hauptwerk über biblische Botanik: Olai Celsii Hierobotanicon, Upsalae 1745 et 47. Tom. 2 in 8.; und ich muß aus eigenem Bedürfnisse die Worte von Johann Jahn (Bibli-

Lehrer einen Ueberblick des Ganzen, dem Freunde des Quellen-Studiums überdieß die nöthigen Behelfe zu verschaffen.

Die Geschichte von Esobh und Hyssopos ist, um es kurz, aber wahr und treffend zu sagen, die Geschichte der Pflanzenwelt im Kleinen.

Von den untersten Gebilden des Pflanzenreiches, den Flechten und Moosen, von deren Metamorphose ein geistreicher Naturforscher so schön sagt: „Lange schrieb die Natur ihre schöne Lehre der Metamorphose in bunten, lappigen oder schorfartigen Zügen auf Felsen und Baumrinden und stieg bis zum Dache des Menschen empor, bis dieser erst später den geheimnißvollen Sinn erkannte,“ — — von diesen unbeachteten Flechten und Moosen bis hinauf zu den edleren und edelsten Pflanzen aus den verschiedensten Geschlechtern, Familien und Ordnungen des Pflanzenreiches: Alles, Alles stritt sich schon um den Besitz der biblischen Esobh und Hyssopos!

Meine Leser sollen die Wahrheit dessen aus der lautersten Quelle schöpfen können; ich führe hier einige biblische und Profan-Schriftsteller so viel, wie möglich, wörtlich an:

a). Mein älterer Collega und Vorgänger, der bereits erwähnte Levinus Lemnius Zirizaeus, hält Loc. citat., cap. 26. De Hyssopo, unseren „gewürzhaften“ Hyssop, Hyssopus officinalis Linn. für den Bibel-Hyssop: Hyssopus hortensis, herba eodem nomine Belgis cognita, condimenti vice jure innotat, quod eximii sit odoris, ac sapore non ingrato, sicut elixa quaeque non minus salubria efficiat, quam sapida, etc.

Lemnius findet hiemit alle Bibellstellen recht gut vereinbarlich; der Salomonische Hyssop allein will dazu nicht recht passen, welchen Lemnius vielmehr unter den Flechten und Moosen suchen zu müssen glaubt: Caeterum quod Hyssopi mentio incidit in libris regum, ac (3. Reg. IV) Salomon disseruisse memoretur de arboribus a Cedro Libani usque ad Hyssopum, quae erumpit e pariete; non videtur mihi notra (hysssopus) designari,

sche Archäologie. I. Theil. 1. Band. Wien. 1796. Seite 384) unterschreiben: „Es wäre von diesem jetzt schon so seltenen Buche eine neue Ausgabe von einem der Botanik kundigen Gelehrten recht sehr zu wünschen.“

quae non exilis et minuta herba, sed aliquando spicato purpureoque flosculo in sesquipedalem magnitudinem assurgit. Quocirca Adiantum sive Capillum Veneris (Frauenhaar) illum intellexisse interpretor, cirratis crispisque foliis, quae nonnisi murorum aspergines prosequitur, et quoniam rutae foliis affinis est, hanc Belgae Steenruyte vocant, hoc est, murariam rutam (Mauer-Raute). Huic Trichomanes (Widerthon) affinis, iisdem semper locis proveniens, etc. etc. Quoniam itaque exiguus est humilisque fruticulus, vix palmari altitudine, atque e parietinis erumpit, hunc pro hyssopo designari arbitror. Nam hic illius dicti sensus est: a celsissima quavis arbore ad minutissimam herbam, quae parietinis innascitur, omnia illum exactissime habuisse explorata.

b) Mit einem Aufwande von Gelehrsamkeit, welche ältere theologische Werke so häufig ziert, hat Samuel Bochart, ein Prediger zu Caen († 1677), in seinem berühmten Hierozoicon P. I. L. II. C. 50. De Agno Pascali, Sect. 6. Ritus (Tom. I. pag. 670,599 der Leipziger Ausgabe) den biblischen Hyssopus zergliedert.

Leider eignet sich der umfangreiche Aufsatz nicht zur Mittheilung im Original; und andererseits läßt dessen Inhalt nur schwer einen Auszug zu. Hier mögen dazu einige Grundzüge genügen:

Von der Anwendung des Bibel-Hyssops zu Mosaischen Reinigungen nennt ihn der griechische Grammatiker Hesychius in seinem Lexicon (1668) βοτανη σμηχουσα, herba abstergens seu purgans; und auch Bochart glaubt darin unsern (gewöhnlichen) Hyssop wiederzufinden.

Doch gab es schon zu seiner Zeit andere Erklärungen des Bibel-Hyssops; so haben ihn Tremellus für Muscus, der bereits erwähnte Lemnius, und nach ihm Schindler für Adiantum, Ochinus und später Piscator für Libanotis, Rosmarin, erklärt.

Und schon viel früher zerfielen die Talmudisten in mehrere, von einander ganz abweichende Erklärungen des hebräischen Pflanzennamens Esobh; sie unterschieden z. B. einen Hyssopus Graecus, Cochalensis, Romanus et sylvestris seu ex deserto, etc.

Der Syrer übersetzt Esobh bei 1. Reg. IV, 33 mit לופא, lupha, d. i. ἀείζωον, Sempervivum (Hauswurz); und der Araber beständig צעתר, Zatar, d. i. Origanum, (Wohlgemuth, Dosten) u. s. w.

Bochart sucht hierauf seine Meinung durch mehrere, mitunter gewichtige, Gründe zu befestigen, z. B. daß Esobh, Hyssopos, Hyssop und die ähnlichen Namen in anderen Sprachen Synonyma seien, daß die LXX., der aller Sprachen kundige Paulus und Josephus Flavius, welche den Esobh noch als Augenzeugen kannten, Hyssopos übersetzten, daß andere Bibelübersetzer und die Talmudisten Esobh und Hyssopos, wenn nicht geradezu durch (unsern) Hyssop, so doch durch verwandte Pflanzen übersetzten und erklärten, welche überdieß durch ihren äußeren Habitus zu einem Sprengwedel sich ganz gut eigneten. Aber gleichsam um die eigene Ansicht alsbald zu widerlegen, und wie in einem glücklichen Augenblicke schienen dem gelehrten Manne im 4. dieser seiner Gründe die Worte entschlüpft zu sein: ut hyssopum taceam potuisse apud Hebraeos esse πολυωνυμον.

Bochart geht hierauf zur Erklärung jener zwei Bibelstellen über, die jetzt, wie einst, die Klippen bildeten, an welchen alle Ausleger von Esobh und Hyssopos scheiterten; eine Stelle aus dem alten, die andere aus dem neuen Testamente:

α) Weniger Schwierigkeiten bot demselben die Salomonische Stelle (3. König. IV, 33) vom Esobh an der Wand; da nach der Autopsie des Arabers Isaac Ben-Omran der (griechische) Hyssop wirklich an den Felsen und Mauern zu Jerusalem anzutreffen ist, und Bochart durch mehrere Bibelstellen zu beweisen sucht, daß der heilige Urtert auch die weitere Auslegung und Uebersetzung durch Hyssop neben der Mauer, Hyssop in der Nähe der Stadt (Jerusalem) zuläßt. Aber gleichsam um wiederum alsbald die engen Fesseln zu zerbrechen, mit welchen Bochart nach wie vor sich selbst gefangen hält, fährt er wie im obigen glücklichen Augenblicke fort: „Dato tamen, non concesso, agi de planta vere parietaria, hoc tantum inde sequitur, hebraeum nomen אזוב, ezob, patere latius, quam graecorum ὕσσωπον, quod ultro concedimus, cum Graeci nonnisi unam aut alteram, Hebraei quatuor Hyssopi species numerent."

β) Viel schwieriger noch weiß sich Bochart mit seinem Hyssop bei dem ὑσσωπος des Evangelisten Johannes durchzufechten; zumal um ihn mit dem καλαμός der Evangelisten Matthäus und Marcus in Einklang zu bringen.

Es widerlegt zwar der gelehrte Mann die Meinung Einiger, welche καλαμος, mag dieses Wort immerhin der verschiedensten Bedeutungen auch fähig sein, mit herbae caulis, qualis est hyssopi caulis, identificiren; wozu der fernere Umstand, daß ein Hyssopstengel zu schwach und kurz ist, um darauf einen Schwamm voll Essig zu dem hoch ans Kreuz genagelten Jesu reichen zu können, entscheidend wird; er kann eben so wenig die Meinung Anderer gut heißen, die bei Johannes für ὑσσωπῳ entweder οἰσυπῳ oder ὑσσῳ oder ὑσσωτῳ lesen wollen: verirret sich aber eben so weit, und will, den heiligen Urtext selbst verstümmelnd, statt des Dativs ὑσσωπῳ bei Johann. XIX, 29 den Accusativ ὑσσωπον lesen: „Sic spongia hyssopum non circumdederit, sed hyssopus spongiam, ita ut aceti acore, cum hyssopi amaritudine mixto, fieret potus ingratior. Reliqui duo Evangelistae de aceti spongia egerunt, et quomodo calamo alligata Christi ori fuisset admota. Sed hoc unum praeterierant, quod Joannes hic supplet, spongiam illam fuisse hyssopo circumdatam, ut non solum acerbus, sed et amarus esset Christi potus. Quod scire nos intererat, quia sic perfecte adimpletum est Davidis vaticinium, quo sub persona Christi loquens, Psalm. LXIX, 22: Fel, inquit, in cibum mihi dederunt, et aceto me potaverunt in siti mea,“ etc. etc.

Was aber Bochart zur Bekräftigung dieser seiner Ansicht mit der ihm eigenen Gelehrsamkeit fernerhin aus dem Talmud zu beweisen sucht, daß nur unser Hyssop, weil genießbar, von den Hebräern als Esobh gebraucht wurde, dürfte, weit gefehlt, den biblischen Esobh in diese engen Schranken einzuzwängen, vielmehr neuerdings wider sein Wissen und Wollen beleuchten, daß die biblischen Pflanzennamen Esobh und Hyssopos einen weiten und weiteren Begriff zulassen! Ich lasse zur Einsicht in meine Behauptung Bochart selbst reden: Tam (nostra) edulis hyssopus, quam quae praeter amaritudinem edulis non erat (der Esobh des Isaac Ben-Omran, welchen Bochart mit dem Hyssop der Griechen und Römer identificirt) vetustioribus Hebraeis nota fuit. Et prior quidem simpliciter

vocatur אזוב, ezob, de qua in Lege agi volunt; altera אזוב יון ezob javan, Hyssopus graeca, quae nonnisi in medicinis recepta fuit. Itaque in Tractatu de Sabbato cap. XIV. Fol. 109. b. ita habet Misna: „Non comedunt אזוב יון hyssopum graecum, die Sabbathi, quia non est cibus sanorum.“ Nam, quae fuit illorum superstitio, putabant, die Sabbathi aegro non licere, ullis uti remediis, quantumvis urgeret morbus, sed solum iis vesci cibis, quibus utuntur, qui valent. At alteram concedebant, id est אזוב דכתיב באורייתא hyssopum, de qua in Lege scriptum est, ut habetur in gemara, quo respiciens Maimonides haec habet Sabbat. cap. XI. sect. 22. „Si quis comedat et bibat (sabbato) cibos et potus, quos sani homines comedere et bibere solent, ut coriandrum, lupulum et אֵזוֹב ezob, etsiamsi sunt remedia, et illa comedat, ut per ea sanetur, tamen id licite fit, quia sunt sanorum hominum cibus.“

c) Der gelehrte Benedictiner-Abt Augustinus Calmet Senonensis behandelt in seinem Commentarius Literalis in V. et N. Testamentum auch den Bibelhyssop mit gewohntem Fleiße und Umsicht:

„Exod. XII, 22. Criticorum nonnulli reddunt Hebraeum Esob, quod est vulgatae hyssopus, rorem marinum (Piscator), vel mentam (Lud. de Dieu), vel muscum (Junius et Tremellus), vel origanum (Rab. Kimchi), vel parietariam, majoranum vel herbam aliam; inhaerendum tamen censemus Septuagintae et Vulgatae, constanter vocem illam vertentibus hyssopum; quam versionem pluribus defendit Bochartus (de animal. t. I. l. 2. cap. 50).

3. Reg. IV, 33. Sibi persuadent interpretes quidam (Kimchi, Piscator, Pineda lib. 3. cap. 22., Levinus Lemnius de Herb. Bibl. cap. 16., Tost. qu. 8.), vocem Hebraeam esob hyssopum revera significare; neque enim herba est, quae in parietibus nascatur. Reponitur tamen, Hyssopi genera quatuor Hebraeis innotuisse. Author quidam Arabs, a Bocharto laudatus, meminit Hyssopi cujusdam in montibus nascentis. Dioscorides et Matthiolus distinguunt pariter hyssopum hortensem ab hyssopo montana. Affirmat Sanctius, in quadam Hispaniae regione, ubi diu ipse fuit, hyssopum monta-

nam inter dumeta in rupibus, in maceriis sive caemento, quibus vineae sepiuntur, provenire. Satis superque sunt haec, ut Scripturae hujus veritas asseratur. Hyssopus in Palaestina ali poterat in parietibus vel ad radices parietum; neque enim phrasis Textus herbam parietariam necessario designat. (Bochart loc. cit. et Sanct. hic.)

Joann. XIX, 29. Matthaeus (XXVII, 48) diserte notat spongiam fusti seu calamo cujusdam plantae impositam. Hyssopum fuisse, tradit hic Joannes. Hyssopus fortasse altius in Judaea proveniebat ac profecto: si ex nonnullis ejus regionis leguminibus atque arbusculis capienda est conjectura, mirum non videbitur, si hyssopus ad aliquot proceritatis pedes provenisse dicatur. Si fides Arabum scriptoribus sit, montana hyssopus in Arabia ad arbusculae altitudinem crescit. Hanc certe scriptura inter arbores enumerat, ubi ait, 3. Reg. IV, 33, Salomonem de omnibus arborum generibus disputasse, a cedro usque ad hyssopum. Septem Hyssopi genera agnoscunt Hebraei; ex quibus unum in ciborum et ignis usum caeditur (Parah, Halac. 7.), aptumque est, quo frondentia tentoria per solemnes Tabernaculorum dies operiantur (Succah, fol. 13. 1.). Kimchi origanum inter hyssopi species recenset. Origanum porro in Palaestina interdum ad arbusculam satis editam provenit. Sinapis, teste Evangelio (Marc. IV, 32; Matth. XIII, 31) ad arboris altitudinem crescit; idque exempla a Josepho et Rabbinis allata confirmant. Vide nos in Matthaeum."

Calmet fährt dann fort: „Rei, in crucem acti, non ita sublimes a terra tollebantur, ut vulgo existimatur (Vide Lipsium de cruce.) Plerumque nonnisi duo vel tres pedes a terra aberant; ut justae proceritatis homo, porrecto brachio, calamum pedis unius ac semis ori pendentis admoveret. Frustra igitur critici quidam Joannis textum corrigere ausi sunt, et pro hyssopo legunt hysson, ut Camerarius (Camer. hic ὑσσος. Ita Sylburg. Not. in Nonnum; Boisius collat. Veter. Interp. cum. Beza hic; Ferrar. Epistol. 88. alii); vel oisypom, lanam sponte fluentem ex ovibus, qua leniebantur vulnera, ut Heinsius (Arist. pag. 951); vel hyssoton, venabulum, hastile, pilum, ut idem Heinsius; seu denique perperam dixere cum

Bocharto (de animal. sacr. P. I. L. II. Cap. 50.), Gerardo Joanne Vossio (Harmon. Evang. lib. 2. cap. 8.), Ludovico de Dieu (in Joann. XIX. Vide Tolet. Menoc. Tirin.) aliisque, calamo impositam spongiam cum hyssopo, sive hyssopo vinxerint spongiam, ut languentis animus revocaretur. Has tamen emendationes, nullius codicis auctoritate firmatas, inventasque idcirco dumtaxat, ut difficultas minime vera tollatur, abjicimus; quibus etiam rejectis optime conciliantur Evangelistae, et explicantur.

Matth. XXVII, 48. Narrat Joann. XIX, 29 spongiam hyssopo impositam; id quod difficultatem parit; humilior enim est hyssopus, quam ut ferat calamum, quo crucifixi hominis labia contingantur. At responderi solet, I. militem fortasse, scalae ope tam alte ascendisse, ut spongiam Christi labiis commode admoveret; II. plura esse hyssopi genera; hyssopum parietariam, certe humillimam; et hyssopum vallatoriam, seu campestrem, quae ad pedis unius ac dimidii, vel pedum duorum altitudinem surgit (Vide Dodonaeum lib 4. cap. 19. de Stirpibus). Potest autem justae staturae homo, porrecto brachio, ac bipedali calamo ad pedum amplius novem altitudinem pertingere; illud vero satis superque est homini e cruce pendenti, cum non multum tolli in altum solerent ii, qui supplicio afficiebantur: quorum etiam quamplures e cruce pendentes feris objectos fuisse legimus. Putat Ludov. de Dieu (in Joann. XIX, 29), calamum hunc forte fuisse integrum calamum aromaticum, eo delatum, ut illius odore crucifixi recrearentur. Suam hanc conjecturam modeste ac trepidans exhibet; optime; conniveas enim opus est, ut assentiaris. Calamus graece pro cujuslibet plantae caule, vel etiam pro fuste et arundine usurpatur. Hyssopi thyrsus erat."

* * *

d) Unter den Neueren hat Ernst Friedr. Karl Rosenmüller, Handbuch der biblischen Alterthumskunde, IV. Band, 1. Abtheilung: Biblische Naturgeschichte. Leipzig. 1830. Seite 108 ff. Esobh, Isop, den Bibelhyssop ausführlicher behandelt.

„Das hebr. Esobh bezeichnet nicht unseren Isop, sondern die ihm ähnliche aromatische Pflanze, welche wir Dosten oder Wohl-

gemuth, die Araber **Satar**,[1]) die Griechen **Origanum** nennen.

In 1. König. IV, 33 heißt es, der König Salomo habe von der Ceder des Libanons bis zum Isop, welcher an der Mauer hervorwächst, gesprochen. Bekanntlich liebt diese Pflanzenart einen dürren, steinigen Boden, und manche derselben wachsen aus Schutthaufen und alten Gemäuern hervor.

Der Grund, warum gerade Isopbüschel zu (religiösen) Sprengungen verordnet waren, ist wohl kein anderer, als weil diese Pflanze wegen ihrer kleinen, häufigen und wolligen Blätter sich vorzüglich dazu eignete, indem Wasser und Blut daran hängen blieben, und weil sie dasselbe durch das Hin- und Herwedeln leicht wieder von sich gab.

Der Evangelist Johannes meldet XIX, 29, die das Kreuz des Erlösers bewachenden Soldaten hätten, als Jesus gerufen: „Mich dürstet," einen in Essig getauchten Schwamm um einen Isop gelegt, und ihn dem Heiland an den Mund gehalten. Weil Matthäus und Marcus in der Erzählung dieselben Sache melden, die Soldaten nämlich hätten einen in Essig getauchten Schwamm auf ein Rohr gesteckt und ihn Jesus gereicht, ohne des Isops zu gedenken; so meinen mehrere Ausleger, das Rohr, dessen Matthäus und Marcus erwähnen, sei ein Isopstengel gewesen. Dagegen haben Andere (Bochart, Celsius) mit Recht erinnert, ein Isopstengel würde zu schwach gewesen sein, um einen in Essig getauchten und dadurch schwer gewordenen Schwamm zu halten, und zu kurz, um diesen Trank an dem Kreuze hinan zu reichen. Ich übergehe mehrere andere Vermuthungen, die man über den Isop in der Johann. Stelle gemacht hat; man findet sie angeführt und beurtheilt von Celsius a. a. O. und von Kuinöl in dem Commentar zu Johann. XIX, 29 Der einfache Grund, weßhalb die Soldaten dem Heilande einen mit Isop umgebenen und in Essig getauchten Schwamm reichten, scheint

---

[1]) صَعْتَر auch زَعْطَر Durch dieses Wort erklären Maimonides, Abulwalid und Tanchum das hebräische einstimmig. S. Celsius Hierobotanicon, pag. 420 und Gesenius Thesaurus pag. 57. Ueber die verschiedenen Unterarten des Satar's s. J. G. Faber in den Analekten für das Studium der exeg. und system. Theologie. Bd. I. St. I. S. 9 ff.

dieser zu sein, daß durch den aus dem Schwamme gesaugten Essig Jesus den Durst, worüber er klagte, löschen, durch den aromatischen Geruch des Isops aber zugleich gestärkt werden sollte."

* * *

Selbst die wenigen biblischen und Profan-Lexica, deren Benützung meine isolirte Stellung zuläßt, liefern dennoch neue Behelfe, um zu einer ziemlich vollständigen Geschichte des Bibel-Hyssops zu gelangen.

e) Thesaurus Linguae Sanctae s Lexicon Hebraicum des Sanctes Pagninus (Edit. 1614) schreibt pag. 50 unter Anderm über den hebräischen Pflanzennamen Esobh: R. David in lib. Radic. dicit, in Harabico appellari צַעְתַּר (sathar) et latine אוֹרִיגָנוֹ (Origanum), cujus plura sunt genera, teste Plinio, inter quae unum est, quod appellatur othimin vel parasio, non dissimile hyssopo. R. David septem genera dicit origani.

f) Philipp. Ulric. Moser, Lexicon Manuale Hebraicum et Chaldaicum. Ulmae. 1795. pag. 16: אֵזוֹב masc. Hyssopus; pec. major e fruticum genere. Exod. XII, 22. LXX ὑσσωπος. Rad. est arabic. אזב Intonsus, hirsutus fuit. Al. Ruta muraria; Adiantum; capillus Veneris; Ros marinus; Menta.

g) Hebräisch-deutsches Handwörterbuch über das alte Testament ꝛc. von Wilhelm Gesenius. Leipzig. 1850. S. 20: אֵזוֹב masc. Ysop, dessen Büschel man zu dem heiligen Sprengen gebrauchte. Das Wort ging, wie viele Pflanzennamen des Orientes, von den Morgenländern zu den Griechen über.

h) Lexicon graeco-Latinum in N. T. des Joh. Heinr. Schleußner. Lipsiae. 1792, Tom. I. pag. 1119: Ὑσσωπος οῦ, ἡ, hyssopus. genus fruticis lignosi et arborescentis. Hyssopus enim, quae apud nos est herba humilis, in orientis calidioribus regionibus inter frutices et arbusculas numeratur; unde etiam in Judaeorum libris אֵזוֹב proprie sic dicta ab אזוב יָוָן hyssopo graeca distinguitur. Bis tantum in N. T. memoratur. Joann. XIX, 29: quidam vero spongiam vino viliore replentes, et ὑσσωπῳ περιθεντες hyssopi calamo affigentes, ori Jesu admoverunt. Recte enim monuerunt doctissimi interpretes: ὑσ-

σωπῳ, h. l. positum esse pro καλαμῳ ὑσσωπου collatis locis parallelis Matth. XXVII, 48 et Marc. XV, 36. Calamus autem, seu caulis hyssopi, tantae est in Oriente altitudinis, ut spongia, ei imposita, Christo e cruce mediocri pendenti facile porrigi potuerit. Conf. Saggittarii Hist. Pass. P. II pag. 950. 599; Salmasium de Cruce pag. 288. 311 et 582, et de Homonymis pag. 527; et Wedelii cent. I. Dec. VII. Exc. 1. 2. 3. Hyssopi fasciculum aspergilli loco in sacris leviticis fuisse, ex loco Hebr. IX, 19 apparet. In versione Alexandrina legitur pro אֵזוֹב Exod. XII, 22, Num XIX, 6. 18; 1. Reg. IV, 33, Psalm LI., 9. Hesychius: ὑσσωπος· βοτανη σμηχουσα; Suidas: ὑσσωπος· βοτανη ῥυπτικη, herba sordes purgans.

i) Biblisches Real-Lexikon von Hetzel. Prag 1787. IV. Theil, Seite 636: Ysop schreibt unter Anderem:

„Jesu wurde ein Schwamm mit Essig, der um einen Stengel von Ysop gewickelt wurde, bei seiner Kreuzigung vor den Mund gehalten. Johann. XIX, 29. — Matthäus (XXVII, 48) drückt den Ysopstengel nicht aus, sondern setzt blos καλαμον. Wahrscheinlich ist es sehr unnöthig, um die Leseart beider Evangelisten mitsammen zu vereinigen, die Leseart ὑσσωπῳ des ersteren in ὑσσωτῳ verwandeln zu wollen, welches sie wieder von dem griechischen ὑσσος, pilum herleiten, und darunter einen hölzernen Spieß verstehen wollen, der mit einer eisernen Spitze versehen gewesen, an welche man den Schwamm gesteckt, aus dem der Erlöser den ihm dargereichten Trank trinken sollte. Eben so wenig hat die Vermuthung des Joachim Camerarius (not. ad Joann. XIX, 29) und Fried. Sylburg's (not. in Nonnum) Statt, welche anstatt der Worte ὑσσωπῳ περιθεντες bei Johannes lesen wollen προπεριθεντες. Den Ungrund beider Lesearten hat schon Bochart (Hierozoic. P. I. l. II. Cap. 50) und Salmasius (de cruce, pag. 295) hinlänglich bewiesen. Am besten glaubt man, daß Matthäus und Marcus durch καλαμον ein Stäbchen überhaupt bezeichnen, Johannes aber die nähere Beschaffenheit desselben, und daß es aus einer Ysopstaude verfertiget worden, anzeigen wollte. Denn daß καλαμος nicht immer aus Rohr oder Schilf gemacht wurde, sondern auch aus einem jeden Pflanzenstengel habe verfertigt werden können, erhellet deutlich aus der Erklärung des Hesychius (s. u. καλαμος pag. 485) von dem

Worte καλαμος, wo er durch καυλον του σιτου erklärt wird, und aus Plinius Hist. Nat. lib. XXIV. cap. 14. vergl. lib. XVII. cap 14.

In Palästina gab es verschiedene Arten von Ysop; besonders wuchs auf den Bergen um Jerusalem eine Art desselben, die einen nicht sonderlich dicken Stengel trug, der aber doch hinlänglich stark war, um einen leichten Schwamm, der darauf gesteckt wurde, zu tragen; welches unter andern Beverovicius (epist. ad Bartholinum pag. 335 seiner Abhandlung de latere Christi aperto) bestätigt. Lightfoth führt auch in seinen Hor. Hebraic. et Thalmudic. bei der Stelle Johannis verschiedene Zeugnisse der Rabbiner an, aus welchen erhellet, daß es Arten des Ysopstengels gegeben, welche die Größe eines Rohres gehabt haben.

Vielleicht könnte man, um das Gegentheil zu beweisen, daß der Palästinische Ysop nicht so große Stengel getrieben, sich auf die Stelle 1. König. IV, 33 berufen. Allein diese Stelle gehört nicht hieher (???); da in derselben nach der Bemerkung des Hugo Grotius (bei Johann. XIX, 29) nicht die Rede von einer jeden Art des Ysops, sondern von der kleinsten Art desselben, welche im Hebräischen בקיר יצא parietaria heiße, geredet wird."

k) Grammatisch-kritisches Wörterbuch der Hochdeutschen Mundart von Joh. Christ. Adelung. Wien 1808. II. Theil, Seite 1403:

„Der Isopp, eine Pflanze, welche wegen ihres aromatischen Geruches und bittern Geschmackes bekannt ist, Hyssopus L. Griech. ὑσσωπος, bei dem Stryker Ysop, im gemeinen Leben Eisop, Söppel, Sopli. Wir haben diese Pflanze mit ihrem Namen aus wärmeren Ländern erhalten. Man hat nicht nöthig, dieses Wort, wie einige thun, Ysopp zu schreiben, weil im Griech. ein υ ist; denn, wenn dieses zum Muster dienen sollte, so müßte man mit den Engländern auch Hyssop schreiben und sprechen, und wenn man es recht genau nehmen wollte, müßte man nicht einmal bei dem Griechischen stehen bleiben, indem es auch da nicht einmal heimisch ist. Im Hebr. ist schon אזוב, der Isopp, von עֵשֶׂב (eseb) eine jede Pflanze, ein Kraut (!!!)."

* * *

Von jeher haben Aerzte und Pharmaceuten den Bibelhyssop ernsten Studien unterworfen. Und — sie haben Recht; sie sichern sich dadurch ihren höheren Antheil an der Bibel.

Was mein älterer Collega Lemnius bei dem Bibelhyssop gedacht und gefühlt, habe ich oben erwähnt; hier mögen die Ansichten Anderer hierüber folgen:

l) Stephan. Blancard. Lexicon Medicum, edit. Schulzii. Halae Magdeburgic. 1748. pag. 376:

„Hyssopus, um, penultimam producit, quia Dioscoridi lib. III. cap. 30. ὑσσωπος. — Videtur deductum nomen e voce Hebraica ezob, quae significat plantam sacram, destinatam ad purganda loca sacra; ut in Psalmis dicitur: repurga me hyssopo. Sed quaenam planta hyssopus Veterum fuerit, ignoratur; id certum videtur, quod planta valde humilis esse debuerit; cum dicitur, quod Salomon a cedro usque ad hyssopum plantas descripserit. Quidquid sit, haec vox jam huic herbae tribuitur. Germanice Isop."

m) Johann. Wilhelm. Weinmann, Phytanthoza-Iconographia, edit. Bieler. Ratisbon. 1742. Tom. III pag. 147. Hyssopus:

Nota. „Hyssopus procul dubio a voce Hebraica Esoph i. e. herba grato odore et sapore derivatus: nimis coacta enim est, quam ex graeco adferunt, Etymologia [1]). Incidenter monemus, uberrimam hyssopi fuisse in Palaestina copiam, saepiusque ejus mentionem fieri in Sacris Literis, adque ejusmodi devenisse altitudinem, ut bacillos ex illo facere licuerit, seu arundines; cujus generis illa procul dubio fuit hyssopus, qua Christo Salvatori nostro sitienti spongiam subministrarunt carnifices."

n) Curtius Sprengel, Commentarius in Dioscoridem, lib. III. cap. 27. (Volum. XXVI. der neuen Leipziger Ausgabe griechischer Aerzte, pag. 506):

„Hyssopi et nomen et notitia ex Aegypto proficiscuntur. Siquidem prima ejus mentio fit, cum Ebraei Pascha ante exitum ex Aegypto celebrarent. Itaque Ebraeum nomen אזוב et graecum

---

[1]) Die alten Etymologen brachten nämlich Hyssopus mit ὤψ genit. ὠπος, Auge, Gesicht zusammen; woher die frühere Anempfehlung gegen Augenkrankheiten. Darauf zielet auch die Schola Salernitana: De Conservanda Bona Valetudine, wenn sie cap. 66. De Hyssopo, nach Macer lib. II. cap. 5 sagt:

Vultibus eximium fertur praestare colorem.

ὕσσωπος Aegyptiacae originis esse videntur, quamvis Jablonskius id explicare nequiverit (Opuscul. I. pag. 367).

Nisi nimiae temeritatis suspicionem praebere videar, Origanum Aegyptiacum in Aegypto, Syriacum dein, satis simile, in Palaestina ab Ebraeis adhibitum: posterius etiam ab Isaaco Arabe descriptum: origanum dein Smyrnaeum a Dioscoride intellectum dicerem etc."

o) Dr. Johann Heinrich Dierbach in seiner Ausgabe von Geiger's pharmaceut. Botanik. Heidelberg. 1839, schreibt pag. 491 über die Geschichte von Hyssopus officinalis L.:

„Die Erläuterung der Gewächse, welche ehemals den Namen Hyssop trugen, hat schon viele Federn beschäftigt, ohne die Sache zur Gewißheit zu bringen. Der Hyssop der Israeliten, oder Hyssopus Salomonis ist nach Lyngbye Thymbra spicata L.; während einige alte Schriftsteller, z. B. Caspar Bauhin den schmalblätterigen Rosmarin, Hasselquist aber sogar gymnospermum (Bryum) truncatum Hedwig. für den Hyssop der Hebräer halten. Die heutigen Griechen belegen zwei Arten von Satureja mit dem Namen Hyssop, und Sprengel hält Origanum smyrnaeum und einige verwandte Arten für den Hyssop der griechischen und römischen Aerzte. Die jetzt gebräuchliche Pflanze dieses Namens scheint Matthiolus in die Officinen eingeführt zu haben; sie war aber schon lange vorher bekannt, und wurde zumal von den Mönchen gezogen, daher sie den Namen Klosterhyssop (Kirchhyssop) getragen rc."

p) Dr. F. L. Strumpf's systematische Arzneimittellehre. I. Band. Berlin. 1848. Seite 602, schreibt über die Geschichte von Hyssopus officinalis L., Anmerkung 2:

„Unter allen Schriftstellern hat vorzugsweise Matthioli nachzuweisen gesucht, daß unser Ysop auch die ὕσσωπος, hyssopus der Griechen und Römer sei.

Dieselbe Pflanze findet man in dem hebr. אֵזוֹב, esōb; auch paßt das im alten und neuen Testamente von אזוב Vorkommende recht gut auf Ysop. Freilich ist bei dem Allem nicht zu verschweigen, daß die Talmudisten (Mischna Parah, XI, 7) den Ysop der Griechen und

Römer von dem im Gesetze gemeinten אזוב unterschieden. (Olhon. Lex. rabb. pag. 284); vorzüglich aber, daß die Araber Hyssopus officinalis L. زوفا, zufa, nennen, und daß Maimonides das hebräische Wort durch das arabische צעתר, zaatar, erklärt. So aber سعتر, satur, auch زعتر, zathar, übersetze ich Satureja, in welcher Pflanze überdieß die Namensähnlichkeit, welche bei den naturhistorischen, mit den Erzeugnissen selbst über mehrere Länder sich verbreitenden Benennungen niemals ohne Gewicht ist, sich kaum verkennen läßt. Andere, wie Saadia in den Pentateuch, Abulwalid und R. Tanchum beziehen das Wort auf origanum; eine Deutung, welche man (Caesalpin.) zugleich auf das griechische ὕσσωπος versucht hat, die ich aber um so mehr zurückweise, als die heutigen Griechen unter ὕσσωπος die Satureja juliana erkennen. Eher könnte Thymbra spicata, die von Einigen gemachte Erklärung, hier Platz greifen. Da übrigens jene Stellen die eine wie die andere Pflanze zulassen, so wird man annehmen dürfen, daß אֵזוֹב bei den Hebräern mehrere ähnliche Gewächse umfaßte. Unter solcher Annahme darf es auch weniger auffallen, daß Plinius (XXVI, 11 [70]: hyssopi baccae lernae contrita; 12 [76]: hyssopi baccae cum aqua potae) von Beeren des Isops spricht, welche die genannten Pflanzen und Teucrium pseudohyssopus, das man auch dafür ausgab, so wenig als Hyssopus officinalis tragen rc."

Meine Erklärung von Esobh und Hyssopos.

Vor dem Wissenden sich stellen,
Sicher ist's in allen Fällen;
Hast du lange dich gequält,
Weiß er gleich, wo es dir fehlt.
Auch auf Beifall kannst du hoffen,
Denn er weiß, wo du's getroffen.

v. Göthe.

Aus der oben angeführten Geschichte erhellt, daß mehr oder weniger allen Schriftstellern die dunkle Ahnung vorschwebte, daß Esobh und Hyssopus der Hebräer einen weiteren Begriff zulasse, als Hyssopus, Hyssopum der Griechen und Römer.

Zumal sollte die aromatische Familie der Lippenblumen, plantae labiatae Juss., wohin der Hysop, der Dosten, der

Majoran, der Saturei, der Rosmarin u. s. w gehören, den Spreng- und Reinigungs-Hyssop der Hebräer liefern. Man dachte im Wesentlichen wie Joh. Jac. Scheuchzer, Physica sacra. 1732. Tom. I. pag. 209: „Alle bisher gemeldeten Pflanzen mögen hier Platz nehmen, weil ich glaube, daß den Juden freigestanden, nach Beschaffenheit des Ortes der einen oder anderen Pflanze sich zu bedienen, weil nicht jegliche aller Orten wachset, und überdieß der Hyssop seine unterschiedlichen Gattungen hat.“

Nebenher blieben der Mauer-Hyssop (1. König. IV, 33) und der καλαμος-Hyssop (Johann XIX, 29) die Klippen, an welchen alle glücklichen Lösungen, nach wie vor, scheiterten.

Man behalf sich hierbei eben, so gut es anging, z. B. wie die Biblische Encyklopädie. Gotha 1793 — 98, bei Karl Wilhelm Ettinger. IV. Band, Seite 629. Ysop. „Wenn ein Aussätziger wieder rein ward, so wurde er mit gewissen Ceremonien für rein erklärt. Bei dieser Gelegenheit wurde auch dieses Kraut gebraucht, wie wir aus 3. Moses XIV, 47 sehen; vorausgesetzt, daß diese Uebersetzung (mit Ysop) die einzig richtige ist, und man nicht mit anderen an Immergrün (Sempervivum) oder die Mauerraute (Adiantum) zu denken hat. Letztere scheint besonders gut zu 1. König. IV, 33 zu passen. — Dem Erlöser wurde ein Schwamm mit Essig, der um einen Ysopstengel gewickelt war, zur Löschung seines Durstes dargereicht. Johann XIX, 29. Matthäus hat bloß και περιθεις καλαμῳ, drückt also den Ysopstengel nicht aus. XXVII, 48. Apparet, sagt H. D. Rosenmüller in seinen Scholien bei dieser Stelle, καλαμον idem fuisse, quod ὑσσωπον; und in der That, hiedurch kann man die beiden Evangelisten, wie es scheint, noch am besten in Uebereinstimmung bringen, wenn man geradezu annimmt, daß es im Morgenlande Ysopstengel gegeben habe, welche die Größe eines Rohres oder Stengels erreichten (???), und Lightfoth führet in Horis hebr. et thalmud. bei Johann XIX, 29 wenigstens mehrere Zeugnisse von Rabbinern an, welche dieses versichern. Vergl. Senf. Zwar scheint, wie schon Grotius zu eben dieser Stelle, 1. König. IV, 33 dieser Vermuthung nicht günstig zu sein; allein diese Stelle ist, wie oben erinnert worden, meh-

reren Schwierigkeiten unterworfen, bei deren etymologischer Auflösung wir uns nicht verweilen können [1])."

* * *

Nur Adelung, der sein ganzes thätiges Leben etymologischen Forschungen weihte, dafür aber ein Werk schuf, das, zur Zierde Deutschlands, bis jetzt einzig dasteht, — — Adelung allein machte einen Schritt weiter, indem er אזוב esobh, von „עֵשֶׂב eseb, eine jede Pflanze, ein Kraut," herleitete, was den Genius der hebräischen Sprache für sich hat, da bekanntlich Aleph (א) mit Ain (ע), und Sain (ז) mit Sin (שׂ) öfters alterniren.

Ich mußte bei diesem etymologischen Scharfblicke Adelung's mit E. M. Arndt ausrufen: „Die Etymologie erhellet, erquicket und belebet, und zündet durch den klaren Geist und Sinn, worauf sie dringt, immer neue Lichter an!"

Hatte ich nämlich vor einigen Jahren anderweitig (Linzer Theologisch-praktische Monatschrift) gezeigt, daß die mosaische Eintheilung des Pflanzenreiches (1. Moses I, 11) in דֶּשֶׁא desche (Sporenkräuter), עֵשֶׂב, eseb (Samenkräuter) und עֵץ פְּרִי, ez-peri (Fruchtpflanzen) genau der Eintheilung Jussieu's (1789) in **Acotyledones, Monocotyledones** und **Dicotyledones** und des genialen Oken (1810) in Markpflanzen, Scheidenpflanzen und Organpflanzen entspreche; kurz, daß der „glückliche Blick in die Natur" häufig möglicher wird, wenn es den Naturforschern gefälliger ist, den Gang der göttlichen Schöpfung in dem heiligen Urterte der Bibel aufzusuchen: so mußte der weite Begriff von **Esobh** und **Hyssopos**, den meine Vorgänger blos geah-

---

[1]) Ungenügend ist ebenso, was Herder (Die Lehre von dem Gebete des Herrn, in seinen: Schriften zur Religion und Tugend) über den Ysop, womit Jesus (bei Johannes) getränkt wurde, schreibt: „Es ist nichts als das Rohr, worauf der Schwamm gesteckt wurde, bei anderen Evangelisten. Ysop war bekannter Maßen das Büschel der Reinigung; im chald. Heiligthume war dieses eine Rohrgattung (Barsom), daher die Juden, als sie zurückkamen, wirklich das Wort Isop von einer Rohrgattung brauchten. (S. Lightfoth ad h. l.). Johannes, der in der Sprache des chald. Heiligthumes schreibt, will also nichts als den Ausdruck veredeln. (Zend- Av. Tom. III. pag. 531, das Kupfer. S. Kämpfer de secta Sabaeor. in Amoenit. exot.)"



net, sich in mir zum Bewußtsein erheben; ich konnte sogar der beglückenden Hoffnung leben, den Bibelhyssop, der nun schon so lange den Forschern verborgen geblieben, in seiner Wesenheit zu ergründen, und endlich ans Licht zu setzen! —[1])

Aber — — — wenn gleich Esobh und Eseb sprach- und sinnverwandt, so mußte dennoch ein Unterschied zwischen ihnen obwalten, da man sonst nicht zwei Pflanzennamen gebraucht hätte. Hierzu kommt noch der Umstand, daß die Moser'sche Ableitung des hebräischen Pflanzennamens אזוב esobh von dem arab. Verbum אזב, intonsus, hirsutus fuit, wenigstens die Anwendung von Esob und Hyssopos zu Besprengungen, wozu blätterreiche und wollichte Pflanzen sich am besten eignen, für sich hat.

Es gilt nun weiter, diesen Unterschied hervorzuheben und durch die Charakteristik von Esobh und Hyssopos endlich zu deren Wesenheit zu gelangen:

* * *

„Brod," sagt Porphyr, „aßen die ägyptischen Priester zur Zeit der Reinigung ganz und gar nicht; außerdem aßen sie es in kleine Stücke zerschnitten und mit Ysopen vermischt."

Leider besitze ich diesen griechischen Philosophen nicht im Originale, um diese Stelle, die sonderbar genug, bei keinem Schriftsteller über den Bibelhyssop erwähnt wird, hinsichtlich ihrer grammatikalischen Construction (ob ὑσσωπος im Singulari oder Plurali?) prüfen zu können.

---

[1]) Daß übrigens עשב eseb, ein Nomen genericum, wird allgemein angenommen und ausgesprochen. Ausführlich z. B. Leopold Schmid in seiner Erklärung der heiligen Schriften des a. und n. Testamentes. I. Band. Münster. 1834. Seite 30, Anmerkung zu 1. Moses I, 11: דשא und עשב sind verschiedene Pflanzenarten, vergl. Deuteron. XXXII, 2; 2. Reg. XIX, 26 und Geddes zu dieser Stelle. Castellus gibt näher an, עשב discrepat a דשא, quod de multarum herbarum complexu dicitur. Grotius beurtheilt ihren Unterschied noch näher: In Hebraeo est עשב דשא, quorum hoc tenellam plantam, illud robustiorem significat, wozu Vogel hinzusetzt: דשא est gramen, quod terra sponte progignit, Joel II, 22, Psalm XXIII, 2; עשב vero herbae atque olera, quae hominum cultura producuntur. Gesenius gibt, ersteres vom letzteren unterscheidend, letzteres als Futterkräuter, Salat, Gemüse; und macht auf das arab. עשב (von dem Verbum sprossen) aufmerksam.

So viel aber kann hieraus doch mit Bestimmtheit gefolgert werden, daß ὑσσωπος, der Therapeuten Nahrungsmittel[1]) sei, weßhalb er von ὑσσωπος, hyssopum der Griechen und Römer, welcher höchstens Gewürz ist, verschieden sein muß.

Man wird andererseits ὑσσωπος der Therapeuten mit ὑσσωπος des Josephus Flavius, des neuen Testamentes, der LXX., und sohin auch mit dem Esobh des alten Testamentes und dem Esobh edulis der Talmudisten identifiziren müssen; folglich auch in dem Bibelhyssop, den wir bereits als Nomen genericum festgestellt, Garten- und Gemüsepflanzen erkennen. Mit Einem Worte: Kulturpflanzen; zum Unterschiede des עשב, eseb „des Feldes, des Landes und der Berge", wovon 2. Moses X, 15; Hiob V, 25; Psalm LXXII, 16; Sprichw. XXVII, 25.

* * *

Noch mehr befremdete es mich, daß Niemand auf die Sachverwandtschaft zwischen dem Bibelhyssop und Verbena (= Sagmen) der Römer aufmerksam machte, zumal wenn seine Etymologie richtig, und Verbena (Eisenkraut), sowie Veratrum (Nieseswurz) und Verbascum (Wollkraut) ursprünglich orientalische Substantiva composita sind, deren Grundwort Ver sich in dem Singulari der so wunderbaren אורות, oroth, (Isaias XXVII, 19) wiederfindet!

Hier mögen einige Aehnlichkeiten hervorgehoben werden, woraus ich neue Eigenschaften des Bibelhyssops und dessen Unterschiede von dem verwandten Eseb ans Licht zu bringen hoffe.

α) So wie Esobh den Hebräern ein Nomen genericum, so war Verbena in weiterem Sinne den römischen Aerzten der Inbegriff der Heilpflanzen. So schreibt A. Corn. Celsus. De Medicina, lib. II. cap. 33. De his, quae reprimunt: „Verbenarum contusa cum teneris caulibus folia, cujus generis sunt olea, cupressus, myrtus, lentiscus, tamaris, ligustrum, rosa, rubus, laurus, hedera, punicum malum."

---

[1]) Aehnlich beschreibt auch Ovid Fast. lib. IV. die glücklichen ersten Menschen in einem solchen Zustande, in welchem sie zarte Kräuter und zarte Sprossen am Gesträuche aßen:

Et modo carpebant vivaci cespite gramen,
Nunc epulae tenera fronde cacumen erat.

β) So wie ferners die Hebräer jene Kulturpflanzen, welche sie bei religiösen Besprengungen und Reinigungen verwendeten, Esobh und Hyssopos, so nannten die Römer jene Pflanzen, welche sie bei ihrem religiösen und Staatsleben gebrauchten, Verbena und Sagmen.

So z. B. Plinius, Histor. Natur. lib. XXV. cap. 9. sect. 59: „Nulla tamen nobilitatis Romanae plus habet, quam hierobotane. Aliqui peristereona (Taubenkraut), nos Verbenacam (Eisenkraut) vocant. Haec est, quam legatos ferre ad hostes indicavimus. Hac Jovis mensa verritur, domus purgantur lustranturque. — De hac sortiuntur Galli, ut praecinunt responsa. Sed Magi utique circa hanc insaniunt. Hac perunctos impetrare, quae velint, febres abigere, amicitias conciliare, nullique non modo mederi. Colligi circa canis ortum debere, ita ut ne Luna aut Sol conspiciat, favis ante et melle terrae ad piamentum datis. Circumscriptam ferro effodi sinistra manu, et in sublime tolli. Siccari in umbra, separatim folia, caulem, radicem. Ajunt, si aqua spergatur triclinium, qua maduerit, laetiores convictus fieri." Aehnlich schon früher der Grieche Dioscorides Mater. Medic. lib. IV. cap. de *ιερα βοτανη*; und nach Beiden Aemilius Macer Veronensis: De Herbarum virtutibus, cap. de Verbena etc.[1])

γ) Und so wie ferner Esobh und Hyssopos bei den Sühnopfern der Hebräer (4. Mos. XIX, 6) mitverbrannt wurde, so auch Verbena nebst Weihrauch bei den Römern (Virgil. Eclog. VIII. 63).

δ) Ja zwischen Esobh und Hyssopos der Hebräer und Verbena (Sagmen) der Römer ließen sich noch viele Aehnlichkeiten aufstellen. Hier möge nur noch Eine folgen, weil sie zu sehr in die Augen springt, um nicht übergangen werden zu können.

---

[1]) Den religiösen Gegensatz zu dem so ähnlichen Esobh und Hyssopos der Juden und *ιερα βοτανη*, Verbena (Sagmen) der Griechen und Römer dürfte dort wie da, im Orient und Occident, der dem ausgelassenen Bacchus geweihte Epheu gebildet haben. S. 2. Makkab. VI. 7; 3. Makkab. II. 21. Interessant ist, daß die Priesterinen zu Athen sich gegenseitig erinnerten, keinen Epheu in den Tempel der Juno mitzubringen. Leider hat diese, auch der biblischen Flora angehörige Pflanze kaum in einem oder dem anderen theologischen Werke eine gelegenheitliche Würdigung gefunden.

Es schreibt nämlich Plinius Hist. Nat. lib. XXII. cap. 2. sect. 3.: Auctoritas quanta debeatur etiam surdis, hoc est, ignobilibus herbis (nunc) perhibebitur. Siquidem auctores imperii Romani conditoresque immensum quiddam et hic sumpsere, quoniam non aliunde sagmina in remediis publicis fuere, et in sacris legationibusque verbenae. Certe utroque nomine idem significatur, hoc est, gramen cum sua terra ex arce evulsum; ac semper e legatis, cum ad hostes clarigatumque mitterentur, id est, res raptas clare repetitum, unus utique Verbenarius vocabatur.

Und eben so lassen auch andere alte Schriftsteller die Römer ihre Verbena und Sagmen auf dem Capitol holen. So schreibt der latein. Grammatiker Servius Honoratus Maurus zu Virgil. Aeneid. XII. 120: „Verbena proprie est herba sacra, ros marinus, ut multi volunt, id est, λιβανωτις, sumpta de loco sacro Capitolii, qua coronabantur Feciales et pater patratus, foedera facturi, vel bella indicturi. Abusive tamen verbenas jam vocamus omnes frondes sacras, ut est laurus, oliva vel myrtus. Terentius (Andromach. IV. 3, 11): Ex ara sume hic verbenas. Nam myrtum (μυρσινη) fuisse, Menander testatur, ex quo Terentius translulit."

Wunderbar! Früher besang der Friedensfürst (Salomon) den Esobh an den Felsen der Friedensstadt (Jerusalem), wo einst Jesu Leben, Lehre und Tod: und später pflückte der kriegerische Römer seine Verbena und Sagmen auf demselben weltenbezwingenden Capitol, wo nun Jahrhunderte schon das Haupt der katholischen Christenheit. — — — Nur so konnte der heidnische Plinius, Hist. Nat. lib. XXVIII cap. 5 sect. 4. von Rom fast im prophetischen Geiste schreiben: „Cum in Tarpeio fodientes delubro fundamenta, caput humanum invenissent, missis ob id ad se legatis, Etruriae celeberrimus vates, Olenus Calenus praeclarum id fortunatumque cernens, interrogatione in suam gentem transferre tentavit, scipione prius determinata templi imagine in solo ante se: Hoc ergo dicitis, Romani? Hic templum Jovis optimi maximi futurum est: Hic caput invenimus: constantissima Annalium affirmatione, transiturum fuisse fatum in Etruriam; ni praemoniti a filio vatis le-

gati romani respondissent: Non plane hic, sed ROMAE inventum caput dicimus.

* * *

Es bedeuten sohin — im Gegensatze zu dem eseb des Feldes, des Landes und der Berge — die biblischen Esobh und Hyssopos, weil sachverwandt mit hyssopos der Therapeuten, und mit ἱερα βοτανη, herba sacra, Verbena und Sagmen der Griechen und Römer, alle und alle Kräuter, Stauden und Bäume, welche die Hand des fleißigen Menschen zog, sofern sie an heiligen Plätzen zu religiösen Handlungen gepflückt wurden!

Jetzt finden sich Esobh und Hyssopos, die man in Aegypten, in der Wüste und in Palästina zu religiösen Reinigungen und Besprengungen tagtäglich brauchte, in Hülle und Fülle; jetzt finden sich eben so leicht der kleine Esobh an der Wand, und der große Hyssopos mit seinem καλαμος.

Und wenn der eine Schriftsteller Esobh und Hyssopos für Hyssopus, der zweite für Satureja, der dritte für Origanum, der vierte für Sempervivum, der fünfte für Ruta muraria, Adiantum oder Muscus, der sechste für Thymbra, der siebente für Rosmarinus, der achte für Mentha erklärte u. s. w.: so hatten sie alle und alle Recht, und — — Esobh und Hyssopos machen glückliche Richter!

Meine Nomenclatur für Esobh und Hyssopos.

Es erübrigt noch, hinzuzufügen, wie Esobh und Hyssopos der Bibel in den occidentalischen Sprachen zu übersetzen sei?

* * *

Was das alte Testament von אזוב, esobh, das erzählen eben so Josephus Flavius (Antiquit. Judaic. VIII, 2) und Paulus (Hebr. IX. 19) von ὑσσωπος; eben so gebraucht für καλαμος der Evangelisten Matthäus und Marcus der Evangelist Johannes das allgemeine Wort ὑσσωπος; in diesem weiteren Sinne mußten auch die LXX., welche die mosaischen Reinigungsgesetze aus eigener Anschauung kannten, ihr ὑσσώπος genommen und übersetzt haben; endlich haben auch wir ὑσσωπος der Therapeuten, weil Nahrungsmittel, als Nomen genericum aufgefaßt.

Man wird also beim Lesen und Erklären des griechischen Bibeltextes bei ὑσσωπος sich stets an ihre einstige weitere Bedeutung erinnern müssen! Hievon ist aber ὑσσωπος, hyssopum der Griechen und Römer, oder der Occidentalen, welche Pflanzennamen, mögen sie auch immerhin vom hebräischen esobh stammen. nie mehr als die Linné'sche Gattung Origanum, Wohlgemuth oder Dosten umfaßten, daher in ihrem engeren Begriffe zum Hyssop der Orientalen sich wie ein Theil zum Ganzen verhielten, wohl zu unterscheiden [1]).

* * *

Hieraus erhellet zugleich, daß die lateinische Uebersetzung mit hyssopum zu enge, um den Hyssop der Orientalen in seiner allgemeinen, zumal höheren Bedeutung umfassen zu können.

---

[1]) In ähnlichem Verhältnisse umfaßt auch der lateinische Pflanzenname Verbena in seiner weiteren Bedeutung jedwelche zum religiösen oder Staatsleben der Römer dienliche Pflanze, ist also synonym mit sagmen, herba sacra, im engeren Sinne dagegen blos die Linné'sche Gattung Verbena, Eisenkraut.

So bedeutet auch der deutsche Pflanzenname Kraut nach Adelung:

1. In dem weitesten Verstande eine Pflanze, welche nicht zu den Sträuchen und Bäumen gerechnet werden kann, mit Inbegriff der Gras- und Getreidearten, in welcher veredelten Bedeutung es noch einige Male in der deutschen Bibel vorzukommen scheint. In den Zusammensetzungen Kräuterbuch, Kräuterkunde, Kräuterkenner, Kräuterlehre u. s. f. kommt es zuweilen noch in dieser Bedeutung vor, wo aber in noch weiterem Verstande auch die Sträuche und Bäume mit darunter begriffen sind.
2. Im engeren Verstande, mit Ausschluß der Gras- und Getreidearten. Und die Erde ließ aufgehen Gras und Kraut. 1. Moses I, 12, wo es collectiv für Kräuter steht. Kräuter sammeln, Feldkräuter, Gartenkräuter, Heilkräuter, Wundkräuter u. s. w.
3. In noch engerem Verstande nur die zu einer gewissen Absicht brauchbaren Kräuter. α) Eßbare Kräuter oder Gartengewächse; β) Gewürze (in Niedersachsen); γ) Arzeneikräuter, Heilkräuter, besonders deren man sich zum Aberglauben oder zur Vergiftung bediente.
4. In der engsten Bedeutung werden diejenigen einzelnen Gewächsarten, deren man sich zu einer gewissen Absicht am häufigsten bedient, nur Kraut schlechthin und ohne Plural genannt; so α) der Schmack oder Sumach, β) der Kohl.

Viel eher möchte ich mit dem bereits oft belobten Pflanzennamen Verbena übersetzen; wovon ferners Servius zu Virgil's Eclog. VIII, 63 „Verbenas adole pingues“:

Verbenae dicuntur virgulta, quae semper virent, jucundi odoris. Alii verbenae virgulta religioni apta. Alii proprie olivarum ramos; nam ideo (Virgilius) et pingues ait, quamvis hoc et de palma et de lauro dici possit. Alii rorem marinum dicunt; omnia tamen haec a viriditate Verbenae appellantur.“

Noch mehr der latein. Grammatiker Aelius Donatus zu Terent. (Andromach. IV, 3, 11): „Verbenae, quasi herbenae, redimicula sunt ararum.“

Und eben so der latein. Grammatiker Helenius Acro zu Horat. lib. IV. Od. 11. vers. 6.: „Verbenae sunt omnes herbae frondesque festae ad aras coronandas, dictae quasi herbenae.“

Lauter Aufschlüsse, welche den alten Joh. Gerh. Voß in seinem Etymologicon Linguae Latinae. Amstelodami. 1685, unter dem Schlagworte: Verbenae, zu der endlichen Erklärung nöthigten:

„Quod autem veteres ipsi tantopere digladiati sint super verbenarum voce, id non alia de causa factum puto, quam quod viderent, vocem eam ab antiquis tribui diversis rebus. Sed revera nullus inter eos est dissensus, quia late adeo vox haec patet, ut ramos, virgas, frondesque omnes sacrarum arborum, ut lauri, olivae, myrti, atque adeo herbas omnes ex puro loco decerptas complectatur. Quare etsi de myrti frondibus usurparet Terentius, non dubitat tamen Plinius dicere, id esse sacri graminis genus. Quibus ex verbis etiam discimus primarium usum verbenarum sive ιερας βοτανης, ut Dioscorides aliique appellant.“

Noch mehr möchte mir das lateinische Wort Sagmen, inis, neutr. gefallen, wovon Martian Dig. lib. I. tit. 8. leg. 8:

„Sanctum dictum a sagminibus. Sunt enim sagmina quaedam herbae, quas Legati populi R. ferre solebant, ne quis eos violaret: sicut Legati Graecorum ea, quae vocantur κηρυκεια, ferunt.

Und wovon ebenso Festus: „Sagmina vocantur verbenae, id est, herbae purae, quia et loco sancto arcebantur a Consule

Praetoreve, legatis proficiscentibus ad foedus faciendum, bellumque indicendum: vel a sanciendo, id est confirmando. Naevius: Jus sacratum Jovis jurandum sagmine."

Endlich Livius lib. I. cap. 24: „Fecialis regem Tullum ita rogavit: Jubesne me rex, cum patre patrato populi Albani foedus ferire? Jubente rege, sagmen, inquit, te, rex posco; rex ait, pura tollito."

Einen besseren echt lateinischen Ausdruck als Verbena oder Sagmen glaube ich ganz und gar, wird man kaum finden können, da der heidnische Römer sich nicht zu jener religiösen Reinheit und Höhe emporschwingen konnte, als das auserwählte Volk Gottes, daher für höhere religiöse Begriffe, die ihm fehlten, auch keine Namen hatte; außer man möchte denn dafür, entsprechend dem griechischen Namen für Verbena ιερα βοτανη, den lateinischen Ausdruck Herba sacra schaffen.

* * *

Wie werden Esobh und Hyssopos im Deutschen übersetzt werden müssen?

Die Frage ist leichter gestellt als beantwortet; dennoch wird man auch hier mit der nöthigen Vorsicht und Umsicht das Wahre treffen können.

Der deutsche Name Isop=Hyssopus officinalis Linn., den wir nun allgemein in unsern Bibeln treffen, paßt, so viel ist gewiß, eben so wenig als ὑσσωπος, hyssopum der Griechen und Römer=Origanum Linn.; da diese Namen, wie bereits erwähnt, zu enge gesteckt sind und noch weniger die religiösen Eigenschaften und Vorzüge des Bibel-Hyssops bezeichnen. Man müßte denn irgend ein passendes Epitheton, als: Mauer-Hyssop, Salomons-Hyssop, Spreng-Hyssop, Stengel-Hyssop u. dgl. hinzufügen.

Verbena, womit einst die Römer ihre heiligen Kräuter bezeichneten, wie schon früher die Hebräer mit Esobh und Hyssopos, heißt auf deutsch Eisenkraut, ein viel sagender Name, wenn man mit älteren deutschen Botanikern Isenkraut, richtiger Isiskraut, schreibt. Ein Heilkraut der altdeutschen Göttin Isis (vielleicht אִשָּׁה, ischah, Weib, Eheweib, und dann der geschlechtliche

Gegensatz zu בַּעַל, baal, Herr, Eheherr), wovon noch die deutschen Städte Eisenach (Isenach) und Eisleben (Isisleben) benannt, und welche als Kräuterfrau, Isis salutaris, unsere heidnischen Vorfahrer zumal in der Kräuterstadt „Würzburg" (Herbipolis) verehrten. Ihr nur waren einst im Norden wie im Süden Heilkräuter geweiht; bei uns Eisenkraut (Verbena officinalis Linn.) und Eisenhut, richtiger Isishut, Aconitum Linn., (vielleicht auch die Isenbart [Birne]?), und bei den Griechen und Römern ιερα βοτανη, Verbena (Verbena supina Linn.) und Absinthium marinum (Artemisia maritima Smith). Man schrieb im Norden wie im Süden diesen Heilkräutern der Isis außerordentliche magische Kräfte bei. Wer z. B. ein Büschel geweiheter Verbena besaß, hielt sich für unverletzlich, daher der Beiname Sagminalis; ferner trugen bei feierlichen Processionen die Priester der Isis Beifußstengel in den Händen, und eben so waren bei unseren heidnischen Vorfahrern das Eisenkraut und der Eisenhut als Zauberkräuter bekannt und gebraucht. Aber — — so viel sagend auch der deutsche Name Eisenkraut, so paßt er doch nicht zur Uebersetzung von Esobh und Hyssopos aus jenen triftigen Gründen, deren wir oben schon bei Verbena gedachten!

Kein König besingt mehr den Esobh an der Mauer, und längst ist das gewaltige Rom verschwunden, dessen Kriegsknecht dem dürstenden Jesus einen Schwamm voll Essig auf einem καλαμος von Hyssopos reichte. Die religiösen Reinigungen und Besprengungen der alten Hebräer aber leben im christlichen Sinne fort; wir haben den Weihbrunnen, den Weihtrunk, die Weihfasten, den Weihkessel, die Weihmesse, die Weihnachten, den Weihrauch, das Weihsalz, das Weihwasser, und den Weihwedel, hyssopum, im mittelalterlichen Latein. Und so möchte ich auch für Esobh und Hyssopos den Namen **Weihkraut** schaffen.

Was die Griechen ιερα βοτανη, nannten die Römer Verbena, und umgekehrt übersetzt Johann Heinrich Voß Verbena des Virgil wiederum mit heiliges Kraut. Er gibt zu Georg. IV. 131 die Erklärung: Verbena hieß alles Kraut und Laub, welches zu heiligen Handlungen oder zur Arznei diente; besonders aber Eisenkraut (auch Verbenaca, hiera botane), dem man geheime

Tugenden zuschrieb, und es daher bei Gesandtschaften an Feinde, die Tafel Jupiters zu kehren, zum Reinigen und Weihen der Häuser, und zur Zauberei gebrauchte.

Wollte nun Jemand die der Verbena sachverwandten Esobh und Hyssopos der Bibel im Deutschen lieber durch Heiligenkraut übersetzen, so erkläre ich mich im Voraus einverstanden; denn — — — Esobh und Hyssopos machen glückliche Richter.

Dr. Pruckmayr.

2.

Bemerkungen

zum ersten Bande der Hefele'schen Concilien-Geschichte.

Es ist hier unsere Absicht nicht, die Conciliengeschichte des Herrn Dr. Hefele, dessen erster Band uns gedruckt vorliegt, zu beurtheilen, Anlage und Inhalt derselben in Kürze anzugeben, und sowohl was darin enthalten ist, nach seinem Werthe zu schätzen, als auch Das, was uns zu fehlen scheint, anzudeuten oder ergänzend nachzutragen. Der Herr Verfasser dürfte, auch wenn er minder Gutes geleistet hätte, ja doch schon darum volles Recht auf Anerkennung haben, weil er der Erste ist, der ein Feld, das längere Zeit hindurch brach gelegen, wieder zu bearbeiten und für die verschiedenen Zweige der theologischen Wissenschaft nutzbar zu machen unternommen hat. Auf eine Beurtheilung aber wollen wir uns hier nicht einlassen, sowohl aus andern Gründen, als auch darum nicht, weil es unendlich schwer ist, über den Theil richtig zu urtheilen, bevor das Ganze fertig vor Augen liegt. Wir möchten vielmehr nur ein paar Bemerkungen mittheilen, welche wir bei Durchlesung des ersten Bandes gemacht haben, und von denen wir glauben, daß sie dem Herrn Dr. Hefele willkommen und den Lesern seines Werkes nicht unlieb sein werden.

Zu Canon 39 von Elvira.

Der 39. Canon der Elvirischen Synode lautet: Gentiles si in infirmitate desideraverint sibi manum imponi, si fuerit eorum ex aliqua parte vita honesta, placuit manum imponi et fieri Christianos. Diese Worte scheinen auf den ersten Blick leicht ver-

ständlich. Und sie sind es, wenn man es vorzieht, sie lieber im Lichte der übrigen Canonen, als im Halbdunkel der vorgeblichen Erklärungen zu betrachten. Dasselbe Gesetz, nur weniger bestimmt, findet sich in der Synode von Arles. Im 6. Canon heißt es: De his qui in infirmitate credere volunt, eis debere manum imponi. Die Handauflegung, die hier zu ertheilen befohlen wird, ist es, welche die Ausleger unter sich entzweit hat. Die meisten glaubten, da hier der Taufe keine Erwähnung geschieht, an die allererste kirchliche Handlung denken zu müssen, durch welche der Heide in die Zahl der Katechumenen aufgenommen wurde. Dieser Meinung widersetzte sich Herr Dr. München [1]). Er deutete die Worte nicht von jener Ceremonie, welche der Taufe vorhergeht, sondern von dem Sacramente, durch welches dem bereits Getauften der h. Geist verliehen wird. Seinen stärksten Beweis schöpfte er aus dem Elvirischen Canon 38. In diesem wird nämlich dem Getauften gestattet, den Catechumen, der sich entweder zur See oder fern von der Kirche befindet, im Falle der Krankheit zu taufen, und ihm dann anempfohlen, den Neugetauften, wenn er die Krankheit überstanden, in die Kirche zu bringen, daß der Bischof denselben durch die Handauflegung in's christliche Mannesalter einführe. Wenn hier, so schloß Herr Dr. München, sowohl der einfache Gläubige den Erkrankten zu taufen, als der Bischof ihn später zu firmen befugt ist: warum soll es dem Bischofe nicht erlaubt sein, dem Kranken sofort Taufe und Firmung zu ertheilen, da es ja überhaupt der Kirche eigen ist, die Leidenden mit größter Schonung und Liebe zu behandeln. Hier ist dem Herrn Dr. München, wie ich glaube, ein kleiner Unterschied entgangen, der aber immerhin groß genug sein dürfte, den Schluß von Canon 38 auf 39 unstatthaft zu machen. Daß übrigens diesem scharfsinnigen Gelehrten begegnet ist, was auch dem allerschärfsten Auge begegnen kann, wundert mich nicht. Daß aber Herr Dr. Hefele nicht angestanden, demselben vollkommen beizustimmen, das, ja das wundert mich.

Der Unterschied nun, der einen Schluß von Canon 38 auf 39 zu machen verwehrt, ist kein geringerer, als derjenige, welcher den Christen von dem Heiden absondert; der Den, welcher sich zur

[1]) Ueber die erste Synode zu Arles. Bonner Ztschr. für Philos. u. k. Theol. 26. S. 80.

christlichen Ueberzeugung längere Zeit schon öffentlich bekannte, vor Demjenigen auszeichnet, welcher sich erst in der Krankheit entschließt, das Heidenthum zu verlassen und an Christus zu glauben. In beiden Canonen ist zwar die Rede von Kranken; in dem einen indeß von einem Catechumen:

Peregre navigantes aut si ecclesia in proximo non fuerit, posse fidelem ... baptizare in necessitate infirmitatis positum catechumenum;

in dem andern hingegen von einem Heiden:

Gentilis si in infirmitate desideraverit sibi manum imponi etc.

Der Heide wird durch die Handauflegung Christ, der Christ durch die Taufe fidelis. Ich sage absichtlich Christ. Denn so ist es der Sprachgebrauch, daß der Catechumen Christ, der Getaufte aber fidelis genannt wird. Der letztere heißt wohl darum fidelis, weil er das Taufgelübde, die fides lavacri oder baptisimi (Canon 1 und 2) geleistet hat. Daher stehen denn auch die Väter von Elvira nicht an, den Häretiker, falls er getauft ist, unter die fideles zu begreifen. Im 51. Canon wird z. B. gesagt: Ex omni haeresi fidelis si venerit etc. Wie der Getaufte passend mit dem Worte fidelis bezeichnet wurde, so hatte der Catechumen bereits das Recht, mit dem Ehrennamen Christ genannt zu werden. Ueberzeugt von der Richtigkeit des Heidenthums, hatte er an Christus zu glauben angefangen, und diesen Glauben sowohl durch den Besuch des Unterrichtes als durch Beobachtung der christlichen Sittenlehre öffentlich an den Tag gelegt; kurz, er hatte Heide zu sein aufgehört, und wie er in der That Christ war, so verdiente er auch, Christ zu heißen. Daß aber wirklich der Catechumen Christ genannt wurde, geht unwidersprechlich aus Canon 45 hervor, wo die Ausdrücke catechumenus und christianus für einander gleich bedeutend gehalten werden. „Wer einmal," so heißt es, „Catechumen war, und längere Zeit niemals zur Kirche kam, dem soll, wenn ihn Jemand vom Clerus als Christen kennt (si eum de clero quisque cognoverit esse Christianum), oder wenn einige fideles davon Zeugen sind, die Taufe nicht verweigert werden." Die Sache hat ihre Richtigkeit.

Doch es mag sein, daß man den Catechumen schon Christ genannt hat. Wird man darum annehmen, daß nur er so genannt wurde? Wird man nicht vielmehr glauben, daß der Getaufte doch

eigentlich erst diesen Namen trug, oder daß er denselben wenigstens mit dem Catechumen gemein hatte? Man könnte zweifeln, ob der Name Christ auf den Catechumen einzuschränken sei, wenn man hierfür auf obige Stelle allein angewiesen wäre, obgleich auch in ihr die Begriffe: Cleriker, fidelis und Christ scharf aus einander gehalten sind. Der fidelis ist allerdings Christ; allein der Cleriker ist auch fidelis: und doch wird man ihn nicht schlechthin fidelis nennen. Ganz ebenso hütet sich die Synode von Elvira, die Begriffe fidelis und christianus mit einander zu vermengen. Wie nämlich in dem 67. und 73. Canon catechumenus und fidelis einander entgegengesetzt sind, so im 59. fidelis und christianus. „Es ist zu verbieten," so lautet der Canon, „daß irgend ein Christ, wie ein Heide, bei Gelegenheit des Opfers zum capitolischen Götzen hinaufgehe und zuschaue. Hat dieß Jemand gethan, so ist er des nämlichen Verbrechens schuldig (sc. als wenn er geopfert hätte). Ist es aber ein fidelis, so darf er nach Verrichtung zehnjähriger Buße aufgenommen werden." [1]) Alles dieses wohl überlegt, wüßte ich nicht, wie man einen Augenblick zweifeln könnte, ob der Name christianus ebenso an dem Begriffe des Catechumen hafte, wie das Wort fidelis an dem des Getauften. Bedeutet aber christianus nicht den Getauften, sondern den Catechumen: so ist es einleuchtend, daß in dem Canon, der uns hier beschäftigt, die Handauflegung nichts Anderes sein könne, als die Ceremonie, durch welche der Heide feierlich in die Ordnung der Catechumenen aufgenommen wurde. Der Canon lautet demnach: „Wenn Heiden während der Krankheit die Handauflegung wünschen, so gefiel es, falls ihr Leben einiger Maßen rechtschaffen war, daß ihnen die Hand aufgelegt, und daß sie zu Christen, d. i. zu Catechumenen gemacht werden." Es ist noch zu merken, daß der Ausdruck „Christ" hier darum vorzuziehen war, weil er den eigentlichen Gegensatz zu dem frühern „Heiden" bildet. So viel, meine ich, mag genügen zum grammatischen Verständnisse.

Was nun den höhern Sinn anlangt, so finde ich in diesem Canon eben so viel Milde, als Weisheit. Wenn man hier die Kirche

[1]) Can. 73. Delator si quis exstiterit fidelis. . . . Si catechumenus fuerit etc. Can. 59. Prohibendum ne quis Christianus. . . . Si fuerit fidelis etc.

bis zur Ertheilung der Firmung mildherzig gemacht hat, so scheint mir, daß man die Milde gesteigert hat auf Kosten der Weisheit; ja daß man ihr auf der einen Seite eben so viel entzogen, als man ihr auf der andern gegeben. Man vergegenwärtige sich nur das Verhältniß, in dem sich die Kirche zum erkrankten Heiden befindet. Dieser hatte nicht die Entschiedenheit, sich in den Tagen der Gesundheit öffentlich zur christlichen Religion zu bekennen. Es drängt und ängstigt ihn eine gewisse Furcht vor dem Tode. Je größer diese ist, um so weniger erwägt er die Schwere der Verpflichtungen, welche er für den Fall der Genesung auf sich nimmt. Es kostet ihn jetzt das Bekenntniß keine Art von Ueberwindung, da die Handauflegung in seiner Wohnung geschehen muß und geheim geschehen kann. Er kann vor der Hand keine Bürgschaft leisten, daß er hernach den Muth haben werde, dem christlichen Bekenntnisse auch durch die That zu entsprechen. Was wird also die Kirche thun? Wird sie einen Unglücklichen, den Todesfurcht ihr im letzten Augenblicke zutreibt, von sich stoßen? Oder wird sie ihm sofort ungeprüft und ohne Unterricht Taufe und Firmung ertheilen? Würde nicht das Eine Härte verrathen, und das Andere Uebereilung und Mangel an Weisheit? Was thut sie also? Sie nimmt ihn als Catechumen an, und gibt ihm so Theilnahme am Gebete, und sichert ihm im Falle des Todes die Gnade der Begierdtaufe zu; und darin, glaube ich, erfüllt sie die Pflichten der Milde. Sie hält es aber für nöthig, ihn auf die Taufe vorzubereiten, zu unterrichten, zu prüfen, und darin, scheint mir, erfüllt sie die Forderungen der Weisheit.

Zum 74. Canon derselben Synode.

Wie sehr die ersten Christen vom öffentlichen Gerichte fern zu bleiben suchten, ist genugsam bekannt. Man darf nicht meinen, daß das römische Recht an sich es war, welches sie etwa wegen seines heidnischen Ursprunges von gerichtlichen Verhandlungen abschreckte. Man erinnere sich nur, wie ja der Apostel Paulus so weit entfernt war, das öffentliche Recht selbst für verwerflich zu erachten, daß er kein Bedenken trug, einmal den Schutz des Gesetzes, das anderemal den höchsten Ausspruch des Kaisers für sich anzurufen. Erst später, als die Gesetzgeber durch eine gewisse Parteilichkeit verleitet, die heidnische Religion zu halten, die christliche zu unterdrücken trachteten, mußten nothwendig auch die Gesetze bei den Christen nicht bloß überhaupt an

Ansehen verlieren, sondern eine gerechte Mißbilligung finden. Zunächst jedoch war es die Lehre der Christen und ihr Verhältniß zu den Heiden, was es gerathen erscheinen ließ, den gerichtlichen Weg ohne Zwang niemals zu betreten. Da es nämlich ausdrückliche Vorschrift des Herrn war, kein Unrecht zu thun, für erlittenes Unrecht niemals Rache oder irgend eine Genugthuung zu fordern, vielmehr selbes sogar durch Wohlthaten zu vergelten: so konnte es kaum zweifelhaft sein, daß vollkommene Christen ebenso wenig anklagen, als eine Anklage irgend wie unterstützen durften. Ueberdieß machte es den Christen und ihrem Namen wenig Ehre, wenn sie vor heidnischen Richtern als Ankläger oder Zeugen, oder, was schlimmer war, als rechtmäßig Verklagte erschienen.

Was Sokrates nicht ohne einen gewissen edlen Stolz von sich sagte, unerfahren zu sein in der Gerichtssprache, das konnten die wahren Christen insgesammt von sich rühmen, da sie jede Art von Gerichtshändeln nicht sorgsam genug meiden zu können glaubten. Daher wies der Apostel, wo er die Corinther wegen dieses Versehens tadelt, vor Allem auf das neue Gesetz der Liebe hin, und zeigte, wie Beides des christlichen Namens gleich unwürdig sei, daß der Christ den Christen kränke oder betrüge, und daß der Gekränkte nicht das Unrecht zu ertragen wisse, sondern den Glaubensgenossen belange vor heidnischem Richter. Eben dieselben Grundsätze sind es, welche auf der Versammlung zu Elvira in drei Canonen, dem 73. 74. und 75. ausgesprochen, und unter Beifügung der Strafe in Gesetzesform aufgestellt wurden.

Das erste dieser Gesetze ist gegen die Ankläger (delatores) gerichtet; das andere gegen die Zeugen. Das dritte gibt zu beiden eine nähere Bestimmung, indem es die Strafe schärft, wenn die belangte Person einer der drei höhern hierarchischen Ordnungen angehört.

Das erste und letzte können wir ohne Weiteres übergehen, da beide sowohl an sich klar, als zur Genüge erklärt sind. Das zweite jedoch scheint mir einer neuen Besprechung zu bedürfen. Dasselbe hat nämlich, obgleich es wahrlich ein besseres Geschick verdient hätte, manche Mißverständnisse und gar üble Behandlungen erfahren. Und auch dem Herrn Dr. Hefele ist es nicht gelungen, dasselbe für die Zukunft vor Aenderung und falscher Auslegung sicher zu stellen.

Das Gesetz ist dieses: Falsus testis, prout est crimen, ab-

stinebitur. Si tamen non fuerit mortale quod obiecit et probaverit: quod non tacuerit, biennii tempore abstinebitur. Si autem non probaverit, conventui clericorum placuit per quinquennium abstineri.

Zunächst ist zu merken, daß dieß die Worte sind, wie sie in den ansehnlichern Handschriften gelesen werden; wogegen sich in minder guten für quod non tacuerit die Abweichung quod diu tacuerit findet. Was diese Verschiedenheit betrifft, so sind so ziemlich alle Ausleger darin einig, daß man die Lesart der bessern Handschriften aufgeben müsse, weil sie einer Erklärung schlechterdings nicht fähig sei. Die gemeinsame Verwerfung dieser Lesart hat sie jedoch in der Auslegung so wenig zusammenhalten können, daß sie vielmehr in gerade entgegengesetzte Meinungen auseinandergegangen sind.

Die meisten Erklärer, zu denen Mendoza, Ceillier, Migne und Andere gehören, beziehen das Gesetz auf Zeugen vor weltlichem Gerichte. Sie machten quod diu tacuerit, als Object, von dem vorhergehenden probaverit abhängig. Ist das Verbrechen, sagten sie, nicht der Art, daß es Todesstrafe nach sich zieht, und kann der Zeuge, von dem hier die Rede ist, beweisen, daß er lange geschwiegen, folglich nicht gerne Zeugniß abgelegt hat, so trifft ihn bloß zweijährige Buße, kann er das nicht beweisen, fünfjährige.

Eine besondere Erklärung gab Albaspineus. Er will, daß das Gesetz von Solchen handele, welche vor geistlichem Richter Zeugniß geben, und bringt es eben dadurch in unauflösliche Verwirrung. Er sah wohl ein, daß das ganze Gesetz aus drei Theilen oder Sätzen bestehe; daß diese jedoch ein und eben dasselbe Subject haben, vermochte er nicht einzusehen. Im ersten Satze nämlich schiebt er den Worten falsus testis unsern Begriff des falschen Zeugen unter, und findet den Zeugen darum strafwürdig, weil er ein falscher Zeuge sei, weil er Falsches, Unwahres ausgesagt. Im zweiten indeß macht er den falschen Zeugen nicht bloß zu einem Zeugen, dessen Aussage völlig der Wahrheit gemäß ist, sondern gar zum Ankläger selbst, der, was er vorbringt, zu beweisen vermöge, der jedoch deßhalb straffällig sei, weil er lange geschwiegen, d. h. die Anklage zu lange hinausgeschoben. Im dritten Satze endlich läßt er es unentschieden, ob es ein aufrichtiger Zeuge sei oder ein falscher. Derselbe kann nur

nicht beweisen, was er anschuldigend aussagt, und das ist der Grund, weßhalb er gestraft zu werden verdient.

Zwischen diese beiden Auslegungen scheint sich Herr Dr. Hefele in die Mitte zu stellen. Er empfindet nicht geringe Neigung, sich der erstern zuzuwenden, wenn ihn nicht kritische Gründe noch eben zur rechten Zeit davon zurückhielten. „Ich gestehe," sagt er, „daß mir keine dieser Erklärungen völlig zusagt, und zwar die erstere, die sonst Alles für sich hätte, darum nicht, weil non tacuerit die durch die besten codices bestätigte, zugleich schwerere Lesart ist."

Wollen wir zum richtigen Verständniß des Canons gelangen, so ist es vor Allem nöthig, über den Begriff des falsus testis ins Reine zu kommen. Es war bei gewöhnlichen Händeln Sache des Anklägers, die Zeugen für sich und seine Aussagen aufzubringen. Wer sich nun zum Zeugen hergab, von dem war es offenbar, daß er mit dem Ankläger gemeinsame Sache machte, und diesem wider den Angeklagten diente. Zum Angeklagten, der, wenn auch nicht immer das Urtheil des richtenden Verstandes, doch das Gefühl des mitleidigen Herzens für sich hatte, befand sich jener Zeuge in feindlicher Stellung, und verdiente den Namen falsus testis auch abgesehen davon, ob er Wahres oder Lügenhaftes vorbrachte. Man wird sich der beiden Zeugen aus der Leidensgeschichte des Herrn erinnern, deren Aussagen wörtlich angeführt werden. Obgleich sie im Ganzen bei der Wahrheit blieben, werden sie doch mit Recht falsi testes genannt, weil sie eben für die Ankläger gegen den Verklagten auftraten.

Halten wir diesen Begriff des falsus testis fest, so wird es mit Hilfe Dessen, was über die Ankläger oder Anzeiger gesagt ist, so gar schwer nicht sein, zum wahren Sinne des Canons vorzudringen. Vorher wird nämlich dem Anzeiger seine Strafe bestimmt. Ob Derjenige, welchen er als Verbrecher angibt, schuldig sei oder nicht, bleibt ganz und gar außer Betracht. Es werden nicht mehr als zwei Unterschiede gemacht, von denen sich der eine auf den Stand des Anklägers, der andere auf die Schwere der Anklage bezieht. „Ist der Ankläger ein Getaufter," heißt es, „und ist durch seine Anzeige Jemand proscribirt oder hingerichtet worden, so darf er die Communion nicht einmal an seinem Ende empfangen. Ist die Rechtssache minder schwer," heißt es weiter, „so kann er die Gemeinschaft nach einer Frist von fünf Jahren wieder erlangen. Ist er ein Catechumen," so lautet die letzte Bestim-

mung, „so mag er nach Ablauf von fünf Jahren zur Taufe zugelassen werden." Es bleibt also dahin gestellt, ob der Getaufte oder Catechumen, von dem hier Rede ist, gegen einen Schuldigen oder gegen einen Unschuldigen Anklage erhoben hat. Genug, er hat angeklagt, und darum ist er in den Augen der Kirche strafbar! Man darf sich übrigens nicht wundern, daß die Kirche den Angeber schlechthin, und daß sie ihn mit einer so schweren Buße belegte. Man bedenke nur, wie gehässig es überhaupt war, die Rolle des Anklägers zu übernehmen, und wie Einer nur ein wenig habgierig oder rachsüchtig sein durfte, um einen Unschuldigen anzugeben, da dem Angeber der vierte Theil der Buße, im Falle der Proscription der vierte Theil der Güter des Proscribirten als Preis ausgesetzt war.

Die Zeugen nun waren dem Ankläger behilflich. Von ihm erwarteten sie daher ihren Lohn, und zwar einen um so viel größern Lohn, je größer die Beute war, welche der Ankläger durch sie erlangt hatte. Daher ist es der Ordnung gemäß, daß sich dem Canon über die Anzeiger, der zu erklärende über die Zeugen anschließt.

„Der falsche Zeuge," so lautet derselbe, „wird nach Maßgabe des Verbrechens ausgeschlossen." Es ist nicht zu übersehen, daß es sich hier um ein Zeugniß in einer Criminalsache handelt, bei welcher die Rechte eines Dritten nicht ins Spiel kommen. Der Ausdruck „nach Maßgabe des Verbrechens" ist aus dem vorigen Canon verständlich. Zu den schweren Verbrechen sind diejenigen zu rechnen, auf welche Todesstrafe oder Proscription gesetzt ist.

Im Falle das Verbrechen die Todesstrafe nicht nach sich zog, macht der Canon die Unterscheidung si probaverit und si non probaverit. Hier fragt es sich, was ist das Object des probaverit? Haben Diejenigen Recht, welche es in quod non oder quod diu tacuerit fanden? Oder soll man es anderswo suchen? Zunächst ist allbekannt, daß das Zeitwort probare den Accus. cum Inf. fordern würde, si probaverit se non tacuisse. Man wird hoffentlich nicht einwenden, die Sache sei hier bei einer spanischen Synode so genau eben nicht zu nehmen; man dürfe die Forderungen der besten Zeit nicht an Canonen stellen, die im Anfange des 4. Jahrhundertes abgefaßt sind. Allein, wenn die Väter Canon 20 sagen: si quis laicus accepisse probatur usuras, ist es dann wohl wahrscheinlich, daß sie demselben Zeitworte hier ein quod hätten folgen lassen. Doch wozu

halte ich mich hierbei so lange auf? Das Object liegt in dem vorhergehenden: crimen quod obiecit. Man sehe nur den folgenden Canon. Er hat eben dieselbe freiere Fassung: Si quis autem episcopum vel presbyterum aut diaconum falsis criminibus appetierit et probare non potuerit, nec in fine dandum ei communionem. Wie hier, so ist augenscheinlich auch in unserem Canon nichts Anderes Object, als das Verbrechen, dessen der Angeklagte beschuldiget wird.

Was soll also überhaupt der eingeschobene Satz: quod non tacuerit, wenn er sich einmal nicht zum Objecte machen läßt? Es ist sonderbar, wie es den Auslegern entgehen konnte, daß der Grund, warum entweder überhaupt gestraft wird oder warum dieß bald in milderer, bald in schärferer Weise geschieht, sich in 15 Canonen dieser Synode durch eo quod angegeben findet. Ein ander Mal wird er durch quatenus oder auch durch propter beigefügt, im Canon 22 aber gerade wie hier durch ein einfaches quod. Si vero infantes fuerint transducti, so heißt es, quod non suo vitio peccaverint, incunctanter recipi debent. Der Grund also, aus dem die Zeugen strafwürdig erscheinen, ist es, welcher hier durch quod angegeben wird; und der ist eben dieser, daß sie nicht geschwiegen haben. Sie hätten, wenn es ein Staatsverbrechen war, geheim halten können, daß sie darum wußten, und sich nicht leichtsinnig in die Nothwendigkeit bringen sollen, davon Zeugniß geben zu müssen; sie hätten, wenn es eine Privatsache war, sich nicht freiwillig als Zeugen herbeilassen sollen. Der zweite Theil des Canons lautet demnach folgendermaßen: „Ist jedoch, was er vorwirft, kein Capitalverbrechen, und hat er es bewiesen, so soll er, weil er nicht geschwiegen, auf zwei Jahre ausgeschlossen werden."

Hat also der Zeuge den Richter von der Wirklichkeit des Verbrechens und von der Schuld des Angeklagten überzeugt, so ist dieß Beweis, daß er sich nicht leichtsinnig von einem verläumderischen Ankläger hat mißbrauchen lassen. Es verhält sich jedoch die Sache ganz anders, wenn er durch sein Zeugniß nicht beweist, daß der Angeklagte des Verbrechens schuldig war. In diesem Falle hat er nicht ohne Grund das Urtheil gegen sich, daß er einem nichtswürdigen Ankläger gegen einen Unschuldigen gedient habe. Daher heißt es weiter: „Beweist er aber nicht, so gefiel es der Versammlung der Cleriker, ihn auf 5 Jahre auszuschließen." Ich fürchte nicht, Unrecht zu haben, wenn

ich conventui clericorum zu placuit ziehe. Gehörte es nämlich, wie man gewöhnlich annimmt, zu probaverit, so hätte es doch wohl an erster Stelle eingefügt werden müssen, und nicht an zweiter.

Zur Stelle des Irenäus über das Fasten.

Herr Dr. Hefele kommt Seite 291 auf die Stelle des h. Irenäus zu reden, in welcher uns die merkwürdige Nachricht über das Fasten in der ersten christlichen Zeit aufbewahrt worden ist. Die Stelle findet sich bei Eusebius K. G. 5, 24. und bei Nicephorus K. G. 4, 39. Sie ist einem Briefe entnommen, den Irenäus an Papst Victor schrieb in Betreff der Osterfrage. Der Kirchenvater hält darin die Verschiedenheit des Fasttages mit der Verschiedenheit des Ostertages zusammen, um zu zeigen, daß dergleichen Dinge niemals Grund gewesen seien, Diejenigen, welche darin abweichen, wenn sie anders im rechten Glauben übereinstimmen, von der kirchlichen Gemeinschaft auszuschließen. Die Stelle ist folgende:

Οὐ γὰρ μόνον περὶ τῆς ἡμέρας ἐστὶν ἡ ἀμφισβήτησις ἀλλὰ καὶ περὶ τοῦ εἴδους αὐτοῦ τῆς νηστείας. Οἱ μὲν γὰρ οἴονται μίαν ἡμέραν δεῖν αὐτοὺς νηστεύειν, οἱ δὲ δύο, οἱ δὲ καὶ πλείονας· οἱ δὲ τεσσαράκοντα ὥρας ἡμερινάς τε καὶ νυκτερινὰς συμμετροῦσι τὴν ἡμέραν αὐτῶν. Καὶ τοιαύτη μὲν ποικιλία κτλ.

Sie hat ihre wirklichen Schwierigkeiten, welche überdieß durch die Ausleger nicht um ein Geringes vermehrt worden sind. Herr Dr. Hefele hat Nichts dazu beigetragen, diese Schwierigkeiten zu heben oder zu vermindern. Gleichwohl darf man es ihm fast zum Verdienste anrechnen, daß er dieselben wenigstens nicht vergrößert hat. Er beschränkt sich darauf, die verschiedenen Versuche anzuführen, welche man die Stelle zu erklären gemacht hat. Dasselbe liegt uns zu thun ob, um unsere Leser über den Stand der Frage genau zu unterrichten.

Der erste Theil der Stelle hat die Ausleger wenig, der zweite hat sie ernstlicher beschäftigt. Massuet, der Herausgeber des Irenäus, löste die Worte *οἱ δὲ τεσσαράκοντα* von den folgenden, und verband sie mit den vorhergehenden. Nach ihm war dieß der Unterschied, daß die einen nur einen Tag, die andern zwei, einige sogar mehrere, und die letzten vierzig Tage fasteten. Valesius und Böhmer glaubten das *οἱ δὲ τεσσαράκοντα* zu den folgenden Worten ziehen

zu müssen [1]). Hiernach ergab sich ihnen wie von selbst der Sinn: „Andere zählen 40 Tag- und Nachtstunden für ihren Fasttag zusammen." Sie fasten etwa den Charfreitag und 16 Stunden des Samstags.

Gieseler endlich war der Meinung, daß es nicht zu kühn sei, τὴν ἡμέραν in τῇ ἡμέρᾳ abzuwandeln, und diesem Dativ die Präposition σὺν vorzusetzen [2]). Diese Aenderung brachte ihm das Vergnügen, den Worten diesen seinen Gedanken unterlegen zu können: Andere messen 40 Stunden ab zugleich mit ihrem Tage, d. h. sie fasten den Tag, den sie als Pascha oder Todestag Christi begehen, und beginnen mit der Todesstunde (mit 3 Uhr Nachm.) ein neues 40stündiges Fasten bis zur Auferstehung.

Es ist auffallend, daß Herr Dr. Hefele in der Beurtheilung Gieseler's eben so schüchtern ist, als sich dieser gegen den Kirchenvater kühn gezeigt hat. Er wendet gegen ihn weiter Nichts ein, als daß er „nicht glaube, daß eine solche, aller kritischen Autorität entbehrende Textesänderung gerechtfertigt sei." Es entbehrt ja nun aber die Aenderung keineswegs der kritischen Auctorität. Oder ist etwa Gieseler kein Kriticus? und ist er nicht folglich als kritische Auctorität anzusehen? Allein jene Lesart σὺν τῇ ἡμέρᾳ, und das will Herr Dr. Hefele sagen, hat kein Zeugniß irgend einer Handschrift für sich; sie ist eine Vermuthung, und zwar eine nicht gar glückliche Vermuthung Gieseler's. Allein, läßt sich gegen die Auslegung, welche Gieseler von seinen griechischen Worten gibt, weiter Nichts erinnern?

Nachdem Herr Dr. Hefele die Conjectur Gieseler's abgelehnt, blieb ihm, falls er selbst die Stelle von Neuem zu deuten nicht versuchen wollte, die Wahl zwischen den beiden andern Auslegungen. Allein „zwischen Valesius und Massuet" sagt er, „vermag ich nicht unbedenklich zu entscheiden." Und doch handelt es sich hier um nichts Geringeres, als um ein Fasten, das nach dem Einen 40 Stunden, nach dem Andern aber 40 Tage dauerte.

Der Hauptfehler, um gleich Anfangs darauf aufmerksam zu machen, besteht darin, daß man die Worte des Irenäus von der

[1]) Vales. in Euseb. h. e. 5, 24. Böhmer, die chr. kirchl. Alterthumswiss.
[2]) Gieseler K. G. 3. Aufl. Bd. 1. S. 197. Anm.

Fastenzeit, welche Ostern vorhergeht, und nicht vom Fasttage verstanden hat. Aus diesem Irrthum entsteht, wie ich glaube, das ganze Mißverständniß.

In Ansehung der Fastenzeit gab es in den ersten Jahrhunderten freilich auch Verschiedenheiten, allein nicht die, welche Irenäus aufzählt. Es sei uns verstattet, bei der Frage über die Dauer der österlichen Fasten einen Augenblick zu verweilen. Ist sie richtig gelöst, so wird es leicht sein, einzusehen, wie sehr, was Irenäus an dieser Stelle sagt, verschieden ist von Dem, was ihn seine Ausleger gewöhnlich sagen lassen.

Was die Dauer der Fastenzeit betraf, so herrschte nach Socrates und Sozomenus in den verschiedenen Gemeinden ein dreifacher Unterschied [1]). Einige fasteten 6 Wochen, Andere 7, Andere bloß 3. Ob es nicht noch andere Abweichungen gab, werden wir später sehen. Fassen wir hier die Gewohnheit Derjenigen ins Auge, von denen die genannten Geschichtschreiber sagen, daß sie nur 3 Wochen zu fasten pflegten.

Ich muß gestehen, daß mir die Nachricht des Sokrates, nach welcher Einige nur 3 Wochen fasteten, immer ein wenig verdächtig vorgekommen ist. Er sagt ausdrücklich, daß die Christen von Rom es waren, welche die Gewohnheit hatten, 3 Wochen vor Pascha, mit Ausnahme vom Sabbath und Sonntag, zu fasten. Andere, welche dieser Gewohnheit folgten, weiß er nicht zu nennen. Sein Zeitgenosse Sozomenus, der dasselbe berichtet, hütet sich, irgend eine Gemeinde, welche nicht mehr als 3 Wochen fastete, namhaft zu machen. Und dieß ist um so auffallender, da er sich die Mühe nicht verdrießen läßt, sowohl Diejenigen, welche 6, als auch die, welche 7 Fastenwochen halten, der Reihe nach aufzuzählen. Doch ich gebe es zu, daß aus dem Stillschweigen des Letztern gegen den Erstern Nichts folgt. Wie verhält es sich aber mit dem Zeugnisse Gregor's des Großen? Kennt er nicht die Sitte der römischen Kirche besser, als Sokrates? „Es sind 6 Wochen," sagt er, „vom ersten Sonntag der Fasten bis zur Pascha, was 42 Tage gibt. Da man nun diese 6 Sonntage nicht fastet, so folgt, daß nur 36 Fasttage bleiben. So geben wir

[1]) Socrat. h. e. 5, 21. Sozom. 7, 18.

Gott den Zehenten des Jahres". [1]) Wir werden demnach annehmen müssen, daß die Römer jene Sitte, welche ihnen Sokrates zuschreibt, nicht hatten. Die Römer waren es aber einzig und allein, welche nach ihm die 3 auf einander folgenden Wochen unmittelbar vor Pascha fasten sollten. Er sowohl, als Sokrates kennt eine andere Classe, welche eine 6- oder 7wöchentliche Quadragesima hatten, allein während derselben nur 3 beliebig ausgewählte Wochen fasteten. Sokrates wundert sich, daß sie die Zeit Quadragesima nannten, da sie doch im Ganzen nicht mehr als 15 Fasttage beobachteten. Ich will nicht läugnen, daß es wirklich Einige gab, welche in der hier bezeichneten Weise bloß 3 Wochen fasteten. Ich will sogar hinzufügen, daß sich diese wegen der 3 Wochen auf das Beispiel des Daniel berufen konnten, wie die Andern wegen der 40 Tage auf Moses, Elias und den Herrn selbst. Gleichwohl geht aus dem Namen Quadragesima, den auch sie beibehielten, unläugbar hervor, daß die Einschränkung des Fastens auf 3 Wochen nur eine von den Milderungen war, deren im Verlaufe der Zeit so manche eingetreten sind.

Jedenfalls waren in der allerältesten Zeit die meisten Gemeinden darin einstimmig, daß sie vor Ostern ein 40tägiges Fasten beobachteten. Gregor, der Gottesgelehrte, spricht in der Rede über die Taufe ausdrücklich von 40 Tagen; Basilius in der Rede über unmäßige Trinker von 7 Wochen; Athanasius in den Festreden [2]) von 6 Wochen und von derjenigen, welche die Alten Leidens- oder Pascha-, wir Char- oder heilige Woche zu nennen pflegen. Johannes Chrysostomus, der Nachfolger des genannten Gregor, redet, wie dieser, von 40 Tagen [3]). Daß die Quadragesima von den Aposteln eingesetzt sei, bezeugen einstimmig Hieronymus, Leo der Große, Cyrill von Alexandrien und Andere [4]).

Es gab jedoch in Beziehung auf Anfang und Ende dieser 40 Tage einen zweifachen Unterschied. Der eine rührte daher, daß einige Kirchen des Abendlandes die Gewohnheit hatten, auch den Sonnabend zu

[1]) Greg. Magn. hom. 6. in Evang.

[2]) Bei Joh. Dam. de sanctis iejuniis.

[3]) Joh. Chrysostom. serm. in fin. iejunii.

[4]) Hieron. ep. 27. ad Marcell. Leo Magn. serm. 2. 5. 9 de Quadrag. Cyrill. Alex. hom. pasch.

fasten. Diese mußten natürlich ihre 40 Tage später beginnen, als die bei weitem größere Mehrzahl, welche am Sabbath eben sowohl, als am Sonntag das Fasten auszusetzen pflegten. Eine ganz ähnliche Abweichung ist es, welche sich bis zu unsern Tagen in der mailändischen Kirche erhalten hat. Die Liturgie des h. Ambrosius hat nämlich das Eigenthümliche, daß sie weder den Samstag noch den Sonntag von der Zahl der Fasttage ausnimmt. Daher kommt es, daß die Mailänder Fastnacht über unsern Aschermittwoch hin ausdehnen, und erst nach dem ersten Sonntag in der Fasten ihre 40 Tage beginnen.

Die andere Verschiedenheit theilte Diejenigen, welche den Sabbath von den Fasttagen ausschlossen, in zwei Classen ab. Sie hatte darin ihren Grund, daß man das Ende der 40 Tage verschiedentlich bestimmte. Die Einen endigten ihre 40tägige Fastenzeit genau mit Ostersonntag. Sie fasteten im Ganzen 8 Wochen, die 7 ersten Wochen je 5 Tage, die letzte, nach unserer Weise zu reden, 6, da man hier ausnahmsweise den Osterabend hinzunahm. Diese Faste von 8 Wochen war, wie es scheint, zur Zeit des Johannes von Damascus im Osten allgemein üblich [1]).

Die Andern hingegen richteten ihre 40tägige Fastenzeit so ein, daß sie schon mit Palmsonntag zu Ende kamen. Da man nämlich in der Charwoche ein ungleich stärkeres Fasten übte, und den Charfreitag eigentlich schon Pascha zu nennen pflegte: so lag es bei dem großen Eifer der ersten Christen nahe, der Vollzahl von 40 Tagen die Charwoche wie eine Zugabe beizufügen. Diese also übten sich 8 Wochen, jedesmal 5 Tage fastend. Nachdem sie so ihre 40 Tage gezählt, begannen sie die Charwoche. Es waren demnach im Ganzen 9 Wochen, welche unmittelbar vor Ostern diesen heiligen Uebungen gewidmet wurden. Das muß auch ursprünglich die Sitte der römischen Kirche gewesen sein, wie es sowohl aus andern Gründen, als auch daraus klar ist, daß man den Anfang der Faste schon mit Septuagesima, d. i. mit der 9ten Woche vor Ostern machte. Die 40tägige Zeit begann also schon mit dem Sonntag Septuagesima, und zog sich, da man Sabbath und Sonntag ausnahm, bis Palmsonntag hin; an sie reihte sich das strengere Fasten der Charwoche. Sokrates mag also, wenn wir seine Nachricht auf die älteste Zeit ziehen, darin

---

[1]) Joh. Dam. l. c.

Recht haben, daß die Christen von Rom auch am Sabbath das Fasten zu unterlassen pflegten, darin aber, daß sie bloß 3 Fastenwochen hielten, nicht ebenso.

Dieß ist nun auch die Weise, wie sowohl Epiphanius, als auch die apostolischen Constitutionen zu fasten vorschreiben. „Die 40tägige Fastenzeit der h. Kirche," sagt der erstere, „und die Woche des h. Pascha beobachtet sorgfältig." [1]) Es ist einleuchtend, daß hier neben den 40 Tagen die Paschawoche genannt wird, welche nicht unsere Oster-, sondern unsere Charwoche ist. In den Constitutionen aber heißt es: „Es ist nöthig, 40 Tage zu fasten in der Weise, daß man mit Mondtag anhebt und mit Freitag aufhört. Nach diesen beginnen wir die Leidenswoche" [2]). Wenn man mit Ausschluß vom Sabbath und Sonntag erst 40 Tage und hernach die Charwoche fastete, so ist offenbar, daß die ganze Fastenzeit 9 Wochen umfaßte.

Eben so ist nach meiner Meinung der 68. apostolische Canon zu verstehen, ob man ihn gleich in einem ganz andern Sinne aufzufassen und zu übersetzen gewohnt ist. Er lautet in der Ursprache: *Εἴ τις ἐπίσκοπος ἢ πρεσβύτερος ἢ διάκονος ἢ ἀναγνώστης ἢ ψάλτης τὴν ἁγίαν τεσσαρακοστην τοῦ πάσχα ἢ τετράδα ἢ παρασκεύην οὐ νηστεύει, καθαιρείσθω.* Diesem Canon setzt Dr. Hefele die lateinische Uebersetzung nach Cotelier bei: Si quis episcopus aut presbyter aut diaconus aut lector aut cantor quadragesimam non ieiunat aut quartam sextamque feriam, deponatur. Cotelier übersetzt quartam feriam. Was heißt denn aber *τετράς*? Heißt nicht, wie *ἑβδομὰς* eine siebentägige, so *τετρὰς* eine viertägige Frist? Ich will damit keineswegs läugnen, daß sowohl das eine Wort den siebenten, als das andere den vierten Tag bezeichnen kann. Es fragt sich nur, was bedeutet es hier? Hat der Schriftsteller Mittwoch und Freitag einer jeden Woche oder die Viertage und die Paraskeue der Charwoche sagen wollen? Ich glaube, der Streit ist leicht zu entscheiden. Gehört nicht der Genitiv *τοῦ πάσχα* eben sowohl zu den beiden folgenden Wörtern als zum vorhergehenden? ja, war er für sie nicht nöthiger, als für das bestimmtere *τεσσαρακόστη*? Ferner hätte der Schriftsteller

---

[1]) Epiphan. ep. ad mon: *τὴν τεσσαρακόστην τῆς ἁγίας ἐκκλησίας καὶ τὴν ἑβδομάδα τοῦ ἁγίου πάσχα παρατετηρημένως φυλάττετε.*

[2]) Joh. Dam. l. c. Const Apost. 5, 12.

die Wörter τετράδα und παρασκεύην unmöglich ohne nähere Bestimmung lassen können, wenn er darunter den Mittwoch und Freitag einer jeden Woche verstanden wissen wollte. Es wird also hier die 40 Tage und außerdem die Charwoche zu fasten geboten. Wie man aber wegen der verschiedenen Art des Fastens die 40 Tage von der Charwoche trennte, so war es folgerichtig, die Charwoche selbst in die 4 Tage und in die Parasceue einzutheilen. Man fastete nämlich die 4 ersten Tage der Charwoche bei trockenen Speisen, die beiden letzten aber hielt man es für angemessen, ganz und gar Nichts zu genießen.

Ich finde noch eine Stelle in den apostolischen Constitutionen, wo man denselben Fehler im Erklären und Uebersetzen gemacht hat. Buch 5, Const. 14 nämlich heißt es: τετράδα δὲ καὶ παρασκεύην προσέταξεν ἡμῖν νηστεύειν. τὴν μὲν διὰ τὴν παραδοσίαν, τὴν δὲ διὰ τὸ πάθος. Ἀπονηστεῦσαι δὲ προσέταξε τῇ ἑβδόμῃ ἡμέρᾳ ἀλέκτορος φονήσαντος· αὐτὸ δὲ νηστεῦσαι τὸ σάββατον οὐχ᾽ ὅτι δεῖ τὸ σάββατον νηστεύειν κατάπαυσιν δημιουργίας ὑπάρχον, ἀλλ᾽ ὅτι ἐκεῖνο μόνον χρὴ νηστεύειν τοῦ δημιουργοῦ ἐν αὐτῷ ἔτι ὑπὸ γῆν ὄντος. Turrianus übersetzt: Quarla vero feria et sexta iussit nobis (sic) ieiunare etc. Daß hier nicht von Mittwoch und Freitag überhaupt, sondern von den 4 ersten und 2 letzten Tagen der Charwoche die Rede sei, ist aus dem Zusammenhange der Stelle so klar, daß ich darüber gar kein Wort verlieren möchte. Es wird nämlich zunächst als Ende dieses Fastens der Hahnenschrei des siebenten, d. i. des Ostertages, bezeichnet. Es wird ferner der Grund angegeben, warum es ausnahmsweise am Samstage der Charwoche zu fasten erlaubt sei.

Man trennte aber, wie gesagt, die 4 ersten Tage der Leidenswoche von den 2 letzten, weil es allgemein Sitte war, am Charfreitag die Mahlzeit ganz und gar auszusetzen, und entweder am Osterabend oder erst am Ostermorgen Speise zu nehmen.

Hierüber sei es verstattet, zwei Zeugnisse herzusetzen, das eine von Dionys, dem Alexandriner, das andere von Epiphanius. „Einige," sagt der erstere, „übersetzen nüchtern bleibend alle (Tage der h. Woche), Andere 2, 3 oder 4, Andere keinen. Und es ist Denen, welche jene Tage ohne Speise übersetzt und sich gar sehr angestrengt haben, allerdings zu verzeihen, wenn sie schneller Speise zu sich nehmen. Da aber Einige, nachdem sie die 4 Tage nicht bloß nicht

übersetzt, sondern nicht einmal gefastet, oder wohl gar auch bei köstlichen und herrlichen Gastmählern hingebracht haben, etwas Großes und Besonderes zu thun glauben, wenn sie die beiden letzten Tage, Charfreitag und Charsamstag, und zwar diese allein ohne Speise übersetzen: so urtheile ich, daß sie keineswegs einen gleichen Kampf bestanden haben mit Denen, welche sich mehrere Tage vorher geübt hatten" [1]). Aehnlich äußert sich Epiphanius: „Die 6 Tage des Pascha," sagt er, „bringen alle Völker bei trockenen Speisen zu, nur Brod, Salz und Wasser genießend gegen Abend. Ja, die Eifrigen übersetzen zwei-, drei- oder viermal, und einige wohl gar die ganze Woche bis zum Hahnenschrei des anbrechenden (Oster-) Sonntags" [2]). Ich habe das ὑπερτίθεσθαι, welches die Uebersetzer wohl durch transmittere ausdrücken, durch „übersetzen" gegeben, weil ich glaube, daß dieses Wort sowohl der Bildung als dem Begriffe des Griechischen am nächsten kommt [3]). Die Väter von Elvira brauchen hiefür superponere, welches Herr Dr. Hefele weniger genau erklärt, als man es von ihm hätte erwarten sollen. „Das superponere," sagt er, „oder die superpositio beim Fasten war ein Mehrthun, als absolut vorgeschrieben war, und bestand eigentlich darin, daß man einen ganzen Tag gar Nichts genoß." Zu diesen Worten führt er Binterim und Böhmer an. Es ist unrichtig, daß das superponere ein Mehrthun war, als eigentlich vorgeschrieben. Der Canon 23 von Elvira, zu welchem Herr Dr. Hefele Dieses anmerkt, will eben nichts Anderes, als vorschreiben, als befehlen, daß die superpositio jeden Monat beobachtet werde, die heißen Sommermonate Juli und August ausgenommen. Eben so verhält es sich mit Canon 26 derselben Synode. Er überläßt es keineswegs dem Eifer des Getauften, jeden Sabbath die superpositio zu halten, sondern er verordnet sie ausdrücklich. Wenn also hier das superponere nichts weniger als ein Rath, wenn es eben erklärtes Gebot war, wie kann man sagen, daß es ein Mehrthun sei, als ab-

[1]) Dionys. Alex. ep. ad Basilid. Bibl. Patr. 3. p. 354.

[2]) Epiph. expos. fid. 22.

[3]) In Sicilien hat man mit der Sitte des Uebersetzens auch denselben bildlichen Ausdruck beibehalten. Man nimmt vom grünen Donnerstag bis zum Osterabend ganz und gar keine Speise, und nennt diese Art des Fastens far il trapasso.

solut vorgeschrieben? Es liegt ferner dem ὑπερτίθεσθαι keineswegs der Begriff des Mehrthuns zu Grunde, sondern das Wort heißt einfach: übersetzen, aussetzen, hinausrücken, aufschieben u. s. w. Wenn man endlich erklärt, daß dieses superponere „darin bestand, daß man einen ganzen Tag gar Nichts genoß“, so ist dieß wiederum unrichtig oder wenigstens ungenau. Wer vom Abend an, die Nacht und den Tag über bis zum nächsten Abend nüchtern blieb, und erst nach Sonnenuntergang Speise zu sich nahm, hatte offenbar den ganzen Tag gar Nichts genossen, und dennoch hatte er durchaus Nichts gethan, als was die Alten fasten nannten. Wer aber im Fasten ausdauerte, die Abendmahlzeit aussetzte, und 2, 3 oder 4 Tage hindurch sich der Speise und des Trankes völlig enthielt, der hatte nicht bloß das Fasten, sondern das Uebersetzen beobachtet.

Daß die alten Christen an ihren Fasttagen, wie die Juden es noch heute thun, von einem Sternenschein, wie man sagt, bis zum andern völlig nüchtern blieben, ist genugsam bekannt. Der heilige Benedictus, den wir unsern Vater zu nennen die Gnade haben, hielt in seiner Regel das Eine fest, daß er an Fasttagen niemals mehr als eine Stärkung zu nehmen gestattete. Das Andere jedoch, was schon die Zeit geändert hatte, milderte er dahin, daß er bei den längern Herbst- und Winter-Fasten die Mahlzeit vom Abende auf 3 Uhr, und in der Quadragesima auf die nächste Stunde vor Sonnenuntergang verlegte. Das Uebersetzen schrieb er nicht vor, übte es jedoch selbst in der Weise, daß er während der 40tägigen Faste wöchentlich nur dreimal, also etwa Sonntags, Dinstags und Donnerstags zu Abend speiste. Sein Schüler Maurus ging noch um einen Schritt weiter, indem er nur zweimal die Woche Etwas zu genießen pflegte. Ich will noch ein Zeugniß des h. Augustinus herschreiben, weil es uns bei der geänderten Sitte schwer wird, ich will nicht sagen nachzuahmen, was die Alten geübt, sondern es uns auch nur richtig vorzustellen. Iejunia, sagt Augustinus, prorsus incredibilia multos exercere didici, non quotidie semel sub noctem reficiendo corpus, quod est usquequaque usitalissimum, sed continuum triduum vel amplius saepissime sine cibo et potu ducere [1]). Einmal also, und zwar beim Aufleuchten der ersten Sterne, die ge-

[1]) August. de Mor. eccl. cath. 33.

schwächten Kräfte herzustellen, war das allergewöhnlichste, überall geübte, einfache Fasten. Es fanden sich aber Viele, welche nicht selten, nicht etwa ausnahmsweise, sondern sehr oft 3 Tage und länger ohne Speise und Trank ausdauerten.

Nach diesen wenigen Bemerkungen, von denen ich glaubte, daß sie auch an und für sich nicht ganz ohne Werth seien, dürfen wir nun zur Erklärung der Irenäischen Stelle übergehen, ohne Furcht, sie mißzudeuten.

„Nicht allein über den Tag," sagt er, „ist der Streit, sondern auch über die Art selbst des Fastens." Was hier unter der „Art" des Fastens zu verstehen sei, ist leicht zu erklären. Schwerer wird es, zu bestimmen, was man sich unter „Tag" des Fastens zu denken habe. Die Art des Fastens ist nämlich nichts Anderes, als was wir Abstinenz zu nennen pflegen. Obgleich eine gewisse Abstinenz immer mit dem Fasten verbunden war, so wurde sie doch in sehr verschiedener Weise beobachtet. Johannes von Damascus, wo er auf die kirchliche Gewohnheit, wie sie ihm überliefert war, näher eingeht, unterscheidet eine dreifache Art des Fastens. In der ersten Woche der österlichen Faste ließ man dem Genusse in Beziehung auf die Wahl der Speisen noch ein ziemlich weites Feld. Man fastete, wie gewöhnlich; bei der einmaligen Mahlzeit hatte man sich jedoch der Fleischspeisen zu enthalten. In den 6 Wochen, welche folgten, zog man die Grenze schon bedeutend enger, indem man nicht bloß Fleisch, sondern Eier, Käse und jede Art von Milchspeisen ausschloß. In der Charwoche endlich schränkte man sich die 4 ersten Tage auf die sogenannten trockenen Speisen, d. i. auf Brod, Salz und Wasser ein, bis man die 2 letzten Tage auch auf diesen äußersten Rest von Nahrung verzichtete. Die schwankenden Unterschiede, welche in Ansehung der Art des Fastens oder der Abstinenz bei den ersten Christen obwalteten, hat Irenäus, nach dem Bruchstücke zu urtheilen, näher anzugeben unterlassen. Ueber den Tag des Fastens aber hielt er es für geeignet, die Abweichungen genauer zu bezeichnen. Wir geben sofort seine Worte, weil sich so wie von selbst herausstellen wird, was der „Tag" des Fastens sei.

„Die einen," fährt er nämlich fort, „glauben einen einzigen Tag fasten zu müssen, die andern zwei, die dritten sogar mehrere." Werden wir nun hier wähnen, Irenäus rede von der Dauer, von dem ganzen Umfange der österlichen Fastenzeit? Werden wir

meinen, daß man zu seiner Zeit darüber uneins war, ob es des Christen Pflicht sei, Alles in Allem vor Ostern einen Tag zu fasten, oder, wenn's hoch kömmt, zwei, oder auf's Aeußerste sogar mehrere? Wenn zur Zeit des Irenäus die Osterfaste so kurz war, wie hätte man in den folgenden Jahrhunderten es durchgesetzt, sie um ein so Bedeutendes zu verlängern? Doch was bedarf es hier der Worte, da die Sache selbst so laut redet. Muß uns nicht sofort die Sitte des Uebersetzens, wie sie die Alten so gerne übten, in den Sinn kommen? Sind wir nicht genöthigt, die Dauer der Fastenzeit bei Seite zu lassen, und ausschließlich an die Länge des Fasttages zu denken? Es handelte sich ja bei der einen Frage um Wochen, ob die österliche Faste 3, ob sie 6, 7, 8 oder 9 Wochen dauern solle. Hier aber fragt es sich, ob man fastend einen Tag, oder zwei, oder mehrere völlig ohne Speise auszuhalten habe. Es sind also darin Alle einstimmig, daß sie mehrere Wochen fasten; worin sie aber von einander abweichen, ist dieses, daß die Einen jeden Tag Speise nehmen, die Andern aber die Mahlzeit 2 oder mehrere Tage aufschieben.

Bezeichnend ist, daß Irenäus sagt, der streitige Punct sei der Tag des Fastens, während man doch nicht um einen, sondern um mehrere Tage zu streiten scheint. Allein, Alles wohl überlegt, werden wir einsehen, daß sich Irenäus sehr genau ausgedrückt hat. Diejenigen, welche der allgemeinen Gewohnheit folgend, einen Tag bis zum Abend fasteten, nannten dieß ihren Fasttag. Die Andern hingegen, welche die Mahlzeit 2 oder mehrere Tage aussetzten, und erst am Abende des zweiten oder dritten Tages wieder zu Tische gingen, hatten vollkommen Recht, diese 2 oder 3 Tage wie einen einzigen Tag zu betrachten, und dieß ihren Fasttag zu nennen, weil sie mit der Speise eines Tages sich begnügt hatten. Ich berufe mich für diese Auffassung auf die Zählung Derjenigen, welche im Zeitraume von 8 Wochen 40 Tage fasteten, und diese mit Ostern beschlossen. Da sie von der Zahl der Fasttage den Sabbath und Sonntag ausfallen ließen, in der Charwoche aber den Sabbath hinzunahmen, so ergibt sich, daß sie nicht 40, sondern 41 Tage fasteten. Bedenken wir aber, daß sie den Charfreitag übersetzten, und ihn mit dem Sabbath zusammennehmend, Parasceue nannten, und für Einen Tag zählten, so müssen wir eingestehen, daß sie die heilige Zahl 40 keineswegs überschritten. Wie die Kinder die Zahl der Tage nach der Wieder-

kehr der Nachtruhe bestimmen, und z. B. sagen: Noch dreimal geschlafen, so ist es Sonntag, eben so ist es der kindlichen Anschauung der Morgenländer vollkommen gemäß, die Tage nach der Mahlzeit zu zählen. Daß sie dieß wirklich thaten, findet sich von Xenophon mit klaren Worten ausgesprochen. Er sagt nämlich im ersten Buche der Cyropädie, daß die Perser auf der Jagd das Mittagmahl, welches sie mit sich nehmen, am Abende verzehren, und nun die Jagd bis zur Abendmahlzeit des folgenden Tages fortzusetzen pflegen, und daß sie diese zwei Tage für Einen rechnen, deßwegen, weil sie nur die Nahrung Eines Tages aufgewendet haben. Daß die Christen derselben Anschauung folgten, ist kaum zweifelhaft, wenn wir, was wir oben über die Zählung der 40 Tage gesagt, mit dem Singular τῆς ἡμέρας bei Irenäus zusammen nehmen. Doch sehen wir die folgenden Worte.

„Einige endlich," sagt Irenäus, „zählen 40 Tag- und Nachtstunden für ihren Tag." Wir haben also hier nirgends mehr als Einen Fasttag; die Verschiedenheit bezieht sich nur auf dessen Länge. Die Einen richten ihr Fasten so ein, daß ihr Fasttag mit dem Sonnentage zusammenfällt; die Andern so, daß er 2, 3 oder mehrere Tage umfaßt. Die Letzten endlich haben einen 40stündigen Fasttag. Sie zählen von Mahlzeit zu Mahlzeit jedesmal 40 Stunden. Sie nehmen z. B. am Abende Speisen, und fangen von da an, die Stunden der Nacht, des folgenden Tages und der zweiten Nacht bis 40 fortzuzählen. Nach Ablauf von 40 Stunden nehmen sie wieder Speise, und beginnen von Neuem die Zählung. Wie also Einige einen Fasttag von 24, von 48, von 72 Stunden haben: so beobachten diese einen 40stündigen. Wenn wir nun hier die Zahl 40 sogar auf die Stunden übertragen sehen, werden wir noch zweifeln, ob man zu Irenäus Zeit die Dauer der österlichen Faste eben nach dieser Zahl bestimmt habe?

Zur Osterfrage.

Die Osterfrage ist von Herrn Dr. Hefele in der Concilien-Geschichte sehr ausführlich behandelt worden. Der Streit drehte sich bekanntlich darum, ob man bei der Feier des Osterfestes dem Monatstage oder dem Tage der Woche den Vorzug geben solle, ob man ohne Rücksicht auf den Lauf der Wochen Pascha, wie die Juden, am 14. Nisan zu feiern, oder an dem Freitage, welcher jenem Tage am nächsten ist,

das Andenken an das Leiden und am folgenden Sonntage die Auferstehung zu begehen habe. Man hat diesem Streite, wie man ihn gewöhnlich nur von seiner geschichtlichen Seite betrachtet, allzuviel Gewicht beigelegt. Wenn man aber die Art und Weise, wie er geführt und entschieden wurde, in's Auge faßt, so scheint mir, daß man seine Bedeutung noch lange nicht hoch genug angeschlagen hat. Die Verhandlungen über die Osterfrage sind nämlich der Art, daß man aus ihnen das Verfahren, welches die ersten Christen zur Entscheidung von Streitigkeiten einschlagen zu müssen glaubten, anschaulich und gleichsam im Spiegel zu erkennen vermag. Keine der streitenden Parteien stützte sich jemals auf innere Gründe, keine ließ sich auf einen Vernunftbeweis ein. Beide beriefen sich auf die stetige Ueberlieferung, auf die Einrichtung der Apostel, und zwar führten die Einen, welche den Monatstag festhielten, als ihren Gewährsmann den h. Johannes, die Andern die beiden ersten Apostel Petrus und Paulus an. Daß wirklich die eine Anordnung vom Lieblinge des Herrn, die andere von den Apostelfürsten herrührte, wird Derjenige am wenigsten bezweifeln, der nebst den geschichtlichen Zeugnissen über diese Frage auch Leben und Sitten der ersten Christen auf's Genaueste kennen gelernt hat. Daher scheint es mir sonderbar, wie der Geschichtschreiber Sokrates eine schriftliche Bezeugung hiervon vermissen konnte. Er sagt nämlich, daß keine der beiden Parteien, obgleich sie die Apostel als Urheber ihrer Gewohnheit bezeichnen, „irgend ein überliefertes Zeugniß hierfür vorzubringen im Stande sei." Wie konnte doch dieser Mann so weit gehen, ein Zeugniß von den Aposteln da zu fordern, wo die Schüler der Apostel als Zeugen auftraten, ja, wo die bestehende Einrichtung lauter und glaubwürdiger zeugt, als jede schriftliche Aufzeichnung. Doch wie, wenn Sokrates, wie er kein Recht hat, ein schriftliches Zeugniß zu fordern, es auch mit Unrecht noch vermißt hätte? Wenn sich wirklich ein Zeugniß auffinden ließe, wie er es verlangt, aus der h. Schrift selbst, mitten aus der Apostelzeit? Wir glauben, ein solches Zeugniß beibringen zu können, von dem es zu verwundern ist, wie es so lange in dieser Frage ohne Berücksichtigung bleiben konnte.

Doch zuvörderst sind die Gründe zu erwägen, welche Johannes für die eine, Petrus und Paulus für die andere Ansicht bestimmt zu haben scheinen. Es ist wahr, daß im alten Testamente auf den 14ten Tag des Monats ein unendliches Gewicht gelegt ist. Moses

schrieb vor, Pascha zu feiern am 14. des ersten Monats und an keinem andern Tage. Er verordnete, daß im Falle Jemand Pascha mit den Uebrigen zu halten verhindert war, er nicht etwa eine oder zwei Wochen, sondern einen vollen Monat warten, und das Versäumte am 14. des zweiten Monats nachholen solle. Demgemäß finden wir, daß Ezechias mit dem ganzen Volke am 14. des zweiten Monats das Pascha begehet, da für den ersten Monat die Vorbereitungen nicht hatten getroffen werden können. Nicht genug, auch das Estherfest, dem dieselbe Bedeutung zu Grunde liegt, und welches die deutschen Stämme, da sie noch heidnisch waren, unter dem Namen Osterfest feierten, auch dieses, sage ich, wurde am 14. des Monats gehalten, welcher dem Nisan zunächst vorherging. Dazu kam, daß Judenchristen, welche wie die Gemeinde von Jerusalem das ganze Gesetz beobachteten, neben dem wahren auch das symbolische Osterlamm genossen, und dieß unmöglich anders als am 14. Nisan thun konnten. Diese Gründe ohne Zweifel waren es, welche den Apostel Johannes vermochten, bei dem Tage zu bleiben, der durch das Gesetz vorgeschrieben war. Stärkere Gründe bewogen die andern Apostel, eine neue Anordnung zu treffen. Zunächst war das jüdische Pascha etwas Altes, das mit dem christlichen nicht mehr gemein hatte, als der Schatten mit der Wahrheit, die Abbildung mit der Wirklichkeit. Das christliche Pascha war etwas durchaus Neues. Und deßwegen fand man es passend, dem neuen Feste einen neuen Tag zu geben. Ferner hielt Jedermann den Grund, daß Christus am Sonntage auferstanden war, für zulänglich, den Sonntag statt des Sabbath zu feiern. Und nun würde es widersprechend gewesen sein, da man das wöchentliche Andenken an die Auferstehung des Herrn am Sonntage beging, das jährliche an jedem beliebigen andern Tage zu begehen. Endlich mußte auch der Nutzen, den diese Anordnung für die Judenchristen hatte, mit in Anschlag kommen. Da diese sich nur ungern und mit Widerstreben das Gesetz aufzugeben entschlossen, so mußten sie, ich möchte sagen, angeleitet werden, es in seinen wesentlichsten Forderungen der Sabbath- und Paschafeier völlig zu verlassen.

Das Zeugniß nun findet sich im 20. Hauptstück der Apostelgeschichte. Es spricht für Diejenigen, welche sich wegen des Ostertages auf die Apostel Petrus und Paulus beriefen. Der Zusammenhang ist folgender: Paulus schlägt wegen der Nachstellungen der

Juden von Philippi nach Troas den Weg zu Lande ein. Er geht mit 7 Jüngern voraus, und erwartet in Troas die übrigen Reisegefährten, welche zu Schiffe nachkommen wollten. „Wir aber," sagt Lucas, „schifften nach den Tagen der ungesäuerten Brode von Philippi, und kamen zu ihnen nach Troas in 5 Tagen, woselbst wir 7 Tage verweilten. Am Sonntage nun, als sie das Brod zu brechen zusammengekommen waren, unterredete sich mit ihnen Paulus, da er Willens war, am folgenden Tage abzureisen, und zog die Rede hin bis zu Mitternacht." Hier haben wir die Tage der ungesäuerten Brode. Wir dürfen uns nicht wundern, daß die Festnamen aus dem Judenthume beibehalten wurden, da dieß ohne die mindeste Gefahr vor Rückfall geschehen konnte, nachdem einmal der 14. Nisan verlassen war. Man nannte den Festtag Pascha, die Festzeit Tage der ungesäuerten Brode. Man ließ übrigens sowohl den Namen, als auch die Zahl der Tage ungeändert. Die Juden hatten 7 Tage der ungesäuerten Brode, welche mit dem eigentlichen Pascha begannen. Die Christen feierten nach dem Zeugnisse des Epiphanius gleichfalls 7 Tage Pascha [1]). Was das für Tage gewesen sind, läßt sich, wenn man die kirchliche Liturgie zu Rathe zieht, mit Sicherheit bestimmen. Nicht bloß den Tag der Auferstehung nannte man Pascha, sondern auch den Charfreitag. Kreuzigungspascha (πάσχα σταυρώσιμον) beginnt die Kirche mit dem Mittwoch; Auferstehungspascha (πάσχα ἀναστάσιμον) schließt sie mit Osterdinstag. Was kann nun wahrscheinlicher sein, als daß wir hier die sogenannten 7 Tage der ungesäuerten Brode haben, oder die Woche, welche die Christen der Paschafeier ganz und gar zu widmen pflegten? Wie nun, wenn die Sitte, vom Mittwoch der Charwoche bis zum Dinstag der Osterwoche Pascha zu feiern, uralt wäre, wenn sie in die früheste christliche Zeit hinaufreichte, ja, wenn sie auf Petrus und Paulus selbst zurückginge? Würde man nicht das Recht haben, für die unwandelbare Ueberlieferung der römischen Kirche die tiefste Ehrerbietigkeit zu fordern?

Und nun rechne man dem Lucas die Tage nach, und man wird finden, daß die Christen von Philippi damals Ostern nicht anders gefeiert haben, als jetzt die ganze römische Kirche. Wir gehen von der Voraussetzung aus, daß die Tage der ungesäuerten Brode wirklich mit

---

[1]) Epiphan. haer. 50, 3.

Dinstag endigten, um zu sehen, zu welchem Ergebnisse uns diese Voraussetzung hinführt. Mittwoch Morgens reiste also Lukas mit den Uebrigen von Philippi ab; sie befanden sich 5 Tage zur See, gelangten also Sonntag Abends nach Troas. Dort blieben sie 7 Tage, also von Montag bis Sonntag einschließlich. Und siehe da! An eben diesem Sonntage zieht Paulus die Rede in die Länge, „weil er am folgenden Morgen abreisen wollte." Unsere Rechnung trifft zu; es muß also wohl die Annahme, welche wir gemacht haben, richtig sein.

Ich weiß nicht, ob ich hier auf eine kleine Einwendung eingehen soll. Man könnte sagen, es war Zufall, daß eben in jenem Jahre der letzte Tag der ungesäuerten Brode auf einen Dinstag eintrat. Wer dieß für Zufall hält, wird genöthigt sein, eine andere Thatsache für Zufall anzusehen, die aber nichts weniger als Zufall sein kann. Ist es bloß zufällig oder mit Absicht geschehen, daß der h. Lucas die Zahl der Tage so genau angegeben hat? Verdanken wir es dem Glücke, oder einer menschlichen und zugleich göttlichen Absicht, daß wir bestimmen können, mit welchem Wochentage die Tage der ungesäuerten Brode zu Ende gingen? Waltet aber hier offenbar menschliche Absichtlichkeit und göttliche Fügung, so ist es ungereimt zu glauben, daß nicht durch apostolische Anordnung die 7tägige Osterfeier jedes Jahr mit dem Dinstag beschlossen worden sei.

Zum Schlusse möchte ich noch bemerken, daß man in Deutschland nicht die glücklichste Einrichtung getroffen hat, da man dem Volke verstattete, am Osterdinstag wie an einem gewöhnlichen Werktage zu arbeiten. Der letzte Tag ist dadurch abgeworfen, die Siebenzahl der Paschatage ist um Einen verkürzt. Die römische Kirche bewährt auch hierin ihren feinern Tact, daß sie Ostermontag zu arbeiten nicht untersagt, den Dinstag aber zu feiern befiehlt. Auf diese Weise ist der Schluß der Paschatage scharf bezeichnet, und eben dadurch die Vollzahl derselben auf immer gesichert.

Ich weiß, daß man noch Vieles zur Concilien-Geschichte von Herrn Dr. Hefele anmerken könnte; ich weiß aber auch, daß ich nur ein paar Anmerkungen zu machen versprochen habe.

Dr. Joh. Ans. Nickes,
Benedictiner in St. Paul zu Rom.

3.

Ueber Incarnationslehre aus der Gegenwart, für die Gegenwart.

Es ist in der That eine eben so merkwürdige, als beherzigenswerthe Erscheinung in der theologischen Literatur der Gegenwart, daß während die Wortführer derselben katholischer Seits auf den Kampf, gegen den Pantheismus in jeder Form entweder mit Achselzucken herabblicken, als wollten sie sagen: Dieser nimmt die Sünder auf und speist mit ihnen, oder während sie denselben Kampf, als eine verzeihliche Stultitia propter Christum, oder als eine Beschäftigung à la Don Quixote mit Windmühlen, gutmüthig belächeln: dagegen die Repräsentanten derselben auf protestantischer Seite nicht ermüden, zu demselben Kampfe sowohl ihre gläubigen Zeitgenossen mit allem Ernste aufzufordern, als die vom Glauben bereits Abgefallenen in ihr Heerlager mit aller Beredsamkeit zurückzurufen, und hierzu jede Gelegenheit benützen. Eine solche bietet sich dar in dem Umstande, daß die modernen Dogmatiker, an deren Spitze berühmte Namen (Martensen, Liebner, Kurz, Dorner) stehen, die alte Frage: Ob die Menschwerdung Gottes auch ohne den Sündenfall Adam's eingetreten wäre, zur Tagesfrage erheben, und sich für die bejahende Beantwortung derselben sowohl auf die alte Kirchenlehre, als auf die heilige Schrift berufen [1]).

Ihre evangelischen Gegner aber finden darin den Grund zu ihrer Klage, „daß es in der modernen Dogmatik immer noch pantheistisch spucke," und hiervon den Grund wieder darin, „weil man das Gericht, welches über die sogenannte Glaubenslehre eines Strauß ergangen, noch nicht zu würdigen wisse," da man in diesem Falle doch einmal von zwei Dingen ablassen würde: „von einer Vermischung

---

[1]) Siehe die Abhandlung: „Die Menschwerdung Gottes, abgesehen von der Sünde," von W. Flörke in der Zeitschrift für luth. Theologie und Kirche, von Dr. Rudelbach und Dr. Guerike. 2. Quartalheft, 1854. Sie besteht aus zwei Abtheilungen, wovon die erste die geschichtliche Entwicklung der fraglichen Lehre, die andere das biblische Fundament derselben behandelt. Unser Referat befaßt sich vor der Hand nur mit der 1. Abtheilung.

der Dogmatik mit der Speculation, und dann von einer Verdunkelung oder auch gänzlichen Aufhellung des Unterschiedes in den Begriffen von Zeugung und Schöpfung."

In beiden Mißgriffen erblicken die Orthodoxen den Grund der erneuerten Lehre von der Incarnation ohne Sünde, und zugleich von der Ruhmredigkeit, die alte Kirchenlehre sammt der heiligen Schrift in dieser Angelegenheit auf ihrer Seite zu haben.

Es dürfte für unsere Leser nicht ohne Interesse sein, zu erfahren, wie die protestantische Orthodoxie, wenigstens der ersten Berufung auf die Continuität der Lehre (Tradition) begegnet sei. Andere könnten sich auch bei dieser Gelegenheit leicht die Kenntniß verschaffen, sowohl von den Flügeln der Windmühle, als von der Kopfbedeckung des spanischen Junkerthums, ob diese wirklich nur in einer Barbierschüssel bestehe, und ob jene aus Fledermausflügeln zusammengesetzt sei.

Wir beginnen daher mit der Berufung auf das christliche Alterthum von Seite eines Dr. Martensen, welcher das Zeugniß eines Irenäus für sich in Anspruch nimmt.

Sein Gegner aber stellt von vornherein das Resultat auf: 1. daß alle positive Lehre des großen, ja vielleicht größten Kirchenlehrers keinen andern Christus kenne, als den um unserer Sünden willen in die Welt gekommenen; 2. daß sich bei Irenäus die bestimmte Lehre finde, Christus sei ohne der Sünde Eintritt nicht erschienen, während der gegentheilige Gedanke in keiner Weise positiv ausgesprochen vorkomme; obwohl 3. an einigen Stellen Voraussetzungen sich darbieten, welche, isolirt vom Zusammenhange, folglich nicht unmittelbar, zu der Consequenz jenes Gedankens führen, aber nachweislich doch nur von der antiken Speculation her originiren.

Was nun den ersten Punct betrifft, so wird, statt aller Beweisführung aus einzelnen Stellen, auf die Geistesrichtung des Irenäus in allen seinen Schriften hingewiesen, welche theils in einer rein ethischen, theils in einer echt historisch-christlichen Stimmung bestehe [1]).

[1]) Es wird angeführt, daß Irenäus aus der Thatsache der Kreuzigung die Schöpfung aller Creatur durch denselben Sohn, wie die Erlösungs-Bedürftigkeit und Fähigkeit des Fleisches ableite. Ferner, daß ihm Das als ein Gut erscheine, welches nicht durch des eigenen Willens Zustimmung ergriffen werde. Insensatum esset bonum, quod esset inexercitatum.

Bei dieser aber sei es klar, daß er eine Incarnation ohne Sünde, d. h. ein Theorem unhistorischer Abstraction unmöglich positiv und bewußt gelehrt haben könne. — Für den zweiten Fall wird die Stelle angeführt: Si non haberet caro salvari, nequaquam verbum Dei caro factum esset. Et si non haberet sanguis justorum inquiri, nequaquam sanguinem habuisset Dominus. An eine geschichtliche, als an ihre, Veranlassung wird also die Menschwerdung Gottes angeknüpft. — Es wird dann gegen den Dogmatiker Dorner bemerkt, daß diese Veranlassung nicht als eine unter den vielen angesehen werden könne, sondern als die Eine und Einzige.

Für die Behauptung im dritten Puncte wird eine oft citirte Stelle abermals wörtlich mitgetheilt [1]) und gezeigt, wie die fragliche Lehre als ein vollzogener Gedanke auch hier nicht auftrete, weil nur das historische Verhältniß der Heilserweisungen in Christus und in Adam in Vergleich gestellt sei; weil ferner das Mehr auf der Seite Christi zwar bekannt werde, aber auch unentschieden gelassen bleibe, ob dieses Mehr nicht auch ohne Incarnation zu erreichen gewesen. Es wird also bloß ausgesprochen, was historisch vorliegt; es wird ferner das Unvollendete des adamitischen reinen Lebens um so weniger zur Ursache der Incarnation gemacht, als unmittelbar darauf die Sendung Christi an die Sünde geknüpft wird. — Zugleich aber wird doch von Flörke zugestanden, daß in derselben Stelle mittelbar Voraussetzungen liegen, die zu der neuen Lehre führen können.

Zu diesen gehört der Unterschied zwischen imago und similitudo; ferner der Unterschied zwischen afflatus vitae und spiritus vivificans, wovon jener den homo animalis schaffe, dieser aber den homo spiritualis, der zugleich der homo perfectus und die Similitudo Dei, folglich Christus selber ist, wie jener der erste Adam. Hiermit ist allerdings eine Gedankenverbindung gegeben, welche mit Nothwendigkeit zur neuen Lehre (der Menschwerdung Gottes auch ohne Sünde) führen müsse, denn, wenn Adam, als der bloße Psychiker, natürlicher Weise unvollendet war, die Schöpfung aber eine vollendete sein

---

[1]) Ἐν τοῖς προσθεν χρονοις ἐλεγετο μεν κατ' ἐικονα Θεοῦ γεγονεναι τον ἀνθρωπον, ουκ ἐδεικνυτο δε. Ἐτι γαρ ἀορατος ἦν ὁ λογος, ου κατ' ἐικονα ὁ ἀνθρωπος ἐγενόνει. Δια τουτο δὴ και την ὁμοιωσιν ῥαδιως ἀπεβαλεν.

soll, dann muß freilich die Incarnation mit der Schöpfung zugleich gesetzt sein, als Vollendung der Schöpfung. Dann wird aus den zwei Gedanken: der Logos war noch unsichtbar, und: in Adam war das Ebenbild nur wortweise, in Christus aber werkweise dargestellt, sich endlich auch der 3. Gedanke eines einheitlichen, von Adam auf Christus hin fortschreitenden Processes erheben. Und dieser Gedanke veranlaßt nun den Verfasser zu der Frage: Welches sind die tiefsten Gründe dieser Lehre? Oder, wo mögen die letzten Voraussetzungen von den Gedanken einer essentiellen Unvollkommenheit des einen adamitischen Lebens zu finden sein?

Beantwortet aber wird sie von ihm in den Worten: So weit die fragliche Lehre als ein Ungewolltes und Unbetontes bei Irenäus sich findet, hat sie ihre nächste Voraussetzung in dem Gedanken von einer — in Adam noch unvollendeten — Schöpfung; dieser aber hat seine Voraussetzung in emanatistischen Vorstellungen hinsichtlich des menschlichen Geistes, wie solche das Erbe nicht christlicher, sondern heidnischer Philosophie sind. Denn, nur wenn der Menschengeist als ein Theil oder Stück des absoluten Pneuma's gefaßt wird, kann die Erkenntniß des Unterschiedes zwischen Christus und Adam, den Gedanken eines natürlichen Mangels im adamitischen Leben erzeugen.

Und nur wenn der Menschengeist durch Naturproceß aus Gott kömmt, andererseits aber doch Christus allein den Geist gibt, muß Adam, auch seiner Natur nach, zum bloßen Psychiker werden.

Was aber ferner die Berufungen der modernen Dogmatiker auf andere Kirchenschriftsteller, z. B. Tertullian und Anastasius, betrifft, so wird ihnen erwiedert: „Was sind sie gegen das Gesammtzeugniß der griechischen und lateinischen Väter, d. h. gegen das Nicänum, das sich in dem Satze ausgesprochen: πιστευομεν εἰς κυριον Ἰεσοῦν Χριςον — τὸν δἰ ἡμας τους ἀνθρώπους, και δια την ἡμετέραν σωτηριαν, σαρκα ποιηθεντα, gegen die constante Lehre der Patristik: Quod filius Dei homo factus est, nunquam accidisset, nisi hominum necessitas causam praebuisset. Si homo non peccasset, filius hominis non venisset. Nulla causa veniendi fuit Christo Domino, nisi peccatores salvos faceret. Tolle morbos, tolle vulnera et nulla est medicinae causa. Somit erscheint die in Frage stehende Ansicht weder in der alten Kirche, noch in der Lehre der Väter;

und wo sie als Voraussetzung bei Irenäus und Tertullian auftritt, da originirt sie nachweislich in heidnischer Vorstellung und Anschauungsweise.

So viel aus dem patristischen Zeitalter.

Da nun aber doch die Patristik in zerstreuten Aeußerungen zur fraglichen Lehre Veranlassung gegeben hat, so stellt sich jetzt eine andere Frage in den Vordergrund: Ob nämlich nicht vielleicht die Scholastik und Mystik des Mittelalters zur positiven Lehre und Frage vorgeschritten sei? und ferner: Ob sie zugleich eingegangen sei in die Consequenz des Gedankens, daß die Menschwerdung Gottes nicht in einer Bedürftigkeit des Menschen, sondern in einer Bedürftigkeit Gottes ihre Ursache habe? Und diese Fragen werden von dem Repräsentanten protestantischer Orthodoxie ohne Anstand mit Ja beantwortet; jedoch mit dem Beisatze, daß die fragliche Lehre keineswegs zu allen Zeiten des Mittelalters zu finden, daß vielmehr auch hier die Stimmen dafür zählbar seien. So komme wohl auf die Seite der Scholastik Duns Scotus mit Einigen seiner Anhänger zu stehen, wie auf die Seite der Mystik Ruprecht v. Deutz und Johann Wessel; allein sowohl Jene, als Diese gereichen, vermöge ihrer ganzen Stellung in der mittelalterlichen Wissenschaft, der Vertheidigung der neuen Lehre nicht zur Empfehlung, da vorzüglich der praktischen Mystik kein geringer Zug zum Pantheismus und Rationalismus anklebe. Es wird überdieß noch bemerkt, daß der größte Scholastiker, Thomas v. Aquin, sich nie zu Gunsten der fraglichen Lehre geäußert habe, wiewohl in seinen Schriften alle jene Gedanken von einem wesentlichen Verhältnisse zwischen dem ewigen Sohne und den zeitlichen Kindern zu finden seien. Thomas halte stets an dem Satze: „Nicht die Existenz der Creatur, sondern ihre Restitution allein fordert den Eintritt des Urbildes, d. h. des ewigen Wortes, als des ausgesprochenen Gedanken Gottes.“ Und wie Gott (gleich dem Künstler) in der Abbildlichkeit des Urbildes die Creaturen nach ihren Ordnungen geschaffen habe, so sei auch durch die persönliche Einigung des Urbildes mit der Creatur die Wiederherstellung derselben zu einer ewigen Vollkommenheit angemessen gewesen.

Näher in die Scholastik eingehend, zeigt der Bekämpfer der neuen Lehre, daß sich jene in drei Gedankenkreisen bewegen werde, um die Lehre zum Abschlusse zu bringen, nämlich im Kreise des rein

Menschlichen, des rein Göttlichen, und in dem des vorweltlichen Decretes, in welchem die frühern Kreise ihre Verbindung finden.

Im ersten Kreise bewegt sich also Irenäus, insofern er die Schöpfung in Adam als eine noch unvollendete ansieht, und, um die Existenz des ersten Menschen zu einer Wahrheit zu erheben, Gott nothwendig Mensch werden läßt. Dieser Gedanke ist es auch, der sich in Variationen bis auf Ruprecht v. Deutz und Joh. Wessel fortspinnt. Ueberall ist der Gedanke zu finden, daß Adam sein Ziel nicht habe erreichen können, und daß somit alle Creatur (mit und ohne Bewußtsein) ihr Complementum hätte entbehren müssen, wenn nicht unter allen Umständen der Logos Mensch geworden wäre.

Im zweiten Kreise bewegt sich der Franciscaner Robert Caracoli (ohne Scotist zu sein) gegen das Ende des 15. Jahrhunderts. Unter den sieben Gründen für die fragliche Lehre kommt auch der vor, daß die Offenbarung Gottes in der Menschwerdung zum Begriffe Gottes selber gehöre, und daß sie demnach ihren Grund in der Sünde des Menschen nicht haben könne. In diesem Falle aber wäre ja das edelste Geschöpf (die Seele Christi) bloß occasionaliter geschaffen worden.

Bemerkt wird zum Schlusse, daß unter jenen sieben Gründen auch solche Gedanken verborgen liegen, die das Unendliche ins Endliche herabziehen, indem sie den Inhalt göttlichfreier Liebesthat als Inhalt der Creatur an sich — durch die Nothwendigkeit der Incarnation proclamiren, und dadurch dem Pantheismus verfallen müssen. Denn der Gedanke, die Incarnation Gottes sei wesentlich Vollendung der Menschennatur — ist auch zugleich der Gedanke, die Incarnation Gottes sei auch der menschlichen Natur eine wesentliche, und darum auch der Gedanke des Unvollendetseins Gottes ohne Incarnation (und des Vollendetseins mit der Incarnation).

Diese Consequenz aber komme erst zum Vorschein in dem dritten Kreise, in welchem Duns Scotus seine Meisterschaft an den Tag legt, da er das im Gebiete der Anthropologie Behauptete jetzt im ewigen vorweltlichen Decrete sich reflectiren läßt.

Er stellt daher den Major auf, daß Gott das Ende stets unmittelbar schaue, und das Ziel eher setze, als das Gebiet der Mittel.

Dann den Minor, daß das Ziel jeder Seele die Herrlichkeit sei, die Sünde aber nur im Gebiete der Mittelbarkeit sich befinde.

Die Conclusio lautet daher: „Die Prädestination der Seele Christi (die überdieß dem Ziele näher stehe als alle übrigen Seelen) geht der Prävision der Sünde voraus." — Es wird noch hinzugefügt: „jene erste Prädestination bezieht sich allein auf die Substanz der Incarnation, während die zweite (als Prävision, die der Sünde erst nachfolgt) die Bestimmung über das Accidentelle (Leiden oder Nichtleiden) hinzufügt." So Scotus.

Bemerkt wird nun zu dieser seiner Prädestinationslehre: „daß es die vollkommene heilige Creatur der Seele Christi sei, gegen welche die Gottheit dergestalt in Liebe entbrenne, daß sie die Vereinigung mit ihr unter allen Umständen (abgesehen von den übrigen Creaturen, von der Sünde — und von der Kirche) verwirklichen wolle. Mit diesem Gedanken sei aber die göttliche Freiheit nur dem Scheine nach gerettet, in der That aber völlig zerstört. Denn nun bedarf die Gottheit einer Creatur, um ihr Liebesverlangen zu befriedigen. Nun gibt es ein Object außer ihr, ohne dessen Dasein sie nicht das ist, was sie sein will, noch dessen genießt, was sie genießen möchte."

Hinzugefügt wird noch: „daß Joh. Wessel dasselbe und noch mehr behaupte in dem Satze: daß der Logos, einmal ins Fleisch gekommen, mehr sich selber als unserer Errettung gelebt habe."

Merkwürdig ist nun noch der Rückblick des Verfassers auf die erste Aeußerung des Irenäus (V, 16) in den Worten:

„Es ist ein continuirlicher Emanationsproceß in Adam und in Christus, dort das Ziel unvollständig, hier vollständig erreicht. — Aber auf wen fällt nun die Schuld, daß Adam die similitudo so leicht wegwerfen konnte? Gewiß nur auf Den, der die imago nur wortweise in Adam realisirte! Ferner, in welchem Lichte erscheint es, daß Adam bloßer Psychiker war, und als dieser das beseelte Plasma besaß? Vielleicht im manichäischen Lichte?" — Der Beantworter dieser Fragen aber will sein Urtheil nicht auf die Träger der neuen Ansicht, sondern bloß objectiv auf die Ansicht als solche übertragen wissen, da er nicht mit Ullmann den Joh. Wessel dem Meister Eckart gleichstellt. Die Ansicht selbst hält er zwar für eine durch und durch pantheistische, die aber bei Irenäus bloß anthropologisch und in emanatistischer Ausdrucksweise begonnen, und in Wessel erst ontologisch geendigt habe, d. h. mit Vorstellungen, die er vom ewigen Subjecte hergenommen hatte.

Hat aber die fragliche Ansicht mit der ontologischen Behandlung ihren Gipfelpunkt erreicht, wie steht es dann mit ihrer weiteren geschichtlichen Entwicklung?

W. Flörke findet diese weder bei den Socinianern noch bei den Dogmatikern als eine Vertiefung der Ontologie vor, wohl aber in zwei möglichen Fällen. Wir lesen Seite 224: „Dieselbe Ansicht (die Anfangs in der Patristik geäußert, später in der Scholastik, in der Form der Reflexion das Eigenthum der Schule geworden) kann das einemal aus dem Kreise der Schule heraus- und als Secten stiftend auftreten, das anderemal dagegen die Reflexion in die strenge Speculation übersetzen, und hier die einheitliche Würde der Wissenschaft anstreben. Beides ist auch geschehen. Jenes in der Reformationszeit, dieses in unseren Tagen.“ Da aber in beiden Fällen nichts wahrhaft Neues zu Tage gefördert werden könne, da der ontologische Pantheismus unübertreffbar sei, so glaubt er ein Recht zu haben, den weiteren Verlauf in größerer Kürze als bisher anzugeben, wie folgt: „Namentlich sind alle Vertreter der fraglichen Ansicht in der Reformationszeit (was nicht genug hervorzuheben) in keiner Weise Träger des reformatorischen Princips, sondern schlechthin nur nachgeborne Kinder der römischen Mystik und Scholastik, und eben hiermit schon beurtheilt. Während die Reformation selbst die Wahrheit sämmtlicher vorausgegangener Richtungen in sich vereinigte, ist es (außer der Reformation) der Scotismus, der in den Socinianern und Calvinisten, und die Mystik, die in Osiander und Servede sich fortsetzt. In Beiden tritt die Ansicht zum erstenmale aus der Schule heraus, indem sie aggressiv gegen die Kirche verfährt. Zwar ist auch hier die Ansicht als solche nie Partei bildend gewesen (was ebenfalls nicht genug hervorgehoben werden kann); allein sie ist doch in Gesellschaft mit vielen anderen Anschauungen als kirchenfeindlich aufgetreten, wie sich denn der Bruch mit der Kirche in Socin und Servede auch äußerlich vollzogen, was bei Wessel und den Scotisten noch nicht der Fall war.“

Der Verfasser macht uns nun zuerst mit der Entwicklungslinie in der Mystik bekannt, und erwähnt hier vor Allem ein Buch, dessen Lob, von Luther selbst verkündigt, er in keiner Weise verkürzen wolle. Es ist die deutsche Theologie, an deren Größe die Größe der Reformation als eine zweifache leicht zu erkennen sei, indem

einmal vor der Rechtfertigungslehre, als einem allmächtigen Acte Gottes (actus forensis) jene Betrachtung der Gefahr pantheistischer Vorstellungen kaum entgehen konnte, am wenigsten die mystische Betrachtung, da diese nicht auf die Wirklichkeit göttlicher Geschichte, sondern bloß auf die Zuständigkeit des Subjectes reflectirt.

Der Verfasser stellt indessen nicht in Abrede, daß folgende Sätze in dem berühmten Buche wenigstens bedenklich seien: „Die Gottheit habe weder Willen noch Wissen, weder Dieß noch Jenes. Es kommt ihr aber zu, sich selbst sich zu eröffnen, woraus sich dann die trinitalischen Personen entwickeln. Aber erst, wo die Gottheit in einem vergotteten Menschen lebe, sei sie förmlich und wirklich; denn was Gott sei, das müsse geübt, gewirkt werden.“ Er findet das Bedenkliche nur darin, daß bei solch einer Ansicht von der Gottheit die Incarnation nothwendig, d. h. auch abgesehen von der Sünde, gelehrt werden müsse (wiewohl es nicht geschehen sei). Die erste Ursache der Incarnation liegt ja in der Verwirklichung Gottes in Christo, da Gott als Vater immer noch verschlossen und deßhalb unlebendig ist. Die zweite Ursache bezieht sich dann freilich auf das Dasein der Sünde — aber auch hier in einer sehr bedenklichen Weise.

Nach der deutschen Theologie hat Gott nämlich des menschlichen Leidens als seiner Eigenschaft theilhaft werden wollen. Diesen Gedanken nennt nun der Verfasser eine anbetungswürdige Wahrheit, wenn er vom Begriffe der Liebe aus erwogen werde; aber vom Begriffe der Nothwendigkeit aus wiederhole er nur den Wesselschen Irrthum.

Was aber die deutsche Theologie noch nicht positiv ausgesprochen, das habe eine zweite deutsche Theologie gethan, und zwar von pantheistischen Vorstellungen aus.

Wir hören, daß, wenn das Geschöpf keine Handhabe, kein Gleichniß mit Gott besitze, Es deßhalb in ein Nichtding zurückfallen müsse, wenn Gott nicht Mensch geworden wäre. Wir finden ferner als die höchste Ursache der Incarnation die Erfüllung des Universums angegeben, und den Umstand, daß Gott eine Anzahl menschlicher Eigenschaften zu seinem Eigenthume habe machen wollen.

Bemerkt wird bei diesen Stellen: „Können wir noch zweifeln, was es bei Wessel sachlich bedeute, wenn er sagt: der Logos sei um Seiner selbst Willen Mensch geworden, und mußten anderseits

bei dieser Vermengung des Göttlichen mit dem Menschlichen — nicht mit Nothwendigkeit Erscheinungen wie die eines Schwenkfelds und Servedes eintreten?

Mit dem Letzteren aber habe die Ansicht auch lehrhaft ausgesprochen, was sie dem Wesen nach ursprünglich war. Servede zerstörte nämlich den Trinitätsbegriff, und dieser allein sei die absolute Schutzwehr gegen den Pantheismus."

Der Verfasser geht nun auf Osiander über, in dem die Ansicht ihren formalen Abschluß gewinnt.

Bei ihm wirken drei Grundgedanken zusammen, wovon der erste ist: Das ewige Decret der Sendung Jesu ist als inneres Wort in Gott, und selber Gott, und zwar der Gott, der sich incarnirte. Der zweite: Das Bild ist unser Herr Jesus Christus selber, nach seiner Gottheit und Menschheit; die Aehnlichkeit aber (simulacrum) ist desselben Christus Abbild, in welchem er stets den Patriarchen und Propheten erschienen ist. Sie ist nicht größer und kleiner, als später in seiner Fleischwerdung. Der dritte: Welt und Menschen sind schlechthin, nur in Rücksicht auf den unter allen Umständen erschienenen Christus geschaffen, ja, Adam selbst war nach jenem Simulacrum des Fleischgewordenen erschaffen. — Das Streben nach einheitlicher Anschauung, und in dieser der formale Abschluß ist auch in diesen drei Gedanken nicht zu verkennen.

Mit Osiander aber soll zugleich die Geistesfrische und die Selbstständigkeit der Kirche verloren gegangen sein, und dieß ist es, was unser Verfasser noch zu beweisen hat. Er findet diesen Beweis in der Trennung von Redemptio und Iustificatio. Wo nämlich die Rechtfertigung als gegenwärtige göttliche Geschichte geläugnet werde, sagt er, da müssen auch die Unterschiede zwischen Gott und göttlicher Wirkung, d. h. zwischen ewigem Decret und göttlicher Verwirklichung in einander überfließen, wie wir gesehen. Das Decret ist Gott selber, und zwar der incarnirte; der historische Christus wird also in die Vorweltlichkeit versetzt, und ist schon wirksam bei der Schöpfung Adams. Da muß freilich die Incarnation (auch abgesehen von der Sünde) als nothwendige Consequenz sich ergeben, die Osiander mit zehn Argumenten unterstützt habe.

Aus diesen Vermengungen des Geschichtlichen und Vorgeschichtlichen, des Zeitlichen und Absoluten bei Osiander sind in der

Folgezeit die Irrlehren von einem himmlischen Körper Christi, von der Präexistenz seiner menschlichen Seele entsprungen, die als Ausläufer des Osiandrischen Gedankens anzusehen sind.

Hiermit verläßt der Verfasser die Linie der Mystik, um auf die des fortgesetzten Scotismus überzugehen, wo wir zuerst mit den Socinianern bekannt werden, nach einer Stelle aus Faustus Socinus, der unter dem Einflusse des italienischen Platonismus stand. Sie lautet

Quia certum est, ante mundum conditum, Deum de mittendo Christo decrevisse, ne quis ex eo, hominum peccata praevisa fuisse colligat, sciendum est: Christum quidem, postquam homines peccaverunt, ad eorum peccata delenda venisse, sed venturum tamen fuisse etiamsi homines non peccassent. Venturus enim erat ad immortalitatem nobis dandam, qua ut supra visum est, ipso creationis initio primus homo caruit. Hierzu wird nun bemerkt: 1. daß aus den speculativen Gedanken der Vorgänger: das Universum benöthige ein Complement — der Gedanke von der Unsterblichkeit geworden, die den ersten Menschen noch abgegangen sei, und daß dieser Gedanke mit dem andern von der Beschränkung der Allwissenheit Gottes in derselben Stelle — den ganzen Socin ausmache.

Es liege in derlei Gedanken zugleich der Beweis, 1. daß jede autonome Speculation in ihrer Selbstentwicklung zum vulgärsten Rationalismus herabsinke. 2. daß auch eine Anzahl Calvinisten in der socinischen Richtung befangen seien, zum neuen Beweise, daß der wirklich reformatorische Fortschritt lediglich auf Seite der lutherischen Reform zu finden sei. Den letzten Grund aber von diesen Sympathien der Calviner mit Socin findet der Verfasser in dem absoluten Decrete Calvins, von welchem aus ein Christus überall keine Gnade mehr zu erwarten, sondern dieselbe nur zu offenbaren hat, und deßhalb unter allen Umständen kommen kann, oder auch nicht kommt. Der Dogmatiker Quenstedt sagt daher: Calviniani Mediatorem fingunt Christum extra respectum reconciliationis ἄτερ γραφῆς. Und mit diesem Satze schließt der Verfasser die dritte und letzte Periode der fraglichen Ansicht. Um so wichtiger für die Leser dürfte seine Schlußbemerkung sein: daß dieselbe Ansicht, wie sie in Osiander aggressiv gegen die gesammte Kirche aufgetreten, von dieser, wenigstens von der römischen und lutherischen, eben so zurück-

gewiesen und verurtheilt worden sei. Ferner, daß dieselbe Lehre in unseren Tagen nur darum wieder auftauchen konnte, weil in ihnen das Ansehen der Kirchenlehre vollständig erloschen, und alle Continuität derselben abgebrochen war. Nur in solch einer Zeit konnte der alte Irrthum neue Vertreter finden, und zwar solche, von denen wir ungewiß sind, ob in ihnen mehr speculative Dogmatik oder dogmatische Speculation anzutreffen sei.

Referent aber kann es dem Verfasser nicht auf's Wort glauben, daß er darüber mit sich noch nicht im Reinen sei; da man doch den Wortführern der modernen Dogmatik ohne weiters die Vorzüge einer einheitlichen speculativen Darstellung einräumt, während er sich und Seines Gleichen allein „den Segen, von der orthodoxen Kirchenlehre getragen zu werden" vindicirt, die aber keineswegs ohne alles System dastehe. Es sind ja die zwei großen Gedanken, von denen sie selber getragen wird, nämlich die Einheit des Schöpfers und Erlösers, dann die der Menschheit, nicht als einer unendlichen Reihe, sondern als eines organischen Systems, das im Logos central zusammengehalten wird, unter steter Protestation gegen den Pantheismus.

Diesen aber hat sich die speculativ-einheitliche Darstellung bisher noch nicht vom Leibe fern gehalten, und dieß wird nun in den großen Dogmatikern Martensen, Liebner und Kurtz nachgewiesen, woraus wir Einiges anführen wollen.

Während der Eine bloß sagt: daß wie die Zeugung des Sohnes vom Vater den Ausgang des Geistes bedinge, so auch die Schöpfung der Creatur die Incarnation Gottes; so setzt der Andere bestimmter auseinander: wie das Verlangen göttlicher Liebe nach Mittheilung auch nach Außen hin die Incarnation unter allen Umständen fordere, da es eine reale Einheit gebe, in welcher der umgeschaffene Logos mit den geschöpflichen Menschen zusammengefaßt sei, so daß die Letzteren nur Abstractionen des Logos, d. h. einseitige Darstellungen Dessen sind, was der Logos der Fülle nach ist. Hierüber bemerkt nun der Verfasser: daß dann der Logos auf die Menschen, nicht diese auf den Logos angelegt seien, d. h. daß dieser sein Complement in uns, nicht wir in ihm haben; daß ferner der Unterschied zwischen Zeugung und Schöpfung wenigstens verdunkelt, wenn nicht ganz aufgehoben sei.

Und so geht das Ende seiner Abhandlung in den Anfang zurück,

der das Wort Gerhards als Motto an der Stirne trägt: Discrimen inter generationem et creationem accurate est obsecrandum.

Unsere Leser werden wohl schwerlich mit allen Bemerkungen des orthodoxen Kritikers in jeder der drei Perioden zufrieden sein; um so leichter ist es für uns, ihnen unsere Randglossen zum Grundtexte mitzutheilen. Es ist vor Allem an Hr. W Flörke zu loben, daß er auf die christliche Gesinnung des heiligen Irenäus ein größeres Gewicht legt, als auf jene Ausdrücke, die den Einfluß der heidnischen Speculation auf ihn verrathen, unter welchem der (nach dem Zeugnisse des Eusebius und Hieronymus) sehr gelehrte, und in christlichen und heidnischen Schriften belesene Mann stand. Aber noch überzeugender würde diese Unterscheidung ausgefallen sein, wenn jener Einfluß der Zeitphilosophie auf den Schüler des heil. Policarpus bestimmter nachgewiesen worden wäre, da man nur zu geneigt ist: an die Tage der unmittelbaren und mittelbaren Schüler der Apostel unseres Herrn den Maßstab unserer Tage anzulegen, in welchen die Frommen sich wenig oder gar nicht um die Gedanken bekümmern, die in den Massen der Bevölkerung Propaganda gegen das positive Christenthum machen. Es ist eine nicht jedem Theologen bekannte Sache, daß der Neuplatonismus auf die Gestaltung der gnostischen Systeme (mit den valentinianischen aber hatte es Irenäus vorzüglich zu thun) einen großen Einfluß übte, was schon ersichtlich ist aus den drei Grundgedanken des gesammten Gnosticismus. Diese waren nämlich der von dem namenlosen höchsten Gotte, dann der von der Materie (die durch eine unendliche Kluft von ihr getrennt) endlich der von der Stufenreihe der von Gott ausströmenden Aeonen (Geister wie der Judengott als Demiurg oder Weltschöpfer, und der Christengott als welterlösender Aeon.) Nach den drei Weltprincipien: Materie, Psychie und Pneuma, ordnete der Gnosticismus ferner die drei welthistorischen Religionen ihrem Range nach, und bestimmte nach ihnen auch den Werth aller Menschen, die er in hylische, psychische und pneumatische eintheilte.

Unter solch einer Voraussetzung darf man sich nicht wundern, wenn Irenäus glaubte, mit der neuplatonischen Philosophie auszulangen in der Widerlegung der phantasiereichen Metamorphosen, welche die einzelnen Gnostiker sowohl mit jener Philosophie, als mit der christlichen Religion vorgenommen hatten, und wenn er deßhalb in dieser Arbeit den ersten Adam zum bloßen Psychiker, den zweiten

Adam aber zum Pneumatiker machte, mit dem sich der Logos Gottes verbunden hatte.

Der ganze Neuplatonismus war ohnehin nichts Anderes, als der Versuch, den absoluten Dualismus von Form und Materie (Geist und Materie) in der heidnischen Philosophie zu vermitteln durch ein Wesen über diesem Gegensatze und durch ein Wesen zwischen den zwei Gliedern desselben, die aber alle zusammen Producte der einzigen Thätigkeit Gottes waren, der Emanation nämlich in herabsteigender Linie. Dieser Versuch war auch einstweilen geeignet, eine Rüstkammer für gute Christen zu werden, die sich mit den Verunstaltungen des positiven Christenthums durch die Gnostiker nicht befreunden konnten.

Die Veränderungen aber, welche jene im Kampfe mit diesen an dem Neuplatonismus selber vornahmen, waren nichts weniger als durchgreifend, so lang die christlichen Streiter die Emanation als ausschließliche Thätigkeit Gottes unangefochten stehen ließen, wenn sie auch (innerhalb der Menschenwelt und in Bezug auf Adam und Christus) die absteigende Linie in eine aufsteigende umsetzten. Denn mittelst Emanation konnten sie einen wesentlichen Unterschied weder zwischen Seele und Geist, noch zwischen Geist und Gott festsetzen, so lang sie als Neuplatoniker Gott nur als den ewigen Geist dachten, der aus sich einem geringeren Theil in der Psyche, und in dem Geiste einen größeren Theil entlassen hatte. Daher konnte auch Irenäus in Bezug auf die gnostische Trennung des Schöpfers und des absoluten Gottes erwiedern: „Es widerstreitet dem Begriffe Gottes, ein höheres Princip über Ihn zu stellen, da Er selber das Absolute, d. h. das Pleroma von Allem ist Und sobald Etwas außer Gott da ist, ist Gott selber ein von Außen her begrenztes und eingeschlossenes Wesen.“ Daher ist auch seine Protestation gegen die Emanation der Aeonen nur als eine gegen die gnostische Form derselben, nicht aber als eine gegen alle und jede Emanation anzusehen. Nach jener nämlich ging aus Gott zuerst die Eunoia, dann aus dieser der Nous, endlich aus diesem der Logos hervor. Dieß aber hieß nach Irenäus nichts Anderes als menschliche Affectionen und Zustände auf Gott übertragen, über die Er doch als ganz erhaben gedacht werden müsse, da Er einfach (nicht zusammengesetzt) sich selber gleich ist, und ganz Geist, ganz Vernunft, ganz Licht und ganz die Quelle von allem Guten, und deßhalb ein über jede Vorstellung

erhabenes Wesen sei. Durch welche Weise aber kann aus dem absoluten Geiste der menschliche Geist hervorgehend gedacht werden, wenn nicht durch Emanation, so lange keine andere Thätigkeit in Gott denkbar ist?

Wir stehen nun bei der zweiten Periode und bei dem Urtheile über sie: „daß die Scholastik und Mystik allerdings die Keime der neuen Lehre in der Patristik zur Blüthe entwickelt habe, und daß sie vor keiner Consequenz aus jenen Prämissen erschrocken sei.“ Auch die andere Behauptung hat seine Richtigkeit: „daß diese Consequenzen nie zur allgemeinen Anerkennung vorgedrungen seien.“ Mit dem angeführten Grunde aber sind wir nicht einverstanden, weil er behauptet: daß die neue Lehre an ihrem Vertheidiger keine Ehre aufgehoben habe, wegen ihrer Hinneigung zum Pantheismus und Rationalismus.“

Denn von diesen Sympathien ist die ganze Scholastik nicht freizusprechen, weil sie auf dem Boden der antiquen Philosophie stand, sei es nun in platonischer oder aristotelischer Form. Jene ist nämlich nichts als Philosophie der Natur mit Einschluß des Menschen, die als solche keinen anderen Denkprozeß kennt, als den, der mit dem formellen Begriffe abläuft. Deßhalb kann sie auch das Verhältniß zwischen Gott und Welt bloß nach den Momenten des logischen Begriffes bestimmen, die aber dann nie als wesentlich verschiedene unter einander gedacht werden können. Deßhalb kann auch auf diesem Standpunkte Gott nie substantiell von der Welt (und diese von Ihm) verschieden aufgestellt werden, da die Momente des Allgemeinen, Besonderen und Einzelnen einem und demselben Substrate anheimfallen.

Wir benützen hier die Gelegenheit, auf eine andere Ansicht auf katholischem Boden aufmerksam zu machen, die anders hierüber denkt, indem sie die pantheistische Identificirung von Gott und Welt (welche sie von Scotus Erigena im 9. Säculum ableitet) schon von dem Scholastiker Anselmus von Canterbury überwunden erblickt, und dieß zwar in seinem weltbekannten ontologischen Beweise vom Gottesdasein, in welchem er die Ueberweltlichkeit Gottes dargethan haben soll dadurch, daß der Gottesbegriff der einzige sei, in welchem der ideale Gedanke mit der Realität desselben (des Inhaltes) absolut coincidire. Er sei der Erste auf die Unterscheidung des Realbegriffes von bloßen Formalbegriffen (der Dinge in der Welt) und hiermit auf die Unterscheidung von zwei specifisch verschiedenen Sphären

des menschlichen Denkens gekommen, wovon die eine ins Ueberweltliche hinaus, die andere zum Weltlichen hinab sich bewege.

Allein diese Transfiguration des hl. Anselmus hat übersehen, daß specifisch verschiedene Sphären noch keine wesentlich, d. h. qualitativ verschiedene sind. Jene sind immer noch verschiedene Richtungen in einer und derselben Sphäre, und zwar hier der Abstraction des Gemeinsamen im Gegebenen, in welcher das höchste Genus und die gegebene Einzelheit die beiden extremen Polaritäten bilden, und wovon jenes ebenso über dieser steht, wie das Einzelne unter dem Genus. Der überweltliche Gott ist daher noch lange kein außerweltlicher. Dafür gibt auch der Inhalt des Gottesbegriffes Zeugniß, insofern Anselmus denselben als den Begriff von absolut vollkommenem Wesen, als Inbegriff aller Realitäten aufstellt. Denn wenn dieser Inbegriff kein bloß formaler Complex sein soll, so ist er nothwendig eine Realität, aus welcher die Realitäten in der Welt hervorgegangen sind, um in dieser Zuständlichkeit zu erscheinen, und daher auch die Erscheinungswelt constituiren.

Diese Weltrealitäten verhalten sich demnach zu ihrer causalen Realität wie die Theile zu ihrem dynamischen Ganzen in seiner vorweltlichen Potenzialität, welches nach seiner Diremtion in ein jenseitiges und dießseitiges Dasein nirgends mehr das Ganze sein kann. — Hätte Anselmus den Gottesbegriff in der That als idealen (nicht bloß formal logischen) Gedanken verstanden, so würde er denselben gewiß nicht als den Einzigen ausgezeichnet haben, da diese Prärogative sicher der Ichgedanke in Anspruch nimmt, und welcher dadurch zu Stande kommt, wenn der menschliche Geist sich als Realprincip aus seinen Erscheinungen gewinnt, von der Qualität aber desselben dialektisch genöthigt, zum Gottesgedanken fortschreitet. So viel als Episode.

Daß aber trotz dieser Sympathien mit dem Pantheismus und Rationalismus die Scholastik doch sehr oft schüchtern vor beiden zurücktrat, und daher, vorzüglich in Sachen der positiven Kirchenlehre, auf halbem Wege stehen blieb, dieß Benehmen hat seinen Grund in der gemischten Grundlage derselben, die aus heterogenen Elementen zusammengewürfelt war. Es waren einerseits die welthistorischen Thatsachen des positiven Christenthums in Leben und Lehre seines Stifters, und andererseits die Philosopheme des Heidenthums, als

Organe, um über jene ein Verständniß zu gewinnen, wozu die Aufforderung theils im menschlichen Geiste als solchem, theils in der feindlichen Stellung des Heidenthums als Staatsreligion lag. Diese bemüßigte schon die Apologeten für den gehaßten Christusglauben, an die nicht verfolgte heidnische Wissenschaft zu appelliren, und sie wirkten hierin mit großem Erfolge [1]).

Wenn daher auch der Doctor Angelicus der neuen Lehre (wie wir gehört) nie seinen Beifall zollte, so konnte er das nur durch ein Ignoriren des Verhältnisses zwischen dem ewigen Sohne und den zeitlichen Kindern Gottes, wie er dieß in seinen Schriften, unter andern auch in den Worten ausgesprochen, „der Sohn Gottes würde auch nicht zwecklos in die Welt gekommen sein, wenn auch Adam nicht gesündigt hätte. Zum Wesen der höchsten Güte gehört es nämlich, sich im höchsten Grade dem Menschen mitzutheilen. Dieser Grad aber besteht in der innigsten Vereinigung zweier Wesen zu Einer Person." Er sagt überdieß: „daß die Menschwerdung Gottes nicht bloß die Sündenschuld getilgt, sondern auch die Menschennatur erhöht, und durch die Verbindung des Endes mit dem Anfange, d. h. des Menschen mit Gott, das All vollendet sei."

Und sein Gegner D. Scotus konnte bei gleicher Grundlage im Wesentlichen nicht anders von der Menschheit denken (wenn er auch das Wesen Gottes nicht, wie Thomas, als Intelligenz, sondern

[1]) Man könnte freilich trostlos werden über dieses Verhängniß, das ursprünglich über das Christenthum hereinbrach, wenn man nicht andererseits diesem Conflicte der heidnischen Wissenschaft mit der christlichen Gläubigkeit zu verdanken hätte: daß die Wissenschaft des Geistes unter dem Einflusse des Hellenismus in der christlichen Zeit sich zu einer Selbstständigkeit emporarbeiten konnte, die der Gläubigkeit so wenig als diese der Wissenschaft durch die Finger zu sehen brauchte, um in Frieden neben einander im Weinberge des Herrn zu arbeiten. Der Weg zu diesem hohen Ziele ging freilich auch durch die arabische Wüste der doppelten Wahrheit, hinter welcher erst das Sion der einen Wahrheit sich dem Auge darbietet mit seinem Tempel für den Herrn, der Himmel und Erde erschaffen, und dem alles Gegebene in Natur und Geschichte sein Dasein verdankt (auch der Geist, für den er Beides gegeben, um ihn zeitlich und ewig zu beseligen), und dessen zwei Offenbarungen in der Schöpfung und in der Erlösung (dieser zweiten Schöpfung auf dem Boden der ersten) mit einander nicht im Widerspruche stehen können, ohne den Herrn Beider des Widerspruchs mit Ihm selber zu bezichtigen.

als Wille, und die Qualität desselben als abstracte Freiheit [als Willkür] bezeichnete). Denn (nach ihm) war Gott als Substanz doch das Sein selbst, und zwar das erste und unendliche Ding, und war in dieser Priorität dreifach in sich bestimmt, als Einheit der Substanz, als Gleichheit aller in ihm begriffenen Dinge, und endlich als Einfachheit, weil ohne alle Verschiedenheit und Zusammensetzung. Er konnte demnach ebenfalls von einer Vollendung des Universums reden, ohne seinem Begriffe von der Freiheit Gottes zu nahe zu treten.

Denn die Schöpfung dieses Universums geht ja von Gott aus, und zwar weder durch eine Nothwendigkeit der Essenz, noch durch eine der Intelligenz, noch durch eine Nothwendigkeit des Willens, weil dieser eben die reine Freiheit ist, die nur durch sich, folglich durch nichts neben ihr bestimmbar ist. Alle Creaturen sind von Gott unmittelbar durch die ewigen Ideen der göttlichen Vernunft (in denen die Wahrheit jedes Dinges liegt) geschaffen. Wie aber diese Ideen (die Universalien), so steht auch das sogenannte Decret und das Object der göttlichen Liebe unter dem freien Willen Gottes. Es ist daher offenbar zu viel behauptet: wenn dieses Decret der Prädestination als ein Fatum behandelt wird, welches die Freiheit Gottes aufhebe. Der Wille Gottes hat nach Scotus nicht die Freiheit zu entgegengesetzten (widersprechenden) Handlungen, wohl aber zu entgegengesetzten (gegensätzlichen) Dingen.

Ein Anderes aber wäre die Frage in Betreff der menschlichen Freiheit: Ob diese von Gottes Willen abfallen, d. h. sündigen könne?

Der Doctor Subtilis hat sie ohne weiters mit Ja beantwortet in den Worten: „Der Wille ist frei in dreifacher Beziehung, in der auf das Wollen und Nichtwollen, in der auf entgegengesetzte Wirkungen, und in der auf die Gegenstände, unter denen er wählt. Die Ursache des Wollens aber ist immer der Wille selber. Und obgleich die Freiheit, als einfache (absolute) Vollkommenheit, nicht die Fähigkeit zur Sünde ist, so hat sie doch, als beschränkte Vollkommenheit, Etwas von jener Fähigkeit. Uebereinstimmend also mit dem göttlichen ist der creatürliche Wille vollkommen gut (im Objecte, im Motive und in der inneren Möglichkeit); ist er aber durch irgend eine einzelne Willensbestimmung dem göttlichen Willen nicht

adäquat, so ist er schlecht." Sein Verstand aber hatte bei aller Subtilität doch Etwas übersehen, nämlich, daß die Freiheit Gottes und die Freiheit der creatürlichen endlichen Dinge unter der Hauptkategorie der Momente des logischen Begriffes standen, welchem zufolge die erste freilich sich zur zweiten verhielt, wie das Allgemeine zu seinen Besonderungen in den einzelnen Dingen, da diese nur auf dem Wege der Emanation aus jener hervorgegangen, d. h. von jener entlassen, keineswegs aber von ihr geschaffen worden sein können. Jedes Endliche aber, das auf diese Weise zur Existenz gelangt, steht schlechthin unter dem Allgemeinen, — seine Abhängigkeit von diesem ist eine schlechthinige, die als solche jede Freithätigkeit ausschließt, obschon Es die Freiheit, als Qualität seines Princips, von dem Es abstammt, in sich trägt. Hat nun dieses Princip nicht die Freiheit zu widersprechenden Handlungen, so muß sie auch der freien Creatur abgesprochen, und hiermit die Möglichkeit zur Sünde. Will man ihr aber diese lassen, so fällt doch das Moment der Schuld auf ihr Princip zurück.

Daher war auch Luther in seinem Rechte, als er das liberum arbitrium im Menschen leugnete aus dem Grundsatze, „weil Alles, was der Creatur zugesprochen, Gott abgesprochen werde, und umgekehrt, was Gott zuzusprechen, der Creatur abzusprechen sei."

Zu dieser Umkehrung mußte sich daher unsere Zeit entschließen, als sie Ernst machte mit dem Rechte, Weltgeschichte zu machen. Sie lehrte nämlich, daß Gott als erste Substanz nur die Freiheit an sich sei, die Creatur aber die Freiheit für sich, d. h. das, worin die unbestimmte Freiheit zur Selbstbestimmtheit, und hierin zur Verwirklichung ihrer selbst kommt. Indessen darf man hier nicht vergessen, daß der deutsche Reformator sich keinen Scholastiker zum Muster für seine Weltansicht auserwählt, wohl aber einen Mystiker, den Verfasser der deutschen Theologie, der ein Priester des deutschen Ordens zu Frankfurt war (wie wir jetzt mit Bestimmtheit wissen) [1]).

Die Mystik aber (die deutsche Theologie nicht ausgenommen) unterscheidet sich von der Scholastik nur darin, daß jene bereits

---

[1]) Siehe die Schrift, herausgegeben von Doctor Biesenthal. Berlin 1842: Die deutsche Theologie, das ist ein Büchlein von reichem Verstande: Was Adam und Christus sei u. s. w.

Momente des positiven Christenthums von sich ausgeschieden, an welchen diese noch festhielt (bei aller Unverträglichkeit mit der begrifflichen Philosophie), so lang sie die Autorität der Lehrkirche anerkannte. — Es wird daher jeden Leser sehr befremden, daß Flörke sich wohl hütet, einen Tadel über jenes Büchlein auszusprechen, aus keinem anderen Grunde, als weil der deutsche Reformator Luther sein Lob zuerst verkündigte. Aber ein gleiches Lob hat Luther auch dem Meister Eckart gezollt, und doch widerspricht Flörke einem Ullmann, weil dieser den Eckart einem Joh. Wessel an die Seite stellt.

Ist unser orthodoxer Verfasser aber auch darin mit dem Reformator einverstanden, wenn dieser einerseits „die heilige Schrift ohne Glosse — die Sonne" im Gebiete der geoffenbarten Wahrheit nennt, andererseits aber in ihr als Erkenntnißquelle unterscheidet zwischen dem Deus praedicatus und absconditus, insofern die Bibel buchstäblich zwar die Willensfreiheit verkünde, geistig aber sie verwerfen müsse? — Eine Parallelstelle aus Meister Eckart und aus dem deutschen Ordenspriester dürfte jetzt nicht am unrechten Orte stehen.

Das 49. Capitel der deutschen Theologie spricht von der Creation Folgendes: „Der ewige Wille, der in Gott ursprünglich und wesentlich — aber ohne alle Werke und Wirklichkeit — ist, ist im Menschen und in der Creatur wirklich und wollend. Denn dem Willen gehört zu und ist sein eigen, daß er wollen soll. Was sollte er auch anders? Er wäre ja vergebens, wenn er kein Werk haben sollte; dieß aber mag ohne Creatur nicht geschehen. Darum soll Creatur sein, und Gott will sie haben, daß der Wille sein eigenes Werk darin habe und wirke, der in Gott ohne Werk ist und sein muß. Darum ist der Wille in der Creatur — den man einen geschaffenen heißt — wohl der Wille Gottes und auch der ewige Wille, und nicht der Creaturen. — Und weil Gott ohne Creatur wirklich und beweglich nicht wollen mag, darum will er es thun in und mit den Creaturen. — Darum sollte auch die Creatur mit demselben Willen nicht wollen, sondern Gott sollte und wollte wirken mit dem Willen, der im Menschen und doch Gottes ist. Siehe! also hat Gott den Willen geschaffen, aber nicht, daß er soll eigen sein." — Die Fortsetzung hiervon folgt im nächsten Capitel mit den Worten: „Nun aber kommt der Teufel und Adam (das ist die falsche Natur), und

nimmt diesen Willen zu sich, und macht ihn Ihr zu eigen, und benützt ihn für sich selber und für das Ihrige."

Dieses zu eigen machen (zueignen) wird anderwärts auch Annehmen genannt, wie im 3. Capitel, wo von der Erlösung der Welt die Rede ist. „Man spricht: Darum, daß Adam den Apfel aß, wäre er gefallen. Ich spreche: Es war (es handelte sich) um sein Annehmen, um sein Ich, Mein und Mich und um deßgleichen. Hätte er sieben Aepfel gegessen, und wäre das Annehmen nicht gewesen, er wäre nicht gefallen." — Von dem Falle der Nachkommen Adam's heißt es weiter: „Er muß gebessert werden wie Adam's Fall, und von demselben, der Adam's Fall gebessert und in derselben Weise. Wie geschah nun diese Besserung? Der Mensch mochte nicht ohne Gott, und Gott sollte nicht ohne Menschen (wirken); darum nahm Gott menschliche Natur an sich und ward vermenscht und der Mensch vergottet. Allda geschah die Besserung, und so muß auch mein Fall gebessert werden. Ich vermag es nicht ohne Gott und Gott nicht ohne mich. Und in dieser Besserung und Wiederbringung kann oder mag oder soll ich nichts dazu thun, als ein bloßes lauteres Leiden, so daß Gott allein thue und wirke, ich aber Ihn — sein Werk und seinen Willen — leide." —

Zum Schlusse noch eine Stelle über das Verhältniß Gottes als Vaters zum Sohne Gottes in der außerweltlichen Offenbarung. Im 53. Capitel (das die Frage beantwortet: Wer Christi Nachfolger und Diener sei) lesen wir zugleich: „Nun merke: bei (unter) dem Vater verstehe ich das vollkommen einfältige (einfache) Gut, welches da Alles ist und über Alles, und ohne das und außerhalb dessen kein wahres Wesen und Gut ist. Und weil Er nun Alles ist, so muß Es auch allein und über Alles sein. Es mag auch Nichts von allem Dem sein, was die Creatur als Creatur begreifen kann. Denn was die Creatur nach ihrer Creatürlichkeit begreift, ist immer nur Etwas — Dieses oder Jenes — und das Alles ist doch nur Creatur. Und wäre nun das einfältige vollkommene Etwas — Dieses oder Jenes; so wäre es nicht Alles, nicht allein, auch nicht das Vollkommene, welches man deßhalb auch nicht nennen (wörtlich bezeichnen) mag. Siehe aber, wenn dieß vollkommene Ungenannte fleußt in eine gebärende Person, worin Es gebiert seinen eingebornen Sohn und sich

selber darein, so nennt man Es Vater. —" Ueber die dritte Person aber in der Gottheit läßt die deutsche Theologie Nichts verlauten.

Und Meister Eckart, was sagt er vom Schöpfer? „Schöpfen, das ist ein leichtes Ding, das thut man, wann und wie man will. Aber was ich mache, mache ich selber, und in und mit mir selber, und drücke mein Bild zumal darein. Gott aber sprach: Wir machen einen Gleichen, Wir im Rathe der heiligen Dreifaltigkeit." Was ist nun dieser Gleiche?

Der Meister antwortet: „Gott ist allzeit wirkend im Nun der Ewigkeit, und sein Wirken ist das Gebären seines Sohnes. Dieses aber ist ohne Mittel des Willens; darum heißt der Sohn auch das Bild und Wort des Vaters.

In diesem Worte spricht nun der Vater meine und deine Seele aus. Der Vater gebiert ohne Unterlaß seinen Sohn, und ich sage sogar: Er gebiert Mich, seinen Sohn, nach seinem Wesen und seiner Natur. Und in demselben Werke empfängt zugleich der heilige Geist sein Wesen, und wird von Mir wie von Gott. — Denn ich bin in Gott, und nimmt der heil. Geist nicht von Mir, so nimmt er es auch nicht von Gott."

Doctor H. Martensen macht in seiner theologischen Studie: Meister Eckart (S. 81) hierzu folgende Bemerkung: „Da der Sohn Gottes nicht ohne die menschliche Natur ist, so kann Eckart die kühne Behauptung aufstellen, daß der heilige Geist ebenso vom Menschen ausgehe, wie von Gott. Denn, da die vollständige Idee des göttlichen Sohnes nicht verschieden ist von der Idee des Gottmenschen (d. h. Logos = Christus), so muß der Ausgang des Geistes vom Sohne eben so sehr ein Ausgang von der menschlichen Natur sein, wie von der göttlichen."

Martensen bemerkt ferner, daß das Eigenthümlichste der Mystik in der Christologie zu finden sei. S. 82. Er beruft sich auf Tauler, der da sagt: Nach unserer leiblichen Geburt sind wir Menschen wohl unterschieden von einander, aber in der ewigen Geburt ist nur Ein Sohn Gottes. Denn in Gott ist nur Ein Ursprung, Ein Anfang, und darum nicht zwei Geburten, nicht zwei Söhne, sondern nur Ein Sohn. Darum sollst du ein Sohn sein mit Christo, so mußt du Ein ewiges Ausflüssen sein mit dem ewigen Worte." (P. I, 50.) Martensen setzt hinzu, „daß diese Identität der

ewigen Geburt der Menschen näher bestimmt wird als die Allgemeinheit der menschlichen Natur, wenn diese in ihrer Reinheit genommen wird mit Ablegung alles Zufälligen.

Denn, aller individuellen Verschiedenheit ohnerachtet, sind alle Menschen Eins in der Einen menschlichen Natur, die ihrem Begriffe nach mit der göttlichen unauflösbar vereint ist.

Nach der Natur, sagt Eckart, sind alle Menschen mir gleich nahe, aber nach der Person sind wir verschieden. So ist auch die menschliche Natur unseres Herrn mir so nahe, wie Ihm, und Alles, was Christus der Herr hat nach seiner menschlichen Natur, das gehört mir in derselben Natur. Aber, wohl mir! wenn ich Ihm in der Natur gleich bin, in der Person aber mir selber Nichts bin mit eigener Liebe und Eigensucht. Denn diese Natur, wie auch meine Natur ist, nahm der Sohn Gottes an sich, und in dieser Natur zog er mich gänzlich in Sich. Wenn ich nun mit meiner Person zurückbleiben will, was kann Er dafür." Eckart fol. 251—268.

Kurz: Als das Epochemachende der mystischen Chrystologie stellt Martinsen auf, daß sie die Wesenseinheit des Menschen mit dem Logos zum Mittelpunkt ihrer Betrachtung mache.

Sollte uns nun Herr Flörke fragen, wozu wir diese Citate gemacht haben, so können wir ihn versichern: Nicht in der Absicht stehen sie da, um seine Behauptung zu widerlegen: daß die Vertreter der Incarnation (ohne Sünde) nachgeborne Kinder der römischen Mystik seien; wohl aber, um seine zweite Behauptung zu widerlegen: daß jene Vertreter zugleich keine Vertreter des reformatorischen Princips seien.

Hat Flörke es nicht selber ausgesprochen: daß die doppelte Größe der Reformation sich an der Größe der deutschen Theologie messen lasse? Was er nun immer unter dieser doppelten Größe verstehen mag (etwa das allgemeine Priesterthum und die Rechtfertigung durch den Glauben allein ohne Werke), die deutsche Theologie wird ihr Zeugniß nicht schuldig bleiben. Daß das positive Werk des Menschen diesen nicht rechtfertigt, erhellt sicher daraus, weil sein Wirken nur darin bestehen soll, daß er Gottes Willen in Ihm allein wirken läßt. In dieser Zulassung aber ist der creatürliche Wille etwas rein Negatives, da das positive Wirken dem absoluten Willen Gottes anheimfällt. Andererseits aber wird doch wieder der ewige Wille als ein

Unwirksames, folglich als ein Unbestimmtes aufgestellt, der seine Bestimmtheit und positive Wirksamkeit erst in der Creatur erreicht, die zu diesem Ende gesetzt worden ist; und doch soll ihre positive Bethätigung doch nur in einer Negativität — als Leiden und Zulassen — bestehen. Wen erinnert dieses Raisonnement nicht an das Motiv Luthers, um dem Menschen das liberum arbitrium abzusprechen. „Alles, was dem Menschen zugesprochen, wird Gott abgesprochen, und was diesem zugesprochen, dem Menschen abgesprochen.“ Mit der positiven Wirksamkeit des creatürlichen Willens wird diesem auch das Werk in der Rechtfertigung abgesprochen, und der Glaube an die freie Gnade in Christo (der allein hinreicht) ist Nichts als die Anerkennung des positiven Willens Gottes in seinem ewigen Sohne, der zugleich die allgemeine Natur in seinen zeitlichen Söhnen in der Menschenwelt ist, d. h. die Anerkennung des allgemeinen Priesterthums.

Es gab auch eine Zeit, wo die Reformatoren das gute Werk geradezu als Sünde stempelten, und auch dieser Zug findet seine Rechtfertigung in der deutschen Theologie. Denn wo des Menschen Wirken beginnt, da beginnt auch die Knechtung des freien göttlichen Willens von Seite der sogenannten falschen Natur in Adam und Lucifer, und diese ist die Sünde selber. Da aber diese Knechtung nur möglich ist, wenn die falsche Natur auch einen Willen besitzt, so erinnert dieser zweite Wille noch stärker an die böse Seele im Manichäismus, als die oben von Flörke angeführte Stelle. Wenn aber die böse Seele die Knechtung nicht durchsetzt, wem wird das Verdienst hiervon zu Theil, wenn nicht der creatürlichen Freiheit, die der falschen Natur positiven Widerstand entgegensetzen mußte, um zu siegen. Mit welchem Rechte aber kann dann der guten Seele die positive Wirksamkeit in Bezug auf Willen Gottes abgesprochen werden? Geschieht dieß dennoch, so ist und bleibt es ein bloßes Verhängniß, ob der Mensch stehe oder falle. Und man kann von seiner Sünde nur wie von einer Schwachheit reden, die dem Kampfe mit der stärkeren Natur des alten Adams nicht gewachsen war, und ihn daher auch ohne alle Verschuldung läßt. Um die Schuld aber von unserem Geschlechte zu heben, hat der ewige Sohn die menschliche Natur sammt einer Persönlichkeit angenommen. Und daher ist auch eine Incarnation wegen der Sünde, aber ohne Schuld, ohneweiters gleichzusetzen einer Incarnation

ohne Sünde. — Es wird uns übrigens nicht befremden, wenn auch Flörke, wie viele seiner Zeitgenossen, die angeführten Aeußerungen aus dem Munde Luthers nur als Uebereilungen ansehen sollte, die aber auf seine Würdigung der positiven Glaubenslehre ohne Einfluß geblieben seien. Möge es nur auch ihn nicht befremden, wenn Andere die christlichen Aeußerungen des Reformators ebenfalls als Uebereilungen tariren, wenn sie dieselben mit der deutschen Theologie als seinem philosophischen Fundamente zusammenstellen. Es sollte überhaupt in unserer Zeit nicht übersehen werden: daß die Repräsentanten der zwei heterogenen Elemente der mittelalterlichen Theologie seit ihrer Uebersiedlung aus dem Weichbilde der alten Kirche auf den (von keiner Autorität mehr beaufsichtigten) Boden der Reformatoren jedes von beiden in seiner Repräsentation so viel Recht als das andere habe, sich zur Geltung zu bringen, unbekümmert um das Schicksal des anderen Elementes und seiner Vertretung. Die Urtheile würden dann auf beiden Seiten bei aller Einseitigkeit doch nicht so arrogant ausfallen. Belege hierzu finden sich auch in den Bemerkungen unseres Verfassers über die 3. Epoche und ihre Vertreter in dem Reformationszeitalter, die als Begründer einer zweiten deutschen Theologie aufgeführt werden.

So hat er den Trinitätsbegriff (den der Spanier Servede zerstörte und deßhalb von Calvin zum Feuertode verurtheilt wurde) „die absolute Schutzwehr gegen den Pantheismus" genannt.

Dieses Urtheil aber wird von der Dogmengeschichte widerlegt. Thomas Aquin hat, wie St. Augustin den außerweltlichen Gott als dreieinigen demonstrirt, dieser aber war doch nur bei Augustin zugleich der Weltschöpfer im eigentlichen, d. h. biblischen Sinne des Wortes. Thomas hatte nämlich die Kluft im augustinischen Systeme — zwischen der Thätigkeit Gottes, die diesen zum dreipersönlichen und der Thätigkeit, die diesen zum Schöpfer Himmels und der Erde macht, dadurch auszufüllen gesucht: daß er für beide Offenbarungen nur Eine und dieselbe Thätigkeit aufstellte, und diese war die ursprüngliche der Emanation als Wesensmittheilung. Und nur insofern diese als eine partielle (im Gegensatze zu der totalen in der Offenbarung ad intra) vorgestellt wurde, konnte sie die schöpferische genannt werden, womit aber zugleich der qualitative

Unterschied zwischen Beiden in Beziehung auf die Producte Beider (wie solche Augustin festhielt) in einen bloß quantitativen verwandelt wurde. St. Thomas brachte auf diese Weise allerdings eine nicht bloß formale, sondern reale Einheit in die Lehre der zweifachen Offenbarung Gottes, aber auch auf Kosten des biblischen Begriffs von der Schöpferthätigkeit, unter welchen von nun an nicht mehr wie bei Augustin alle Coefficienten des Weltganzen (Pneuma, Psyche und Hyle) zu stehen kamen, sondern bloß die Hyle (materia). Denn sowohl die vegetative als sensitive Seele und der Geist im Menschen, (und außer demselben als Engel,) waren Wesensmittheilungen des absoluten Geistes vor und über der Welt, von dem jene nur dem Grade nach verschieden sein konnten.

Wird nun gefragt, worin diese Alteration des Schöpfungsbegriffes ihre Wurzel hatte, so kann die Antwort nur auf die aristotelische Philosophie hinweisen, welche ebenfalls nur zwischen dem Nous (als dem ewigen Formprincipe) und der gleich ewigen Hyle (als dem Materialprincipe) einen wesentlichen Unterschied festhielt, keineswegs aber zwischen den Formen innerhalb der wirklichen Welt, die an jenen beiden Principien ihre doppelte Voraussetzung hatte.

Bei diesem nachtheiligen Einflusse der antiken Speculation auf die Reconstruction der Kirchenlehre, darf jedoch andererseits der vortheilhafte nicht übersehen werden, den selbst die Inconsequenz im peripathetischen Systeme auf die Schule in der Kirche ausübte.

Hierher gehört vor Allem: daß Aristoteles den Geist des Menschen nicht als gesteigerte Thierseele aus der Natur hervorgehen ließ, sondern daß er ihn von außen her aus dem ewigen Nous zur Naturpsyche hinzutreten ließ; was er nur konnte, wenn er die Entwicklung des Formprincips in der äußeren Natur beim Menschengebilde abbrach.

Dieser Mißgriff aber im aristotelischen Systeme als solchem vertrug sich sehr gut mit der Thatsache in der biblischen Erzählung: daß Gott den Leib des Menschen aus der Erde gebildet, den Geist aber diesem Gebilde eingehaucht habe. Auf diesem Fundamente beruhte auch fernerhin die Schöpfung des Geistes für jeden einzelnen Menschen bei der Fortpflanzung des ersten Menschenpaares, so daß man wohl ohne Uebertreibung behaupten kann: ohne jenen Mißgriff des Aristoteles wäre sowohl dem Traducianismus als dem Präexistentia-

lismus der Menschengeister die Herrschaft in der Theologie auf längere Zeit gesichert gewesen.

Aus dem bisher Gesagten kann nun auch Jedem klar werden, daß zum Trinitätsbegriffe sich noch der Gedanke von einer Creation gesellen müsse, die mit der Emanation Nichts gemein haben darf, wenn jener Begriff allem Pantheismus den Zugang in die Theologie verleiden soll.

Woher soll nun aber diese jenen neuen Gedanken nehmen, da doch die Bibel keine weitere Belehrung über diesen gibt, als die in den Worten liegt: Dixit et facta sunt omnia? — Da nun die Totalität alles Dessen, was durch das Wort Gottes geworden, wesentlich verschieden sein soll vom Wesen Gottes, so setzt ja dieß in der Gedankenwelt Gottes selbst, bevor er diese aussprach, einen Gedanken voraus, der zu seinem Inhalte nicht das göttliche Wesen haben konnte, weil sonst die Welt nicht eine von Gott wesentlich verschiedene sein und gedacht werden könnte.

Und — wie kommt nun Gott zu diesem Gedanken, in welchem Er etwas denkt, was nicht Er selber ist? Und wer soll diese Frage beantworten, wenn sie in der heiligen Schrift nicht beantwortet gefunden wird?

Wird Flörke einverstanden sein, wenn wir diese Frage vom creatürlichen Geiste lösen lassen? Wir zweifeln zufolge eines zweiten Urtheils über die Philosophie, welche er „in ihrer autonomen Selbstentwicklung zum vulgärsten Rationalismus herabsinken läßt."

Er gibt uns in diesen Worten zu verstehen, daß nur eine Philosophie mit nicht autonomer, d. h. mit unselbstständiger Entwicklung die Theologie vor dem vulgären Rationalismus sichern könne, ohne uns doch darüber einen Aufschluß zu geben: ob all' und jeder Vernunftgebrauch schon Rationalismus, und dieser ein vulgärer sei?

An der griechischen Philosophie pflegt man die selbstständige Entwicklung zu rühmen, und es läßt sich nicht läugnen, daß sie auf diesem Wege den Polytheismus der Volksreligion überwunden, und an seine Stelle den Monotheismus gesetzt habe, den doch Niemand — für jene Zeit — als vulgären Rationalismus charakterisiren wird. Die griechische Philosophie trat später in die Dienste des christlichen

Glaubens für Alle, die sich um ein Verständniß desselben bekümmerten nach dem bekannten Credo ut intelligam. Aber auch unter diesem Dienstverhältnisse entwickelte die Philosophie später einen Rationalismus vulgärer Art, als nämlich ein Streit darüber entstand: Ob man entweder den Universalien (Allgemeinbegriffen) oder den Vorstellungen von den gegebenen Dingen eine Realität beilegen solle? Es war der langwierige Streit zwischen den Realisten und Nominalisten, wovon diese die formalen Begriffe als bloße wesenlose Abstractionen behandelten, und daher wahrlich nicht unter die sublimen Rationalisten zu zählen sind, da sie nur dem Handgreiflichen — Wahrheit und Wirklichkeit beilegten. Die Realisten dagegen (vor Allen Thomas Aquin) stellten sogar den Grundsatz auf, daß die Offenbarung Gottes, der Vernunft nicht widersprechen dürfe, wenn sie Anspruch mache, vom Glauben anerkannt zu werden.

Der deutsche Reformator Luther dagegen verwarf jenes negative Criterium der Vernunft in Glaubenssachen durch die Behauptung: „das natürliche Licht müsse verworfen werden, wenn das übernatürliche — der Glaube — dem Menschen aufgehen sollte.“ Er mochte vielleicht ahnen, daß das negative sehr bald in das positive Criterium umschlagen könne, und er setze daher allen Criterien das bekannte Credo quia absurdum est entgegen. — Wir brauchen wohl nicht zu fragen, auf welcher Seite jetzt der vulgäre Rationalismus stand. Dieser aber rief im Verlaufe der Reformation auf protestantischem Boden sein zweites Extrem hervor, welches von den Lutheranern spottweise Rationalismus (Vernünftelei, Vernunftsucht) genannt wurde, der aber von der Rationalität (Vernunftgebrauch) wohl zu unterscheiden ist. Denn auf eine autonome Entwicklung hat die Philosophie sicher deßhalb Anspruch zu machen, weil es ja der creatürliche Geist in seiner angeschaffenen Qualität (Freiheit) ist, der da als Selbstbewußter allein zu philosophiren, d. h. nach den letzten Gründen alles Gegebenenen zu forschen befähigt ist, weil er sich selbst als Grund und Ursache seiner eigenen Thätigkeiten erfaßt.

Ist nun der Geist des Menschen in der That ein Werk der schöpferischen Thätigkeit Gottes, so besitzt er auch in seinem Selbstbewußtsein (in dem ihm eigenthümlichen Denken) das Mittel, die Spuren jener Thätigkeit in ihm selber aufzufinden. Wenn der Geist sich einmal als seienden denkt, so ist er dadurch auch schon in den Stand gesetzt, zu

ermitteln, ob dieses Sein ein absolutes oder ein creatürliches ist. Ist ihm dieses gelungen, so muß er auch im Weltschöpfer den Gedanken von etwas Bedingtem (nicht Absolutem) voraussetzen, da er sich Gott als persönliches Wesen nicht vorstellen kann, als wäre dieses gedankenlos an den Act der Schöpfung herangetreten. Aber auch auf die weitere Frage: „wie in Gott, außer dem doch Nichts ist, der Gedanke von Etwas, was nicht Er selber ist, sich einstellen könne," wird der Geist die Antwort finden — sei's nun, daß er die Vorstellung von der dreipersönlichen Gottheit aus der christlichen Offenbarung unbedingt in sich aufnimmt, oder daß er auch diesen Gedanken sich bereits vermittelt hat nach dem Vorgange, wie der Geist als Creatur zu seiner Ichheit und Persönlichkeit gekommen ist.. Ist der Geist überhaupt nach dem Ebenbilde Gottes erschaffen, so liegt auch in seiner creatürlichen Persönlichkeit das Vorbild, wie er sich die Persönlichkeit des absoluten Seins zu denken hat.

Zu all' diesen Gedanken aber liegt die Befähigung nur in der Denkweise des creatürlichen Geistes, die in ihrem wesentlichen Unterschiede von der der Naturwesen empirisch vorliegt, und wovon jene eben deßhalb die ideenbildende, diese aber die begriffbildende genannt wird.

Wer also mit Gerhard die Forderung an den Theologen stellt mit den Worten: Discrimen inter generationem et creationem accurate in ecclesia observandum est, der muß auch an jene noch die Forderung stellen: Discrimen inter notionem et ideam, in scholis observandum est.

Und, nur wenn dieß geschieht, wird nicht bloß die Generation von der Creation unterschieden werden, sondern auch Jene als eine schlechthin mit dieser unverträgliche, und in keiner Weise mit dieser zu vermischende erkannt werden. Und nur die Anerkennung jener Forderung kann zu einem Frieden unter den christlichen Confessionen führen, welchen kein Unionsversuch bisher erreicht hat, noch je erreichen wird.

Was helfen die endlosen Jeremiaden über diese in den Worten: „Der falsche, spinozistische Begriff des Allgemeinen ist es, der noch immer die rabiate Thätigkeit entwickelt, in saturnischer Gefräßigkeit, die aus ihm entlassenen Besonderexistenzen zu absorbiren. Und warum auch nicht? Sind sie denn nicht bloß flüchtige Erscheinungsformen

des Allgemeinen, sind sie mehr als Scheinexistenzen; müssen sie sich nicht gefallen lassen, wenn man ihnen deducirt, daß sie ihre Wahrheit nicht in ihrer relativen Einzelheit, sondern nur im Allgemeinen besitzen? Da haben wir in der That den Grundirrthum aller Unionsgedanken. Das abstract Allgemeine ist das Prius, die Species der Erscheinung deriviren aus dem Gattungsbegriffe. Dieser ist der Realgrund und Wahrheit aller ephemeren Existenzformen. Man suche das Grundprincip, das Allgemeine, dem gegenüber selbstständige Corporationen als Seifenblasen betrachtet werden müssen — und die Union ist fertig" [1]). — Und wer wird hier nicht ausrufen: Rem acu tetigisti! Aber Etwas, was älter als der Spinozismus, ist hiermit noch nicht getroffen. Es ist die ontologische Behandlung des formalen Begriffes unter dem Einflusse hellenistischer Denkweise in der christlichen Aera, welche nothwendig zur Apotheose desselben führt. Nur jener war es vorbehalten, schon vor der Reformation die Identität der göttlichen und menschlichen Natur zu proclamiren, welcher Gedanke noch zur Stunde, als die heilige Errungenschaft, als das noli me tangere des Protestantismus in hohen Ehren gehalten wird. Und doch liegt es auf der Hand, daß unter dieser Voraussetzung alle Sünde in der Menschenwelt ohne alle Schuld vor Gott bleibt, und daß zur Sühnung derselben kein Gott je bemüßigt sein kann, die Menschheit anzunehmen. Ebenso liegt es auf der Hand, warum die Vorsehung die Reformation in die Weltgeschichte auch deßhalb eintreten ließ. Nur auf dem auctoritätslosen Boden konnte der Denkgeist ungescheut alle Consequenzen aus jenem falschen und einseitigen Denkprincipe ziehen, und dadurch zur Besinnung kommen, daß er tiefer in sein Wesen hinabsteigen müsse, wenn er ein Fundament gewinnen wolle, auf dem er über das Thatsächliche in der ersten und zweiten Offenbarung (in der Weltschöpfung und Welterlösung) ein Verständniß gewinnen könne, ohne auch nur ein Element aus dem Gegebenen zu entfernen bemüßigt zu sein.

Wie lang soll nun dieser trostlose Zustand unter den christlichen Confessionen noch dauern? Oder — noch besser: Wem geht diese Frage heut zu Tage vom Herzen?

Jenen gewiß nicht, die nicht müde werden, die Krätzmilben aus

[1]) Siehe das 4. Quartalheft 1854 der Zeitschrift für evangelische Theologie und Kirche, von Dr. Rudelbach und Dr. Guerike S. 765.

den alten Symbolen irgend einer christlichen Confession unter das Mikroskop zu bringen, um an ihnen ein neues Fühlhorn oder einen neuen Saugrüssel zu entdecken. So wird z. B. an der katholischen Lehre vom Menschen als Ebenbilde Gottes immer noch bemängelt: daß dieses nur als zufällige Sache, weil als Zugabe zu Dem, was der Mensch als Creatur bereits war, zu gelten habe, und daher hinzugefügt: „Wo aber das Ebenbild nichts Nothwendiges in der menschlichen Natur sei, da könne auch die Menschwerdung Gottes nichts Nothwendiges sein, und der Katholik brauche wegen des Verlustes des Ebenbildes durch die Sünde keine Incarnation Gottes anzunehmen." So lesen wir S. 107 in der Schrift: „Die Grundwahrheiten der christlichen Religion für Gebildete," dargestellt von Hermann Pomper. (Dessau 1854.) Nach S. 110 wird sodann noch unterschieden zwischen dem unerschaffenen und erschaffenen Ebenbilde Gottes, wovon jenes als das in Gott befindliche Urbild (Ideal) der Menschheit angegeben wird, in dessen Anschauung (und somit in der Anschauung Seiner selbst) Gott den ersten Menschen erschaffen, welches Ideal aber seine vollständige Verwirklichung erst im fleischgewordenen Gotte erlebte, zu dessen Realisirung Gott also die menschliche Natur ursprünglich angelegt hatte. — Auch Pompers Antwort auf die Frage: Sollte denn die Sünde der Bestimmungsgrund zur Incarnation Gottes gewesen sein? wird hier am rechten Orte stehen. Sie lautet S. 166: „Die Sünde ist ja das Widergöttliche, das erst in die Welt hineingekommen, und welches Gott gegenüber gar kein Sein ist." Paulus aber soll schon auf jene Frage im Briefe an die Epheser geantwortet haben, „daß alle Dinge zusammengefaßt werden in Christo unter Ein Haupt, das (zumal) im Himmel und auf Erden ist. Drückt nämlich der Mensch zufolge seiner Gottebenbildlichkeit eine gewisse Vereinigung der göttlichen und menschlichen Natur aus, so ist doch diese Vereinigung immer nur eine stückweise, ja selbst das ganze Geschlecht stellt diese Vereinigung nach seinen verschiedenen Individuen unendlich verschieden und stets unvollkommen dar. Die Welt kommt also durch den natürlichen Menschen nicht zum Abschlusse. — — — —

Die Welt soll aber zur Vollendung gelangen, denn diese Bestimmung ist ihr schon in der Schöpfung gegeben. Es muß daher eine vollkommene Vereinigung des Menschen mit Gott nicht nur möglich, sondern auch wirklich sein in einer Persönlichkeit, welche der Mittel-

punkt und das Haupt aller Creatur ist, in welchem alle einzelnen Personen gesammelt sind. So weist schon der Gedanke der Weltvollendung auf den Eingebornen hin, welcher für uns Abbilder Gottes das Ebenbild Gottes von Ewigkeit ist, und welcher nicht bloß wegen seiner außergöttlichen und vorweltlichen Beziehung zur Welt, sondern auch wegen seiner innergöttlichen Beziehung — Mittler und Erlöser ist. Die Weltvollendung aber ist das Reich Gottes."

Da ferner von der Welt als einer erschaffenen wiederholt die Rede ist, so wollen wir uns noch den Creationsbegriff des Verfassers genauer ansehen. Er behauptet S. 94 eine wesentliche Verschiedenheit zwischen dem jüdischen und christlichen Sinne desselben Begriffes. Im letztern Sinne „schafft Gott die Welt, indem Er sich zugleich in seinem anderen Ich denkt und in diesem lebt. Er läßt nämlich durch den Sohn den Gedanken seiner schöpferischen Liebe aus sich heraustreten, und so zur Welt werden, indem Er seine schöpferische Thätigkeit in ihren Wirkungen zusammenfassend, diesem Sein eine Form gibt. Hierin liegt nun ein zweifacher Anfang der Welt. Ein Hervorbringen der Welt durch persönliche Liebesmacht — und ein Entstehen derselben durch Uebergang vom Nichtsein in's Sein (d. h. ein Werden der Welt durch eigene in sie gelangte Kräfte). Dieß ist der natürliche und jenes der unnatürliche Weltanfang. Die vollkommene Liebe Gottes ist also nicht die Liebe ausschließlich zu sich selber, sondern sie ist die Gnadenliebe zu dem hilfbedürftigen Unvollkommenen — zur Welt.

Diese aber entsteht, indem Gott seine Liebesfülle aus sich entfaltet, sich selbst aus eigener Macht beschränkt, entäußert, also Etwas hervorbringt, was nicht Gott und dasselbe seinem Bewußtsein gegenüberstellt. Die Welt ist also — weder ein bloßes Sein Gottes, unabhängig von seinem Thun, noch ein verwirklichter Gedanke Gottes (d. h. eine That, die auf sein Sein sich nicht bezieht) sondern die allgemeine Offenbarung der ganzen Gottesfülle, das allgemeine Gotteswunder. Der religiöse Sinn erblickt in der Schöpfung sowohl die That des göttlichen Sein, als das Sein Gottes in dieser seiner That."

Aus dem Bisherigen erhellet hinlänglich, daß Pomper unter dem Begriffe christlicher Creatur in seiner wesentlichen Verschiedenheit von jüdischer nichts Anderes versteht, als die Negation des letzteren Begriffes, welcher (S. 93) den Geist (Gott) als die Ursache der

Welt, als den Grund ihres Seins aufstellt, durch dessen allmächtiges Wort (Es werde) dieselbe (folglich aus Nichts eigentlich) geworden ist. Der christliche Begriff dagegen faßt das Nichts als Etwas, welches nur insofern als Nichts oder als Nicht-Gott vorgestellt wird, als es nicht der ganze Gott ist, da alle Kräfte in der Naturwelt nur von einem Höheren mitgetheilte Kräfte sind, welches Höhere nur der ewige Sohn Gottes sein kann.

Herr Pomper kann deßhalb auch froh sein, daß es auf protestantischem Boden keinen Calvin mehr gibt, der ihn ohne weiters nicht bloß wegen der Creationsidee, sondern auch wegen der mangelhaften Trinitätsidee, die jener zu Grunde liegt, zum Feuertode verurtheilen würde. Denn (nach Seite 70) muß die ewige Selbstmittheilung Gottes in sich — vorausgegangen sein, bevor Er sich der Welt mittheilte.

Was aber Gott der Welt mittheilte, was ist es? Sind es nicht die göttlichen Kräfte, die im einigen Sohne eingeschlossen lagen, und deren Inbegriff als der heilige Geist gedacht werden muß, der vom Vater durch den Sohn ausgeht, um dann in die Welt überzugehen? Nach solch' einer Herabsetzung des ewigen Sohnes zum Weltgeiste hatte Pomper wohl alle Ursache, auf eine Ehrenrettung desselben bedacht zu sein, und dieß geschieht in der Bemerkung S. 92: „daß in der römischen Kirche — nächst der Maria und den sogenannten Heiligen auch den Engeln ein Einfluß auf die Menschen zugeschrieben werde, welcher aber die Wirksamkeit des Mittlers Jesu Christi bei weitem nicht als die Centralsonne der Erlösung erscheinen läßt." Auch ein anderer Einfall Pomper's kann indirecte in derselben Kategorie untergebracht werden, der Einfall nämlich: den schwarzgalligen Spottnamen, den der deutsche Reformator dem Papste, als dem Antichristen nachwarf, zu rechtfertigen in dem Satze: „Wie kurz vor der Erscheinung des Herrn auf Erden der Teufel unter Juden und Heiden seine Macht durch Verführung zum Abfall von Gott erlistet hatte, so hat der Arge auch sich des Papstthums bedient, die Christen Gott zu entfremden, weßhalb auch ein neuer Kampf gegen ihn nothwendig geworden — die Reformation."

Auf diesem Wege meint also ein deutscher Theologe, das Wesen des positiven Christenthums für die Gebildeten genießbar zu machen in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts, d. h. in einer Zeit, in der die evangelische Kirche ihren Antichrist sammt Famulus, wenn nicht

früher, so doch in der Person eines Feuerbachs und Daumers erlebt hat. Die alte Affencomödie soll also noch kein Ende nehmen, von der man weiß, daß die Figuranten in derselben in ihrer Zornwuth sich gegenseitig ihre Excremente auf den Pelz werfen. Hätten derlei Theologen nicht alle Ursache, zu den Romandichtern und Philosophen ihrer Zeit in die Schule zu gehen, um das savoir vivre dieser Herren sich anzueignen. So sagt z. B. Fr. v. Uechtritz in seinem Romane Albrecht Holm: „Der protestantischen Bewegung und der römischen Kirche in ihrem Gegensatze und Widerspruche scheint eine große göttliche Mission anvertraut zu sein. Vielleicht ist es die Mission der römischen Kirche, das Bestehende mit jüdischer Umpfählung zu bewahren, indessen die evangelische — selbst auf die Gefahr einer chaotischen Auflösung hin — eine andere Sendung erfüllt. Denn diese — trotz der ursprünglich schon eingetretenen Spaltungen — darf vor dem Rechte des Geistes, sich in der innersten Tiefe seines Wesens zu befriedigen, nicht zurückschrecken, um etwa die Gefahr zu beseitigen, die daraus der Religion droht. Denn das Verlangen, den Inhalt des Christenthums nicht bloß dem Machtspruche einer von außen her gebietenden Autorität, sondern aus eigener Zustimmung unseres Geistes bezeugt zu erfassen, ist ein gerechtes und heiliges“ [1]).

C. Fr. Göschel aber stellt nicht bloß an Philosophen, sondern auch an Theologen die Frage in den Worten: „Wo wäre der Sieg des Gedankens, sowohl über den abstracten Pantheismus, wie über den abstracten Monotheismus (Unitarismus) anders zu finden, als in der speculativen Lehre von der göttlichen Trinität, deren philosophische Entwicklung noch nicht zum Abschlusse gekommen ist. Hier ist der Punkt, wo die Philosophie in der Schuld geblieben ist.“ [2]). Sehr wahr! denn wenn nicht in jener der Punkt zu finden ist, wo sich im Leben des Absoluten der Gedanke von Etwas, was nicht absolutes Sein ist, ansetzt, so ist er nirgends zu finden — und das Finis der zweiten deutschen Theologie fällt dann nothwendig mit dem Finis germaniae — vielleicht noch vor der dritten Secularfeier des westphälischen Friedens — zusammen — denn adesse festinant tempora et juxta est dies perditionis. P. N.

---

[1]) Siehe Wolfgang Menzel's Literaturblatt Nr. 78 — 1854.

[2]) Siehe 2. Heft der Zeitschrift für Philosophie und phil. Kritik, im Vereine mit mehreren Gelehrten herausgegeben von Dr. J. H. Fichte u. s. w. 1854, in dem Aufsatze: Die Philosophie und die Erinnerung.

4.

Ueber eine Stelle in der Bittschrift

des Athenagoras für die Christen und über eine Stelle im Protevangelium Jacobus des Jüngeren.

Wie man gar treffend die Geographie und die Chronologie die beiden Augen der Geschichte genannt hat, eben so kann man mit nicht geringerem Rechte und Fuge gründliche Sprachkenntniß und allseitige, aus den Quellen selbst geschöpfte Bekanntschaft mit der Paläographie die beiden Augen einer fruchtbringenden Kritik nennen. Wie leicht und einfach, man ganz vertraut mit der Sprache und besonders Paläographie, gar sehr verderbte Stellen glücklich wiederherstellen kann, wollen wir jetzt an zwei Beispielen in Kürze nachweisen.

Wir beginnen mit einer Stelle, welche wir im 12. Cap. (ed Dechair p. 49: ed. Linnd. p. 78; cap. 14 p. 290 B ed. Maran. Paris. 1742) der Bittschrift [1]) des Athenagoras für die Christen lesen. Nachdem Athenagoras im Allgemeinen die heidnischer Seits gegen die Christen erhobene Anklage des Atheismus zurückgewiesen hat, geht er zur Widerlegung der von den Gegnern genau formulirten, besonderen deßfallsigen Beschuldigungen über. Nach Beseitigung des ersten Vorwurfes, daß die Christen den Göttern keine Opfer darbrachten, läßt Athenagoras den zweiten folgen: „Ὁ δὲ περὶ τοῦ μὴ προσιέναι καὶ τοὺσ αὐτοὺσ ταῖσ πόλεσι θεούς ἄγειν, πάνυ αὐτοις εὐήθες λόγος." Den Nachweis der Richtigkeit dieser Anschuldigung leitet er ein mit den Worten: Ἀλλ' οὐδὲ οἱ ἡμῖν ἐπικαλοῦντες ἀθεότητα, ἐπεὶ μὴ (cf. Kühner §. 711, 2. Anmerk.) τοὺς αὐτοὺσ οἷς ἴσασι νομίζομεν, σφίσιν αὐτοῖς συμφωνοῦσι περὶ θεῶν μάτην, ἀλλ' u. s. f. Das Verderbniß steckt in den durch den Druck von uns hervorgeho-

[1]) Das Wort πρεσβεία bedeutet an unserer St. Bittschrift, Supplik, deprecativ. Daß die Uebersetzung dieses Wortes durch apologia, legativ falsch sei, hat schon Bayle, Dictionnaire critique et historique i. v Athenag. Note B nachgewiesen, vgl. auch Lindner's Cur. Poster. S. 4 ff. Clarisse: Commentatio historico-theologica de Athenagora S. 13 ff.

benen Wörtern. Dechair's ganze Bemerkung zu der Stelle ist, daß anstatt οἷς Bodl. 2. οἱ habe. Lindner bemerkt zu dieser Stelle: In hoc loco haereo. Primum non capio verba οἷς ἴσασι: deinde μάτην huc minus quadrat, et melius adhaereret verbo ἐπικαλοῦντες·" In Betreff der Worte οἷς ἴσασι hat Maranus a. u. St. Nichts bemerkt, indessen hat er sie gelegentlich S. 279 berührt in der Note h zu den Worten des ersten Capitels: καὶ τὴν Ἑλένην Ἀδράστειαν ἐπιστάμενος προσκυνεῖ (sc. ὁ Ἰλιεύς). Diese Note lautet: ἐπιστάμενος vertit Gesnerus Helenam veluti Adrastiam scientes adorant. Sed haec vedentur explicari posse ex his quae infra N. 14 leguntur ἐπεὶ . . . . νομίζομεν. Quod non eosdem quos ipsi agnoscunt adsciscimus. Apud Eusebium H. E. 7, 11 sic Aemilianus alloquitur Dionysium θεοὺς οὓς πάντες ἴσασι. Illud ergo ἐπιστάμενοσ idem videtur esse ac agnoscens." Zu seiner Uebersetzung der Worte „. . . οἷς ἴσασι" quia non eosdem ac ipsi agnoscimus u. s. f. bemerkt mit Recht Lindner in s. Curae posteriores u. s. f. p. 16: „Quo sensu equidem ignoro." Jedenfalls müßte wenigstens dann οὓς gelesen werden. Wie ist denn der Stelle zu helfen? Die Worte ΟΙΣ ΙΣΑΣΙ sind bei der Ueberschrift aus einer mit Uncial-Buchstaben geschriebenen Handschrift in eine mit Minuskeln geschriebene vom Librarius falsch gelesen. Es stand in der ersten Handschrift ΘΥΣ ΠΑΣΙ d. i. θεοὺς πᾶσι; [1]) die Construction von ὁ αὐτός mit dem Dativ ist allzubekannt, als daß wir über diese auch nur ein Wort hier verlieren dürften. Es erübrigt uns nur noch die Verbesserung des in den Worten: περὶ θεῶν μάτην steckenden Fehlers: „. . . . inter se temere de Diis consentiant" lautet die lat. Uebersetzung bei Dechair. Maranus bemerkt: „μάτην. Hanc vocem quae tenebras huic loco offundit librario alicui in mentem venisse puto ob similitudinem sequentium syllabarum, ἀλλ' ἄδην. Saepe u. s. f." Das ist ein eben so bequemes, als gewaltsames Mittel, die

---

[1]) Wie hier Θ mit Ο verwechselt ist, so haben an anderen Stellen die Librarii Ο mit Ε vertauscht, z. B. lesen wir in eben dieser Bittschrift des Athenagoras Cap. 14 (ed. Dechair und Lindner; Cap. 17 ed Marani): „. . . . . C μίλιδοσ ΧΕΙΡΕΣ (d. i. χεῖρεσ) u. s. f. Der Sinn aber fordert, daß wir ΧΕΙΡΟΣ (d. i. χειρὸσ) sc. ἔργον oder ἔργα verbessern.

Schwierigkeit der Stelle zu heben. Der Fehler ist in anderer Weise zu beseitigen. Es ist mit uns zu emendiren περὶ ΘΕΩΝ ΟΝΟΜΑΤΩΝ d. i. περὶ θεῶν ὀνομάτων. Wer diese unsere Emendation nur obenhin ansieht, wird sofort auch erkennen, wie unsere Stelle von den Abschreibern verderbt wurde [1]).

Wir gehen jetzt zu einer gleichenfalls von den Abschreibern verderbten Stelle im Protevangelium Jakobus des Jüngeren über. Wir lesen im 11. Cap. desselben, S. 214 und 216 ed. Thilo: „Καὶ ἰδοὺ ἄγγελος κυρίου ἐπέστη λέγων αὐτῇ. Μὴ φοβοῦ, Μαριάμ, εὗρες γὰρ χάριν ἐνώπιον τοῦ θεοῦ, καὶ συλλήψῃ ἐκ λόγου αὐτοῦ. Ἀκούσασα δὲ Μαριὰμ διεκρίθη ἐν ἑαυτῇ λέγουσα· Εἰ ἐγὼ συλλήψομαι (ἀπὸ θεοῦ ζῶντος fügt hier Fabricius bei Cod. apocr. N. T. I S. 92 ed. 1719; ἀπὸ κυρίου ζῶντος, Tischendorf Evang. apocr. S. 22), ὡσ πᾶσα γυνὴ γεννᾷ; καὶ λέγει πρὸς αὐτὴν ὁ ἄγγελος· οὐχ οὕτως, Μαριάμ, δύναμις γὰρ ὑψίστου ἐπισκιάσει σοι, διὸ καὶ u. s. f. In den von Thilo nach συλλήψομαι ausgelassenen Worten: ἀπὸ θεοῦ (oder κυρίου, wie Tischendorf liest) ζῶντοσ steckt, um von der sonstigen varietas lectionum jetzt zu schweigen, eine Corruption. Das scheint schon Fabricius gefühlt zu haben, deßhalb hat er zu den Worten der lateinischen Uebersetzung: „Si concipiam a Deo vivente u. s. f." die Note gesetzt: „Numquid concipiam Deo benedicente." Auch Thilo scheint den Widerspruch gefühlt zu haben, der zwischen den Worten ἀπὸ θεοῦ ζῶντος und dem Folgenden herrscht. Deßhalb hat er diese Worte, jedoch aller handschriftlichen Autorität zuwider, aus dem Texte verbannt. Wäre Tischendorf ein eben so großer Sprachkenner und scharfsinniger

---

[1]) Wir benutzen diese Gelegenheit, um nochmals auf eine Stelle in eben dieser Bittschrift zurückzukommen, die wir schon früher gelegentlich in dieser Zeitschrift in der Recension der ed. IV. Patr. apostol. von Hefele kurz berührt haben. Capitel 1 heißt es: δοκῇ σπουδαῖά γε ὄντα. οὐ μόνον τὸ ἀντιπαιειν οὐδὲ μὴν δικάξεσθαι τοῖς ἄγουσι καὶ ἁρπάζουσιν ἡμᾶς μεμαθηκότεσ u. s. f. Fast alle Herausgeber schieben nach Gesner's Vorgange μὴ zwischen τὸ und ἀντιπαιέιν ein. Wir möchten es lieber vor μεμαθηκοτεσ einschieben. Maranus übersetzt: haec enim contemnimus, quamvis studio digna multis videantur: utqui non modo non repercutere, nec invadentibus etc.; er nahm also οὐ μόνον = non modo non, womit auch Clarisse l. c. S. 21, Note 6, übereinzustimmen scheint; eine Annahme, die mindestens unnöthig ist.

Kritiker als er ein fleißiger Collator ist, so hätte er an der Stelle nicht vorübergehen können, ohne an ihr anzustoßen. Denn es kann kaum ein ärgerer Unsinn gefunden werden, als er an unserer Stelle sich findet. Auch hier haben die Librarii gesündigt. Sie haben ΘΤΖΩΝΤΟΣ d. i. θεοῦ ζῶντος gelesen anstatt ΣΤΖΩΝΤΟΣ d. i. συζῶντος. Demnach ist an dieser Stelle also herzustellen: εἰ συλλήψομαι ἀπὸ (τοῦ) συζῶντος [1]). So haben wir einen Sinn gewonnen, wie ihn der ganze Zusammenhang der Stelle nothwendig erheischet.

Diese beiden Beispiele, wie viele andere, zeigen, wie nothwendig es ist, in der Paläographie ganz und gar bewandert zu sein. Jene, die keine Handschriften gesehen, sohin von der Paläographie Nichts verstehen, und die vielerlei Abirrungen der Librarii in Folge von verkehrt gelesenen Abkürzungen, falscher Wort-Trennung u. s. f. nicht in numerato habent, um uns dieses treffenden lateinischen Ausdruckes zu bedienen, können also auch über derartige Gegenstände nicht mitsprechen, ohne Andere in die nicht angenehme Nothwendigkeit zu versetzen, sie an den bekannten Ausspruch zu erinnern: „Si tacuisses, philosophus mansisses."

Anstatt σπουδαῖά γε ὄντα. οὐ etc. haben cod!. σπουδαῖα. δέροντα οὐ u. s. f. Demnach möchten wir vorschlagen: — δοκῇ σπουδαῖα. δέροντα (oder τὸν δέροντα, so daß das τό vor ἀντιπαιειν eben durch Versetzung jenes τὸν von seiner Stelle vor δερόντα nach οὐ μόνον entstanden ist, und da derartige Wortversetzungen, wie anderswo, so auch in Athenagoras von den Abschreibern öfter gemacht sind, so geben wir diesem Vorschlage den Vorzug) οὐ μόνον ἀντιπαίειν οὐδὲ μὴν δικάζεσθαι . . . . ἡμᾶς μὴ μεμαθηκότες, ἀλλὰ u. s. f. Zum Gedanken vgl. Cap. 11 und Lucas 6, 29. Wir wollen diese Note mit der Verbesserung einer Stelle im Cap. 22 (ed. Dechair und Lindner; Cap. 24 ed. Marani) beschließen. Es heißt dort: „ . . . ἡνωμένου καὶ συγκεχρωσμένου u. s. f." Codd. haben ἡν. καὶ συγκεχρωμένου. Wir vermuthen demnach, daß zu lesen sei: ἡνωμένου καὶ συγκεκραμένου (von συγκεραννύναι) vgl. unsere Bemerkungen in dieser

[1]) So scheint uns auch Homil. Clem. 20, 2, S. 397. l. 2 τριτογενές, das uns ganz unverständlich ist, zumal da οὐ τριτογενὲς ὄν, ἀλλὰ τριμερές einen Gegensatz bilden, aus verkehrt gelesener Abbreviation entstanden, so daß wir τετραγενές zu emendiren haben werden. Durch diese Emendation gewinnen wir wenigstens einen Sinn.

Zeitschrift, Band VI. Heft I. S. 117 und Heft II. S. 224. Ignatius ep. ad Ephes. cap. 5 hat: ἐγκεκραμένους in ähnlicher Beziehung, wo Gr. 2 hat: ἀνακρεμαμενους (Ms. jedoch: ἀνακεκραμμένους; ein von uns verglichener cod. aber richtiger: ἀνακεκραμένους); in ep. ac Smyr. cap. 3 hat er: κραθέντες oder richtiger ἀνακραθέντες, indem in Folge des Homöoseleutons ἀνα abgefallen ist, und gleich darauf ἡνωμένοσ, freilich von verschiedenen Personen. An uns. St. scheint συγκεχρωσμένον, wenn man anders nicht eine Catachresis annehmen will, nicht sehr passend, da das Verbum συγχρώζειν in der Malerei von der Verschmelzung zweier Farben mit einander oder deren Vermischung in einander gebraucht wird, nicht aber von der Verschmelzung der Farben mit einem anderen Gegenstande. Dazu kommt, daß gewiß die besseren codd. fast alle in der Leseart συγκεχρωμένον übereinstimmen werden, somit auch von dieser Seite die Bedenklichkeiten gegen die Richtigkeit der Vulgata wachsen. Sed haec hactenus.

Dr. Nolte.

5.

Patristische Miscelle.

Neben dem nunmehr seinem irdischen Wirkungskreise entrückten Cardinal Angelo M a i hat sich in unserer Zeit namentlich der französische Benedictiner P i t r a das unsterbliche Verdienst erworben, in seinem Spicilegium Solesmense, wovon bis jetzt drei Bände (Par. 1852—1855) vorliegen, viele Anekdoten altkirchlicher Schriftsteller ans Licht gefördert zu haben. Darunter befindet sich auch ein Commentar vom Herausgeber (doch leider nicht vollständig) unter der Ueberschrift des „Sanctus Hilarius Pictaviensis Episcopus" Vol. I. p. 49 ff. mitgetheilt. P i t r a, in den Prolegg. p. XXVI, ff., freut sich mit Recht dieses Fundes. „Felici sorte contigit ut mihi praesto fuerit tanti doctoris opus insigne." Mit großer Ausführlichkeit fügt er Gründe bei, um die Authenticität dieses Opus zu erhärten. Ihm selber machen die „styli rudioris salebrae" (p. XXX) Sorge, welche er sich durch die Annahme aus dem Sinne schlägt, daß der Autor die letzte Feile nicht angelegt habe. Allein gerade der Styl hätte Herrn P i t r a auf die wahre Sachlage hinleiten müssen. Wir haben im fraglichen Com-

mentar, wie man bei unbefangener Lectüre bald erkennt, die Uebersetzung eines griechischen Werkes vor uns. Wenn man weiter auf den Character der Auslegung seinen Blick richtet, wird man leicht einsehen, daß jenes Werk von einem Manne syrischer Schule herstamme. Unwillkürlich denkt man an den bekanntesten Exegeten dieser Schule und jener Zeiten überhaupt, den Bischof Theodorus von Mopsvestia. Dessen zahlreiche Commentare galten bis auf (griechische) Fragmente, welche Dr. Fritzsche zu Zürich 1847 in einem besonderen Schriftchen edirt hat, bisher als leider verloren. Vgl. Ritter's Hdb. d. Kirchengesch. (5. Aufl.) Bd. 1. S. 246. Wie nun? Vergleicht man den vermeintlichen Commentar des heil. Hilarius (gest. 368) mit den exegetischen Fragmenten des Theodorus (gest. 429), so springt die beiderseitige Identität alsbald in die Augen. So ist denn der Commentar des Theodorus zum größten Theile des neuen Testamentes wieder gefunden, ob auch bloß in lateinischer Uebersetzung. Nur ein einziges Beispiel! Bei Pitra beginnt der Commentar mit dem Galaterbriefe; bei Fritzsche enthält das erste Fragment dieses Briefes den 4. Vers des 1. Capitels:

Pitra p. 52.	Fritzsche p. 121,
Tantum sufficit dicere quod saeculum non est natura, quae in sua possit agnosci substantia. Saeculum autem dicitur omnis temporum prolixitas vel distantia, qualitercunque fuerit excogitata, sive in modicum sive in majus. In modicum quidem, sicut est nostra vita, quam ita vocat „saeculum nostrum in illuminatione vultus tui" (Ps. 89, 8). In magnum vero, sicut quando omnem dicit distantiam illam quae est ab evangelii constitutione usque ad secundum Christi adventum; quod erit in consumatione praesentis vitae, de qua	*Αἰὼν δέ ἐστιν οὐ φύσις ἐν ὑποστάσει γνωριζομένη. ἀλλὰ διάστημα ὅπως ποτὲ ἐπινοούμενον χρόνον, εἴτε μικρὸν εἴτε μέγα. Μικρὸν μὲν, ὡς ὅταν τὴν ἡμετέραν Ζωὴν οὕτως καλῇ „Ὁ αἰὼν ἡμῶν εἰς φωτισμὸν τοῦ προσώπου σου·" μέγα δὲ, ὡς ὅτε τὸ πᾶν διάστημα οὕτω λέγει, τὸ ἀπὸ τῆς τοῦ κόσμου καταβολῆς ἄχρι τῆς δευτέρας τοῦ χριστοῦ παρουσίας ἐπὶ συντελείᾳ αὐτοῦ τοῦ παρόντος βίου γινομένης νοούμενον. περὶ οὗ ἐν τοῖς εὐαγγελίοις ὁ κύριος φησὶν „Ἰδοὺ ἐγὼ μεθ' ὑμῶν εἰμὶ πάσας τὰς ἡμέρας ἕως τῆς συντελείας τοῦ αἰῶνος." ὃν δὴ καὶ „ἐνεστῶτα αἰῶνα" ὁ*

in Evangeliis Dominus ait quod „Ego vobiscum sum usque ad consummationem saeculi“ (Mt. 28, 20). Quod enim et „instans saeculum“ (Rom. 8, 38) apostolus alibi dicit, sic vocans illud, quasi qui in eo etiam praesentem hanc vitam vivamus etc.

ἀπόστολος λέγει, οὕτω καλῶν αὐτόν, ὡς ἂν ἐν αὐτῷ τὴν παροῦσαν ταυτηνὶ ζωὴν ζώντων ἡμῶν κτλ.

Mögen sich die Exegeten der neutestamentlichen Schriften dieses eben so unverhofften als schätzbaren Fundes freuen!

Dr. Nolten.

Literarische Anzeigen und Uebersichten.

1.

Die Weltgeschichte für höhere Schulen und Selbstunterricht übersichtlich dargestellt von Dr. Karl Kiesel, Director des Gymnasiums in Düsseldorf. Erster Band. Die vorchristliche Zeit. Freiburg, bei Herder. 1855. XII. 531 S. 1 Thlr. 9 Sgr.

An Lehrbüchern der Geschichte ist jetzt eben kein Mangel; fast jedes Jahr sehen wir neben den alten Geschichtsbüchern neue Bearbeitungen auf dem Büchermarkte erscheinen. Gewiß ist dieß insofern eine erfreuliche Erscheinung zu nennen, als man darin das Zeugniß erblicken darf, daß die Wichtigkeit des Geschichtsunterrichtes auf der Schule stets tiefer erkannt und allseitiger gewürdigt werde. Die Anforderungen, die demgemäß jetzt an ein Lehrbuch der Geschichte gestellt werden, sind allerdings nicht so leicht, und gleichsam auf einmal zu erfüllen. Der Ausspruch „Tadeln ist leicht, besser machen schwer“

findet auch bei der Darstellung der Geschichte seine Bewährung. Daher müssen wir, um gerecht und billig zu urtheilen, trotz der klaren Einsicht, die allmälig in die Mängel der früheren Geschichtsbücher gewonnen worden, und trotz der vielfachen Versuche, die seither zum Besseren gemacht worden sind, doch keineswegs verkennen, weder was schon bis jetzt Gutes geleistet worden ist, noch was zu leisten noch übrig geblieben. Die Aufgabe, für die Schule das rechte Geschichtsbuch zu schreiben, ist um so schwerer zur Befriedigung zu lösen, weil die Erfordernisse, denen nothwendig genügt werden muß, größtentheils ganz entgegengesetzter Art sind. Dieser Widerstreit der Erfordernisse, an dem die bisherigen Versuche ohne Ausnahme — freilich die einen mehr, die anderen weniger — gescheitert sind, macht sich schon gleich im Anfange geltend, wo der Geschichtschreiber seinen Standpunkt einzunehmen und offen darzulegen hat. Es hat sich nämlich in der Geschichtschreibung das weitverbreitete Vorurtheil gebildet, die ganze Darstellung müsse, um allweg unparteiisch zu sein, indifferent gehalten werden, sie müsse jede subjective Ansicht ausschließen, und sich auf die reine Darlegung der Thatsachen beschränken. Was diese Ansicht am meisten zu Ansehen gebracht hat, waren vor Allem die confessionellen Gegensätze, die, wie sie das ganze Vaterland zerrütteten und verwüsteten, so auch in das Gebiet der Geschichte eindrangen, und hier mit der größten Zügellosigkeit Schande auf Schande häuften, während dem Unwesen auf dem politischen Gebiete schon einigermaßen Schranken gezogen waren. Wer mag die Lügenhaftigkeit ermessen, die der Protestantismus in die Geschichtschreibung gebracht? Wie sind jetzt, da die Geschichtschreibung doch schon so Manches wieder gut gemacht, noch so viele Personen und ganze Zeitläufte durch die protestantische Lügenhaftigkeit, oder auch durch blinden Parteihaß so ganz entstellt? Angesichts dieser Verwüstung mußte es allerdings wünschenswerth erscheinen, daß die Geschichtschreibung möglichst den reinen, einfachen Thatbestand ermittele, sich gleichsam über die Parteien stelle und damit der geschichtlichen Wahrheit wenigstens ein Asyl erbaue. In Zeiten, wo so aufgeregte Leidenschaften den Geist beherrschen und sich blindlings unterthan machen, bleibt ohne Zweifel, um überhaupt ein gemeinsames Verständniß zu erzielen, nur der einzige Ausweg, daß nicht der Geschichtschreiber, sondern daß die reinen Thatsachen reden. So mögen auch jetzt, da wir über den confessionellen Gegensatz noch

nicht hinaus sind, über einzelne Theile der Reformationszeit die besten Geschichtswerke nur in der bezeichneten Weise geschrieben werden. Allein dieß ist eine reine Zufälligkeit und bezieht sich nur auf einen einzelnen Abschnitt der Geschichte. Wird aber die ganze Geschichte ins Auge gefaßt, wird eine Geschichte der Menschheit unternommen, so erscheint die Zusammenstellung bloßer Thatsachen durchaus ungenügend. Die Geschichte ist eine Lehrerin, nicht bloß in dem gemeinen pragmatischen Sinne, sondern auch in dem unendlich höhern, christlichen Sinne. Eine Weltgeschichte ist nur in diesem höheren Sinne möglich; ohne diesen höhern Standpunkt ist jeder Versuch einer Weltgeschichte ein Leib ohne Seele, eine Zunge ohne Sprache. Was nun aber den Geschichtsunterricht auf der Schule betrifft, so brauchen wir darüber kein Wort weiter zu verlieren, daß die Geschichte sich hier als christliche Lehrerin erweisen müsse. In dieser Beziehung sind noch lange nicht alle Mängel aus unsern Lehrbüchern ausgemerzt; die geschichtlichen Lehrbücher von Pütz, die so weithin Aufnahme gefunden, sind noch ganz in dem flachen, geistlosen, indifferenten Zuschnitte fort und fort erschienen, und werden an dem Mangel eines christlichen höhern Standpunktes zu Grunde gehen. Wenn nun über den Standpunkt im Allgemeinen, den die allgemeine oder Weltgeschichte sowohl bei der höhern Darstellung, als auch insbesondere bei der Darstellung für die Schule einzunehmen hat, unter Männern von Einsicht kein Zweifel sein kann, so ist auf der andern Seite ebenso wenig zu verkennen, daß es überaus schwierig sei, den christlichen Standpunkt in passender und würdiger Weise zur Geltung zu bringen. Von selbst versteht sich, daß die Objectivität der Thatsachen in ihrer vollständigen Reinheit gewahrt, in ihrem vollen Rechte geschützt werden müsse; schon die historische Wahrhaftigkeit erfordert dieß unbedingt. Gewaltsames Hin- und Herziehen der Thatsachen, sowie jede Bemäntelung ist der Würde der Geschichte zuwider. Frommer Eifer muß durchaus aus dem Spiele bleiben; die Geschichte schützt sich selbst, und wer als ihr Anwalt auftreten wollte, ist von ihr schon gerichtet, ehe er auftritt. Nicht darin also wird der christliche Standpunkt sich geltend machen, sondern in etwas Anderem, Höherem. Dieß Höhere ist die Anordnung des geschichtlichen Stoffes. Wir kennen bis jetzt noch kein Werk, welches in dieser Hinsicht vollkommen genügte. Ditmar und Bumüller sind Anfangsversuche.

Die weitern Schwierigkeiten, mit welchen ein Lehrbuch der

Geschichte zu kämpfen hat, betreffen die Auswahl des Stoffes, die Angemessenheit und Gliederung der einzelnen Abschnitte, die Form der Darstellung u. a. Hierbei ist der Widerstreit des Angenehmen und des Nützlichen zu versöhnen. Was für den gewöhnlichen Gebrauch auf der Schule als zweckmäßig, ja als nothwendig erscheint, wird auf der andern Seite für die Form einer schönen und höhern Darstellung als durchaus unzweckmäßig befunden. Da bleibt denn kein anderes Auskunftsmittel, als die goldene Mittelstraße aufzusuchen. Vergleichen wir in dieser Beziehung die bekannten Lehrbücher von Pütz und Bumüller, so hat ersterer ganz rücksichtslos den Schulgebrauch, letzterer vorzüglich die höhere zusammenhängende Darstellung zur Richtschnur genommen. Was Kiesel betrifft, so geben wir über sein Buch hier ausführliche Auskunft.

Die Einleitung S. 1 — 4 bespricht den Begriff Geschichte, die Weltgeschichte als Wissenschaft, die Weltgeschichte als Vorbereitung zum geschichtlichen Studium, ihr Verhältniß zur Forschung und die Auswahl des Stoffes, Alles in anregender und tiefer Auffassung. Nur ist hier, wie auch im folgenden Abschnitte, Urgeschichte S. 5 — 23, vielleicht die sprachliche Darstellung etwas zu hoch gehalten. Sonst ist die Urgeschichte ihrem Inhalte nach von der höchsten Bedeutung. Darin werden mit der vollständigsten Kenntniß der neuesten Ergebnisse der wissenschaftlichen Forschung Punkte behandelt, die eine Weltgeschichte in unserer Zeit nicht mehr umgehen darf, die aber anderswo noch gar wenig berücksichtigt sind. Solche Punkte sind: Werth der ältesten geschichtlichen Kunde, Zeitverhältnisse der frühesten Begebenheiten, Wohnort der ältesten Menschen, die Menschheit bis auf Noa, die Flut und die Verbreitung der neuen Menschheit, Sprachen, Racen, deren geschichtliche Bedeutung, Entartung der Religion, Ackerbau, Staatsverhältnisse, Sclaverei, Rechtsungleichheit, Kastenwesen, Mythen.

Mit Recht theilt Kiesel die ganze Geschichte in die vorchristliche und christliche Zeit, und wir stimmen dem Verfasser mit voller Ueberzeugung bei, wenn er in Bezug auf die ganze geschichtliche Auffassung ausspricht: „Es gibt für die Geschichte, wenn jede Erscheinung ihr volles Licht erhalten soll, in Betreff der vorchristlichen so wenig als der christlichen Zeit einen andern als den christlichen Standpunkt." Im dritten Abschnitte wird sodann Gang und Gliederung der

vorchristlichen Geschichte entwickelt. S. 23 — 37. Dieser Abschnitt ist in meisterhaften, bewunderungswürdigen Zügen geschrieben. Wir finden eine vollendet christliche Anschauung mit der reinsten und tiefsten Erfassung des alten Völkerlebens in seltener Weise vereinigt. Das Volk Gottes erscheint in seiner ganzen vollen Würde, die übrigen Völker entfalten neben ihrer vollen zeitlichen und örtlichen Bedeutung in der niedern Wirklichkeit zugleich auch ihren höhern Beruf. Wir sind dem Verfasser für diesen Abschnitt zu hohem Danke verpflichtet.

Die vorchristliche und die christliche Geschichte bedingen hinsichtlich der Darstellung und Gliederung einen bemerkenswerthen Unterschied, was, beiläufig bemerkt, von Höfler in seiner allgemeinen Geschichte nicht genugsam beachtet worden. Für die vorchristliche Zeit eignet sich durchaus nur die ethnographische Darstellung, in der christlichen Zeit erhält die synchronistische Darstellung Anrecht auf Berücksichtigung. Kiesel hat diesen Unterschied vollkommen erkannt, und begründet ihn in folgender bemerkenswerther Weise: „Diese Absonderung, welche zu einer ethnographischen Behandlung der Geschichte Anlaß gibt, ist in der vorchristlichen Zeit so überwiegend, daß die Geschichten der einzelnen Völker die Glieder sind, aus welchen dieser Theil der Weltgeschichte besteht. Der Abfall von Gott, welcher in der urgeschichtlichen Zeit vorgegangen, hat die Völker in einer Weise getrennt, daß die Trennung zugleich eine Entzweiung wurde, und einem Jeden Das, was ihm fremd war, auch als Feindliches gegenüber stand. Erst im Christenthume wird die trennende Gewalt des Irrthums überwunden, und im Dienste Gottes und im Lichte seiner Wahrheit sammeln sich die Völker wieder allmählig zu einer Familie, die sich mit der Herrschaft des Christenthums im Glauben an den Erlöser ebenso fester schließt, wie sie ihre Grenzen erweitert, und für ihre Befestigung und Ausbreitung kein anderes Hinderniß findet, als die auch nach der Erscheinung des Christenthums, wenn gleich fortwährend bekämpfte und oft besiegte, doch nicht vernichtete Macht aufrührerischer Triebe in der Natur der gefallenen Menschheit.“ Nur ein einziges Volk macht von der vollständigen ethnographischen Behandlung in der vorchristlichen Geschichte eine Ausnahme, das Volk Gottes. Von ihm sagt der Verfasser: „Zwischen allen diesen Völkern (der alten Geschichte) wandernd und wohnend, von den meisten berührt, von mehreren unterjocht, in keines aufgehend, alle überlebend, und aller Andenken, indem

es ihre Geschichte in der Aufzeichnung der seinigen aufnimmt, mit enthaltend, hat das Volk Gottes seine Stelle, der Träger ursprünglicher Offenbarung und der Gegenstand stets sich erneuernder Verheißung, von Gottes unmittelbar erziehender Hand die wunderbarsten Wege geleitet, ein Schiff, das auf den Wogen des Irrthums geschaukelt, unwandelbare Wahrheit birgt, in seinen Geschicken ein Bild von dem Leben des Menschen und eines von dem Leben der Menschheit. Seine Geschichte ist in dem ersten Abschnitte der heidnischen Geschichte, der im persischen Reiche seine Vollendung findet, nicht beschlossen, sondern schließt in ihm nur, um in jedem der spätern wieder von Neuem zu beginnen, bis das ganze Heidenthum sich ausgelebt hat, und der Tag, der sich in Israel's Geschichte, wie in einer Morgenröthe verkündet, angebrochen ist." Das ist der christliche Standpunkt, von dem wir oben redeten, den der Verfasser, wie wir hier sehen, mit so großem Geschick sich eigen zu machen wußte. Die Geschichte der Israeliten wird am Ende jedes Hauptabschnittes, wo die Wendepunkte der ganzen alten Geschichte liegen, wieder mit in die Darstellung aufgenommen, sie ist gleichsam der leitende Faden, der durch das ganze Gewebe sich durchzieht.

Nur in Einem möchten wir hier von der Anordnung des Verfassers abweichen. Von den Geschichten der einzelnen Völker stellt er zunächst, im vierten Abschnitte, die Babyloner und Assyrer voran S. 37 — 48; diesen folgen im fünften Abschnitte die Aegypter S. 48 — 64, dann die Phönicier S. 65 — 77, endlich die Israeliten S. 77 — 111. Wir fänden es angemessener, wenn die Israeliten den übrigen vorangestellt wären. Für die Anordnung des Verfassers spricht zwar, wie nicht verkannt werden soll, nicht nur die Analogie mit den folgenden Abschnitten, sondern insbesondere auch der Umstand, daß die Geschichte jener übrigen Völker Manches enthält, was zur Aufhellung der israelitischen Geschichte vorausgenommen werden muß. Gleichwohl scheint uns dieß nicht von so hohem Gewichte, daß deßhalb das Volk Gottes als Ausgangspunkt der vorchristlichen Geschichte aufgegeben werden müßte. Sonst ist die Geschichte Israels, wie schon der ihr gewidmete Raum beweist, von dem Verfasser in durchaus gerechter und würdiger Weise behandelt.

Der achte Abschnitt umfaßt die Geschichte der Perser S. 111 bis 146, oder der Völker von Iran, zu welchen auch die Baktrer und

Meder gehören. In den letzten Jahrhunderten ihrer Herrschaft hatten die Perser auch die Israeliten in die Grenzen ihres Reiches aufgenommen: Den Israeliten unter der persischen Botmäßigkeit ist daher der letzte Paragraph dieses Abschnittes gewidmet. Die Chinesen und Inder sind mit Recht von der ganzen Darstellung ausgeschlossen; wo diese Völker gleichwohl, wie bei Bumüller und fast allen Andern, in die Reihe der andern Völker aufgenommen sind, erscheinen sie außer allem Zusammenhange und stören jede organische Gliederung. Der Verfasser sagt darüber, indem er zugleich diesen zwei Völkern die ihnen gebührende Stellung in der Weltgeschichte anweist: „Indem die Uebersicht der Weltgeschichte sich bei gegebenem Anlasse flüchtige Blicke auf Indien und China zu werfen beschränken muß, erwartet sie von den auf Erforschung der Sprache und Alterthümer dieser Länder gerichteten Bemühungen noch manchen Aufschluß über den Gang der ursprünglichen Völkertrennung und die Ausbildung ihrer Geistesrichtungen."

Die Geschichte der Griechen ist in folgende Abschnitte, wie wir gleich hinzufügen, zweckmäßig und übersichtlich getheilt: die Griechen vor dem Kampfe mit den Persern, S. 146 — 199, die Griechen von dem Ausbruche des Krieges mit den Persern bis zum Ausbruche des peloponnesischen Krieges, S. 200 — 226, die Griechen im peloponnesischen Kriege — S. 226 — 243, die Griechen von dem Ende des peloponnesischen Krieges bis zur Schlacht von Mantinea, S. 243 bis 261, die Griechen, die Macedonier und Perser von der Schlacht bei Mantinea bis zum Tode Alexanders des Großen, S. 261 — 280, die Auflösung des macedonisch-persischen Reiches, S. 280 — 314, das ägyptische Reich unter den ersten Ptolemäern, S. 314 — 325, das Reich der Seleuciden bis auf Antiochus VII., S. 325 — 344, das macedonische Reich unter den Antigoniden und Griechenland bis auf Philopömen, S. 344 — 370. Sehr wichtig sind in den letzten Abschnitten die eingehenden Beobachtungen über griechische Wissenschaft und Kunst, über die Bedeutung des Hellenismus und dessen Verhältniß zum Westen überhaupt und zum Christenthume insbesondere, ferner die Betrachtungen über die damalige Stellung der Juden, über ihre innern Verhältnisse und ihr Verhältniß zum Hellenismus, schließlich über die griechische Philosophie und das Judenthum. In Bezug auf letzteres heißt es: „Wie griechische Gelehrsamkeit und Dichtung über Aegypten ihren Weg nach Rom findet, so reicht die griechische

Philosophie nach Aegypten, der zweiten Heimath des Judenthums, hinüber, um an einer Fortbildung der mosaischen Lehre mitzuarbeiten, wodurch dieses seit dem grauen Alterthume von den Freunden der Weisheit angestaunte Land auch noch über die Zeiten des griechisch-römischen Heidenthums hinaus ein Hauptsitz wissenschaftlicher Bemühungen bleibt, und sich den Rang, den es im Heidenthume gehabt, auch für die Zeit des aufblühenden Christenthums sichert."

Die drei letzten Abschnitte, XVIII — XX, stellen die Geschichte der Römer in folgender Gliederung dar: Die Römer während der Ausbildung ihrer Staatsverfassung und der Unterwerfung Italiens, S. 370 — 422, die Römer im Kampfe mit Karthago, dem Seleucidenreiche, Macedonien und Griechenland, S. 423 — 460, die Römer in der Zeit der Umwälzungen und der Bürgerkriege, S. 461 — 531. Damit ist die Geschichte bei dem Mittelpunkte der Zeiten angelangt, bei dem Anfange der zweiten Schöpfung, bei der gnadenreichen Geburt unsers Erlösers. „Dieses Ereigniß gehört nicht zu der Reihe geschichtlicher Ereignisse, deren eines aus dem Vorhergehenden zu begreifen ist. Es ist kein Ergebniß früherer Ereignisse, nicht einzelner und nicht aller zusammen. Es ist eine geheimnißvolle That der Liebe Gottes, und als solche um so augenscheinlicher, da bisher sich in der Welt eine immer entschiedenere Abkehr von Gott kundgegeben hat, und die Menschheit nie entfernter davon gewesen ist, sich aus eigenen Kräften zu dem durch den Sündenfall aufgegebenen Standpunkte wieder emporzuarbeiten. Das Ereigniß gehört auch nicht in den Rahmen der Geschichte eines Volkes. Es geht die ganze Menschheit, die vorausgegangene und die nachfolgende, an, und beschränkt sich ebenso wenig auf die Völker, welche auf der Bühne der Weltgeschichte erscheinen, als innerhalb dieser Völker sein Einfluß auf die Einzelnen sich nach dem Grade des Antheils abstuft, welchen dieselben an den von der Weltgeschichte berichteten Begebenheiten genommen haben. Zu der römischen Geschichte steht es in einem nähern Verhältnisse nur insofern, als in dieser sich darlegt, bis zu welchem Grade der Hilfsbedürftigkeit die Menschheit herabgesunken war und insofern, als über die Völker des römischen Reiches zunächst sich der auf die Erde herabgebrachte Segen ergießt."

Der Verfasser hat den Satz, den er in der Vorrede aufstellt: daß die Kirchengeschichte einen wesentlichen, ja den bedeutendsten Theil der

Weltgeschichte ausmacht, somit in glänzender Weise gerechtfertigt. In der Verknüpfung der geschichtlichen Thatsachen, in der Erfassung ihrer tiefinnersten Beziehungen, in der Eröffnung großartiger und überraschender Fernsichten ist er ein Meister. Das Werk, dessen Erscheinen wir mit wahrer herzlicher Freude begrüßen, hat in der Geschichtsliteratur Anspruch auf die ehrenvollste Stelle, es wird ein Lieblingsbuch aller Derjenigen sein, welche sich nicht mit der dürftigen, äußerlichen Kenntniß der Thatsachen begnügen, sondern auch das Bedürfniß in sich tragen, dem Geiste der Geschichte nahe zu treten. Für die studirende Jugend möchte hie und da der Standpunkt etwas hoch gewählt sein; allein wie Referent, der das Glück hatte, den Geschichtsunterricht aus dem Munde des Verfassers selbst zu erhalten, aus seiner Erfahrung gerne bezeugt, dieß ist kein wesentlicher Mangel des Buches, um auch auf der Schule gebraucht zu werden: es wird dieß hundertfach aufgewogen durch die Liebe und Begeisterung, die der ganzen Darstellung, wenn auch verborgen, zu Grunde liegen, und zwar nur, um in dem Leser desto wirksamer wieder aufzugehen.

Dr. Ferd. Stiefelhagen.

2.

Hermae Pastor. Graece primum ediderunt et interpretationem veterem latinam ex codicibus emendatam addiderunt Rudolphus Anger et Guilielmus Dindorf, Professores Lipsienses. Pars prior quae textum Graecum continet. Lipsiae, T. O. Weigel, 1856. Der Specialtitel dieser Pars prior lautet: Hermae Pastor graece. Primum edidit Rudolphus Anger. Praefationem et indicem adiecit Guilielmus Dindorf Lipsiae etc. XXXII. und 116 S. in kl. 8. [1])

Zu den Schriften, welche, wie überschwängliche Bewunderer fanden, eben so entschiedene als machtlose Gegner zählten, gehört der

---

[1]) Unsere Arbeit hatten wir längst vollendet, als wir aus den Zeitungen ersahen, daß der Betrug des Simonides in Bezug auf den Uranios

sogenannte Hirt des Hermas. In einigen Gegenden genoß er ein solches Ansehen, daß er in dem Canon Aufnahme fand. So sehen wir z. B. in der von Cotelier[1]) veröffentlichten Stichometrie, in welcher zwischen Judae epist. und Joannis revelatio des Pseudo-Barnabas Brief eingereiht ist, unmittelbar nach den auf Joannis revelatio folgenden actus Apostolor. ihm seine Stelle angewiesen[2]). Wir selbst haben ihn in einer von uns früher verglichenen, dem neunten Jahrhunderte angehörenden Handschrift nach dem Briefe an die Hebräer, dem letzten biblischen Buche derselben, angetroffen, während er in dem von Prof. Anger collationirten Dresdner Coder zwischen Psalmen und Proverbien eingeschaltet ist[3]). Herabgesetzt, verworfen, verdammt, als ketzerisches Buch gebrandmarkt, wurde er von Tertullian in jener Zeit, wo er als Schildknappe des Montanus die Kirche bekämpfte, während eben diesem Hirten von Tertullian, dem Katholiken, die gebührende Anerkennung zu Theil geworden war. Aehnlich wie Tertullian, und von ähnlichen Gründen wie dieser geleitet, verurtheilten dieses Buch in früherer Zeit die Anhänger und Söhne Jener, welche die unseligen Väter der heillosen, im sechszehnten Jahrhunderte vollzogenen Verschlimmbesserung in Sachen des Glaubens und eben dadurch des ganzen politischen und socialen Lebens wurden.

---

entdeckt sei. Von Hermas sind, wie sich herausgestellt hat, die drei Folia, welche Anger „codex Lipsiensis" genannt hat, echt. In Bezug auf das Apographon ist es nunmehr auch gewiß, daß Simonides sich wenigstens kleine Veränderungen erlaubt hat. Likurgos führt in seiner Brochüre: „Enthüllungen über den Simonides Dindorf'schen Uranios u. s. f. Leipzig bei Fritzsche" S. 6* an, daß er *σουμφέλιον* mit *ἐδώλιον* nach Ulrich's Lexikon und *περὶ τὰς γραφὰς* mit *περὶ τὴν ἔννοιαν τοῦ πυργου* vertauscht habe. Weitere Aufschlüsse über diesen Gegenstand dürfen wir in der Pars altera mit Recht von Anger erwarten.

[1]) Patr. apostolicor. etc. Paris 1672. Notae p. 9 — 10; ed. 1724. Tom. I. p. 8.

[2]) Man wird dieses eben nicht so auffallend finden, wenn man, um Anderes jetzt nicht zu berühren, sich vergegenwärtigt, was Theodoret. Haeretic. fabular. Libr. I, c. 20 über *τὸ διὰ τεσσαρων καλούμενον εὐαγγέλιον* des Tatianos uns berichtet.

[3]) Vgl. A. (= Anger) p. VII. Note 1.

In neuerer Zeit wurden von den Nachkommen der bezeichneten Männer über Zweck, Zeit u. s. f. der Abfassung desselben verschiedene Ansichten vorgetragen, für welche der jeweilige natürlich sehr befangene dogmatische Standpunkt maßgebend war. An die Spitze Derer [1]) endlich, welche dieser Schrift in der katholischen Literärgeschichte ihre gebührende Stelle anweisen und richtig würdigen, muß der Verfasser des allbekannten, sogenannten Muratorischen Bruchstückes gesetzt werden. Sein Urtheil über unsere Schrift lautet in berichtigter Form folgendermaßen: „Pastorem vero nuperrime temporibus nostris in urbe Roma Hermas conscripsit sedente cathedra urbis Romae ecclesiae Pio episcopo, fratre eius. Et ideo legi eam quidem oportet, sed publicari vero in ecclesia populo neque inter prophetas completos numero neque inter apostolos in fine temporum potest." Die angeführten Worte sind für uns um so schätzbarer, weil in ihnen zugleich der Verfasser unseres Buches das Land und natürlich approximativ die Zeit seiner Abfassung angegeben sind. Daß die Abfassung dieses Werkchens in den Lauf frühestens des zweiten Jahrhundertes fällt, dafür zeugen Simil. IX. §. 11, wo auf den mos cum subintroductis vivendi angespielt wird, und ibid. §. 16, wo des Todes der Apostel Erwähnung geschieht. Auf Italien, als das Land seiner Abfassung, führen uns mit Nothwendigkeit I. vis. §. 1.; II. vis. §. 4.; IV. vis. §. 1.; simil. II.

Wie nun einerseits diese Thatsachen dem unbefangenen Forscher vollkommen gewiß sind, so dringt sich andererseits auch bei der oberflächlichsten Lectüre selbst des gedruckten [2]) Textes dem Leser sofort

---

[1]) Zu diesen gehört auch der Verfasser des elenden, dem Tertullianus falsch beigelegten Gedichtes contra Marcionem, in dem es libr. 3 prop. fin. heißt:

„Jamque loco nono cathedram suscepit Hyginus,
Post hunc deinde Pius, Hermas cui germine frater,
Angelicus Pastor cui (so nach Mosheim, Hefele und Anderen; quia codd. et edd.; Reuth. Relig. sacr. Tom. IV. S. 32 qui) tradita verba locutus."

[2]) Der Text der Handschriften weicht von dem der Ausgaben nicht wenig ab. Aus welcher Quelle überhaupt der Text in den Ausgaben geflossen ist, haben wir bis jetzt nicht zu ermitteln vermocht. Und doch haben wir eine ganz

als unabweisbar die Ueberzeugung auf, daß er kein lateinisches Original vor sich habe, sondern in lateinischer Uebersetzung ein ursprünglich in griechischer Sprache verfaßtes Werk lese. Von diesem ursprünglichen griechischen Texte haben uns Klemens von Alexandrien und Origenes einige kleinere, Pseudo-Athanasius aber und Antiochus größere Bruchstücke, freilich nicht immer in ihrer ursprünglichen Fassung aufbewahrt. Alle diese Fragmente finden sich in den Cotelier-Clericus'schen und Hefele'schen Ausgaben, vollständiger hat sie jedoch der umsichtige A. Fabricius zusammengestellt.

Den ursprünglichen griechischen, bis jetzt noch nicht wieder aufgefundenen Text nun will der Grieche Konstantinos Simonides aus Simi [1]) entdeckt haben — ein Mann von gar üblem Rufe, an dem Juvenal's Wort sich bewahrheitet:

„. . . . . omnia novit
Graeculus esuriens; in coelum, iusseris, ibit,“

und besonders im Falle, wo Persiu's Ausspruch zutrifft:

„si dolosi spes refulserit nummi.“

---

erschöpfende Collation von sechs Handschriften und derartige Auszüge aus mehreren anderen Codicibus, daß wir den Werth und das Verhältniß der letztern den erstern gegenüber mit vollkommener Sicherheit bestimmen können. In den codd. findet sich fast überall z. B. volebam, si, dignitosus, exsolvere u. s. f., hingegen bieten die Ausgaben: vellem, an, dignitate, splendidus oder eine ähnliche Paraphrase, exponere u. s. f. vgl. auch Clericus zu Simil. IX. cap. 6. Wir glauben, daß der erste Herausgeber unserer Schrift, Jacobus Faber Stapulensis, die selteneren oder ihm ungewöhnlich vorkommenden Wörter durch gebräuchlichere und gewöhnlichere nach seinem Gutfinden ersetzt hat.

[1]) Folgende, der in Athen erscheinenden Minerva entlehnte Notiz wird dem Leser das beste Bild von dem abenteuerlichen Thun und Treiben des Simonides geben und handgreiflich zeigen, welche Vorsicht einem solchen Schwindler gegenüber nothwendig ist. — On nous écrit de Leipsick que le fameux contrefacteur de manuscrits anciens, si connu en Grèce, Simonidès, après de longues pérégrinations, a fini par établir sa *fabrique* dans cette dernière ville. Il y a vendu à M. Dindorf une copie du P. apostolique Hermas, qui va incessamment paraître. En ce moment il est en négociation avec MM. Dindorf et Hager pour leur vendre les trois premiers livres d'un certain *Ouranius*, qui a écrit sur quelques souverains d'Egypte, d'Ethiopie et des chefs de tribus, sur les rois de Carie, de Lydie, etc., manuscrits qu'il a en *palimpseste*. Ceux qu'il a

Einem solchen Manne nun gegenüber, dessen Antecedentien bewiesen haben, daß er ist:

„in utrumque paratus
Seu versare dolos, seu certae accumbere sorti,“

ist Laokoons warnende Frage nie aus dem Auge zu verlieren:

„ulla putatis
Dona carere dolis Danaum? sic natus Ulysses?

* * *

„Quidquid id est: timeo Danaos et dona ferentes.“

à vendre concernent les rois d'Egypte, désignés clairement par des noms égyptiens, traduits par des noms grecs correspondants. Il a aussi en sa possession un traité de la véritable interprétation des hiéroglyphes. Il dit qu'outre cela il a Chairémon, qui a écrit sur l'écriture, la théologie et sur l'archéologie égyptiennes. L'auteur de la lettre ajoute que les manuscrits que présente à la vente Simonidès ont été jugés authentiques par les savants de Leipsick, lesquels trouvent que les savants d'Athènes se sont peut-être trop facilement laissé aller à regarder Simonidès comme contrefacteur.

Nous avons la plus grande considération pour l'opinion de M. Dindorf, et nous souhaitons que les manuscrits qui lui ont été présentés ne soient pas de la même nature que la Symaïde et Pensélénus. Mais nous ferons observer aux savants de Leipsick qu'à Athènes, Simonides n'a pas présenté de *palimpsestes*, mais des manuscrits originaux, tels que l'Iliade d'Homère, écrite par colonnes et en *boustrophédon* sur des bandes de quatre doigts de largeur et d'une coudée de longueur, et portant pour épigraphe: *offert par les archontes de Chio à Pisistrate*. La chose ayant été examinée de plus près, il a été reconnu que les bandes avaient été formées de marges coupées à quelque manuscrit ancien, et que le texte avait éte transcrit de l'édition de Wolf. Il en est de même du manuscrit d'Hésiode, dont la subscription portait: *offert en présent à Ptolémée par Apollonius*; il a été de même constaté qu'il avait été copié sur l'édition stéréotype de Tauchnitz, et qu'il contenait les corrections et les changements qui y avaient été faits par Brunck.

Le manuscrit d'Anacréon était écrit sur des membranes formées de boyaux d'un certain animal presque toutes fraîches, et qu'on n'avait pas même pris le soin de préparer pour cet usage. Quant à Hermas, Ouranius et Chairémon, Simonidès ne les a pas fait voir à Athènes; mais il assurait qu'il avait ou qu'il pouvait procurer les livres perdus

Von Simonides erstand einige Blätter des von ihm entdeckten Codex und ein Apographon der übrigen die Leipziger Universitäts-Bibliothek. Der Vorstand derselben überließ alles Genannte auf's bereitwilligste dem Herrn Anger zur Benützung, der es jetzt in Verbindung mit seinem Collegen Dindorf durch den Druck veröffentlicht hat.

Was ist von diesem Funde zu halten? Wir bekennen, daß der Argwohn diesem entdeckten Schatze gegenüber naturgemäß sich noch steigern muß, wenn in der Augsburger Allg. Ztg. eine Correspondenz d. d. 24. Jänner uns noch gar von einem Palimpseste spricht, der ein verlornes Werk des Uranios enthält. Denn daß dieses Werk ein Fabricat des Simonides ist, ist außer Zweifel, wie uns von befreundeter Seite [1]) versichert wurde, und hier, in Paris, wo Simonides nur eine Copie desselben vorgezeigt hat, baldigst erkannt ist. Sonderbar, daß man das zu Berlin nicht gesehen hat. Sollte Simonides etwa so glücklich gewesen sein, daß in entgegengesetzter Weise dort des Dichters Wort in Erfüllung gegangen wäre:

„Ἐφέσια τοῖς σοφοῖσιν [2]) οὗτος περιπατεῖ
λέγων ἀλεξιφάρμακα?"

Doch kehren wir zum Hermas zurück! Ist der Fund echt oder nicht? Daß Simonides auch echte Handschriften oder Bruchstücke von echten Handschriften besitzt, ist gewiß. Daß zu diesen der Hermas

---

d'Arrien et d'autres écrivains anciens. Toutefois, il n'a rien présenté et n'a fait que s'attirer le ridicule pour tout ce qu'il a publié dans le journal le *Siècle* sur les caractères graphiques des Pélasges. Du reste, Simonidès n'a nullement présenté de *palimpsestes*, et par conséquent on n'a pu, à Athènes, porter aucun jugement à ce sujet. Nous le répétons, nous avons la plus grande considération pour la science critique des savants de Leipsick; cependant nous n'en avons pas moins cru à propos d'appeler leur attention sur cet objet, parce que Simonidès est réellement un Daidale en fait d'imitation des caractères d'écriture des anciens.

[1]) Von eben dieser Seite wird uns mitgetheilt, daß Simonides hier in Paris einmal die Aeußerung habe fallen lassen: „Weil ich so schön schreibe, so denken die Leute, daß ich die Handschriften selbst angefertigt habe."

[2]) Der Dichter hat: τοῖς γαμοῦσιν.

der Hauptsache nach gehöre, [1]) kann, dünkt uns, nicht leicht in Abrede gestellt werden. Daß er in ihm Manches de suo geändert, hinzugethan, weggelassen, verschlimmbessert, verschönert habe, um durch einzelne größere oder geringere Abweichungen des Griechischen vom Lateinischen seinem Funde mehr Glaubwürdigkeit beizusetzen, kann man wohl nicht läugnen, scheint uns selbst wahrscheinlich, ja gewiß. Hoffentlich wird die Zeit uns darüber Aufschluß geben.

Nach diesen Vorbemerkungen wollen wir jetzt den geneigten Leser mit der Einrichtung der Anger-Dindorf'schen Ausgabe bekannt machen.

„Fons" heißt es p. V. in der von p. V — XXV sich erstreckenden praefatio Angeri „ex quo primo hausimus, duplex est: tria codicis nuper in Graecia [2]) reperti folia et apographon reli-

---

[1]) Der lateinische Text hat manche Fehler, die bei einiger Aufmerksamkeit der Sachkundige leicht verbessert; diese könnte also Simonides selbst, könnte man sagen, geändert haben de suo. Dahin gehören folgende Stellen, die wir schon 1846 in von uns berichtigter Gestalt Routh mittheilten: Vis. 1, 1 ubi, quo loco (quo modo. L. hat τόπῳ anstatt τρόπῳ gelesen, was, nachdem ubi vorhergegangen ist, der Sinn erheischt), ebenso vis. 4. quo loco (so codd.; edd.: quem in locum); vis. 2, 2: enim non compescit . . . . suam: at; vis. 2, 4: a (oder per) te scientur; vis. 3. 8: manum (oder manus) continet, wenn nicht die Erklärung des Clemens von Alex. den Vorzug verdienen sollte; vis. 3, 10: frequentes (ein Fehler, der aus falsch gelesener Cursivschrift sich leicht erklärt) petis u. s. f.; vis. 3, 13: egerint, integre iuniores u. s. f.; Mand. 12, 5: venit ad omnes servos Dei; simil. 5, 6: recteque et caste ac collaborasset; simil. 8, 10: moriebuntur („Amicus quidam meus conjicit loco movebuntur legendum esse moriebuntur; interpretem enim latinum semibarbarum tale vitium commisisse ipsi verisimillimum esse videtur," schrieb mir Routh schon vor mehr als fünf Jahren); simil. 9, 7: finisset anstatt vidisset u. s. f. Ein Paar dieser Vorschläge haben wir schon in der Recension der ed. IV. Patr. apostol. von Hefele in dieser Zeitschrift mitgetheilt. Diese Stellen, an denen die Handschriften in den Fehlern zusammenstimmen, konnte Simonides auch de suo berichtigt haben; andere Stellen, wo die Handschriften das Richtige, die Ausgaben Falsches geben, konnte er aus jenen verbessern, könnte man sagen. Allein es fragt sich 1.: wie groß ist seine Kenntniß der lateinischen Sprache; 2.: hat er Handschriften von L. verglichen?

[2]) Wo? Man könnte alsdann in Betreff der andern Blätter eine Vergleichung anstellen lassen. Oder sollte Simonides den Ort, an dem der

quarum ejus codicis partium, quae quidem omnia a l. Simonide Lipsiam perlata, postquam eorum fides diligenter explorata est, in usum bibliothecae academicae a Gersdorfio V. Ill. comparata mihique ad hanc editionem adornandam liberalissime concessa sunt.“

„In his igitur conjunctis universus hermae liber continetur usque ad initium capitis XXX. Similitudinis IX.; neque desunt praeter finem huius capitis nisi septem capita postrema. Singulatim tria illa codicis ipsius folia exitum mandatorum et majorem similitudinum partem complectuntur, h. e. ea quae typis exscripta sunt a p. 51 lin. 21. (Herm. XII. §. 4. fin.) ad p. 75 lin. 29 (Simil. VIII. §. 4. med.) et p. 96 lin. 22. (Simil. IX. §. 4. init.) usque ad finem (ibid. §. 30. ante med.). Quae si cum ambitu totius libri conferuntur, codicem integrum folia decem comprehendisse apparet, quatuor quae antecederent foliis Lipsiensibus, intermedia duo, unum post ultimum folium Lips. positum, in quo illa, quae nunc deficiunt praescripta essent, vix unius illa paginae spatium excedentia.“

Weiter wird p. VI. bemerkt, daß jene drei Blätter [1]), (die er „codex Lipsiensis“ nennen werde) „chartacea, forma octonaria eaque maiore exarata saec. XV ineunte vel medio“ seien. „Librarius,“ sagt A. ferner: „maxima unus est parsimonia, quandoquidem linearum numerus inter lineas 67 et 72 fluctuatur, litteraeque ipsae perquam minutae sunt multisque instructae scribendi compendiis: quo factum est, ut, quae singulis in foliis continentur, nostrae editionis paginas duodenas complecti soleant. Scriptura passim in margine hic illic exeso periit, passim etiam detrita est, ita tamen, ut facilis plerumque sit expletio. Interpunctio et accentuum spirituumque designatio frequens neque vero constans. Perpauca, eaque ab eadem, cujus reliqua

---

Rest sich befindet, nicht gern angeben wollen, weil er nicht auf legale Weise in den Besitz jener drei Blätter gekommen ist, oder weil er eine etwaige neue Vergleichung mit seiner Abschrift fürchtet, indem er de suo z. B. Zusätze gemacht oder Auslassungen vorgenommen hat.

[1]) Wir beklagen sehr, daß kein Facsimile des codex der Ausgabe beigefügt ist; hoffentlich wird im zweiten Theile ein solches noch geliefert.

sunt, manu correcta; saepius scriba vel in iis quae per errorem repetierat, ab emendando abstinuit. Litterae singularum Similitudinum initiales (nam praeter finem Mandatorum nihil nisi Similitudines in his foliis inesse modo monuimus, d. h. diximus), nec non quae plerumque antecedunt inscriptiones (plerumque, inquam; Parabolae enim quae sunt inde a septima titulis carent) minio pictae sunt. Ex his autem simul de forma earum codicis partium coniecturam facere licet, quarum nonnisi apographum ad nos perlatum esse dixi."

Das Apographon enthält nach S. VII. „paginas XXXI formae quaternariae," und ist von Simonides geschrieben „litteris perparvis et haud raro lectu difficilioribus; scribendi compendia in codice obvia si non prorsus certo solvere valuerat, laudabili studio depinxit, rudius [1]) quidem, sed ita tamen, ut iam ad unum omnia explicari potuerint." Dieses Apographon nebst den drei Blättern des cod. Lips. hat Simonides zu Leipzig abgeschrieben „nitidius in usum typographi." Anger selbst hat dann das Gedruckte nach dem ersten Apographon mit Hilfe „seines sehr gelehrten Freundes, des Griechen Lykurgos," verbessert, in zweifelhaften Dingen an Simonides selbst um Auskunft sich gewandt. „Caeterum," fährt A. fort, „ad apographon primum sex accedunt schedulae a Simonide tum, [2]) quum codicem, describeret, consignatae, ex quibus quinque compendia continent in codice depicta addita explicatione, ex his una simul verba exhibet ea quae infra p. 94 lin. 9 — 11 (Simil IX. §. 12 extrem.) leguntur: πρὸς τὸν θεὸν . . . . οὐκ εἰσελεύσεται, casu omissa illa in apo-

[1]) Steckt Taubeneinfalt oder Schlangenklugheit dahinter, um das Urtheil im Voraus zu bestechen? Bei dieser Gelegenheit müssen wir noch bemerken, daß manche Lücken und Verderbnisse des Textes auf uns den Eindruck der Absichtlichkeit gemacht haben. Wir wollen jedoch nicht in Abrede stellen, daß möglicherweise dieser Eindruck durch die Mittheilungen hiesiger Bekannten über Simonides guten Theiles veranlaßt ist, indem wir Simonides gegenüber Alles im pessimistischen Sinne auffassen zu müssen geglaubt haben.

[2]) Warum denn tum erst? Ist es absichtlich oder unabsichtlich (z. B. aus Vergeßlichkeit) geschehen? Oder geschah es, um von der Käuferin noch mehr Geld zu erlangen? oder um durch das etwaige supererogatorium mehr Credit zu gewinnen?

grapho ipso; in schedula sexta lectionis varietas inest p. 50 (Mand. XII. §. 4) in margine repetita."

Sodann schreitet Herr A. „in enarranda codicis ratione" in der Weise fort, daß er hinzufügt „quae ex hoc apographo sive solo sive iunctim cum foliis illis Lipsiensibus spectato cognoscuntur." „Primum," heißt es daher weiter, „ad divisionem quod attinet, inter Visiones (tanquam Ὁρασισέ)[1]) refertur, quod vulgo Mandatorum prooemium audit, idque ut satis aptum hac in editione retinui. Deinde Mandatum XII. clauditur in medio cap. III. (secundum divisionem in edd. latinis solitam) verbis his: ἐγὼ γὰρ μετὰ σοῦ ἔσομαι καὶ ἀναγκάσω αὐτοὺς πεισθῆναί σοι (p. 49 lin. 25 seq.); iis vero quae sequuntur: Μετὰ δὲ τὸ συντελέσαι αὐτὸν τὰ ῥήματα ταῦτα (quae prorsus absunt a Lat.) λέγω αὐτῷ praemissum est vocabulum Ἀρχή, aut quo ea, quae proxima sunt, tanquam prooemium Similitudinum, aut ut tanquam epilogus Mandatorum designarentur, voce Ἀρχή (ut in exordio Sim. VI.) nihil nisi initium novi orationis membri indicante. Quod quum probabilius videretur, quia quae insunt nonnisi ad Mandata respiciunt, verba illa, utut medio in capite posita, nova in linea collocavi. Denique in Mandatis X. XI. XII. insignis est, quam suo loco indicavi dissensio cum textu latino, siquidem quae in Graecis in Mand XI docentur de pseudoprophetis, eorum nonnisi initium et finis in interpretatione latina Mandatum XI. constituunt; quae sunt intermedia (p. 44,18 — 46, 21.) apud Latinum particulatim Mandatis X. et XII. inserta sunt."

„Titulorum maxima est convenientia in Visionibus et Mandatis; vox enim Ὅρασις vel Ἐντολή, numero addito, singulis praeponitur (colore, ut Simonides testatur, rubro); in similitudinibus res secus se habet. Etenim prima ita inscribitur: Παραβολαὶ ἃς ἐλάλησε μετ' ἐμοῦ, secunda et quae eam excipiunt usque ad quintam: Ἀρχὴ ἄλλης παραβολῆς, sexta Ἀρχή, reliquae titulis carent, nec nisi litteris initialibus maioribus iisque rubris earum exordia indicantur. Itaque aequabilitati ut consuleretur, singulas quasque titulo Παραβολή (α', β' etc.) insigniendas duxi. Ceterum libro universo praemissa sunt haec: Ἀρχὴ σὺν Θεῷ (τῆς) βίβλου

---

[1]) Ebenso codd. und edd. Paris 1513 und Argentoratens 1522.

(τῆς) λεγομένης Ποιμήν (voce Ποιμήν, ut Simonides narrat, item miniata." (S. VII — IX.)

Auf S. IX. gibt Herr A. das dem angeführten Titel vorgesetzte prooemium — was, abgesehen von einigen Veränderungen und Zusätzen, aus Eusebius H. E. 3, 3 entlehnt ist. A. sucht dasselbe, weil es „litteris multis in hoc paginae primae initio detritis nonnisi ex parte recte legi a Simonide potuit," zu restituiren. Bei dieser Restitution hier länger zu verweilen, ist nicht nöthig.

S. X — XI handelt A. von der „interdum margini adscripta lectionis varietas" und über ein der Visio III. beigefügtes, aus Athanasii de incarnatione Verbi Dei T. I. P. 1, p. 49 ed. Montf. Paris 1698 entlehntes, jedoch auf Mandat. I. bezügliches, also an verkehrter Stelle befindliches Randscholion, dessen Fehler und Lücken er aus Athanasius und durch eigene Conjectur wiederherzustellen sucht, worauf wir hier ebenfalls nicht weiter eingehen können.

„His ita expositis," fährt Herr A. fort, „ad quaestionem accedimus in universa hac caussa gravissimam, quae est de fide eorum, ex quibus haec editio hausta est, fontium, hoc est, utrum quae insunt textum contineant principalem, an ex antiqua demum interpretatione latina in sermonem graecum conversa sint more aevi potissimum medii temporibus haud inusitato."

„Itaque ut a Lipsiensibus codicis ipsius foliis progrediamur: illico res eo conficitur, quod, quum illa scripta sint diu antequam graecae huius libri particulae ex veterum operibus colligi coepta sunt, tamen cum his excerptis egregie consentiunt, dissensus vero plerumque non alius est, quam qui inter duos ejusdem libri codices intercedere solet; ceterum sicubi fragmenta illa ab interpretatione latina recedunt, codex Lipsiensis nunc cum fragmentis facit, nunc cum Latino, interdum suam sibi propriam habet scripturam" (S. XI.). Dieses weiset Herr A. durch Vergleichung von Bruchstücken unserer Schrift bei Klemens von Alexandrien, Pseudo-Athanasius, [1]) Antiochus unter steter Berücksichtigung der vetus interpretatio latina mit dem Texte des codex Lips. nach S. XII — XV.

---

[1]) A. sagt p. XIII. init.: „Ubi singulatim memorandum, quod verba „timorem facit" et „vanus est" vix alicui in mentem venire poterat;

Da er durch diese Beweisführung „satis superque“ gezeigt zu haben glaubt „in codice Lips. ipsum textum archetypum, non interpretationem ex Latino demum factam contineri,“ so erachtet er die Beibringung anderer Beweismittel für unnöthig, daher übergehe er mit Stillschweigen, „in quovis capite Graeca nostra varie, atque interdum sat longe a Latino discedere, in eoque dissensu haud raro meliora praebere, non solum ubi, quae deteriora sunt, (potissimum certe) a librariis originem ducunt (er verweiset auf Simil. V. §. 6.; Mand. XII. §. 5 prope fin.); sed etiam ubi non dubie ad principalem interpretationis latinae formam pertinent, ut in Simil. II. p. 55 seq lin. 28 seqq ; hic illic in Graecis inveniri quae a Lat. absunt, non singula tantum vocabula (was gar oft stattfindet), sed etiam sententias longiores (wofür er Beispiele anführt); eundem esse in codice Lips. qui in graecis antiquorum excerptis loquendi usum.“ Statt dessen wandte er sich „ad eam quaestionem, quae est de f i d e a p o g r a p h i quod diximus reliquarum libri partium, in hac quidem disputatione eorum quoque rationem habituri, si qui dubitent, an, quae ibi continentur, quum recentius s c r i p t a sint, recentius demum, h. e. ad e d i t i o n e m aliquam interpretationis latinae, f i c t a fuerint. (S. XV.)

„Jam vero de tota hac re facile ex eo indicatur, quod t e x t u s r a t i o h o c i n a p o g r a p h o e a d e m e s t a t q u e i n c o d i c e L i p s i e n s i. Primum enim cum graecis veterum excerptis summa eius est convenientia: non exclusa quidem discrepantia passim obvia, sed ea tamen, qua eius fides confirmetur potius quam labefactetur; hic illic cum Latino facit contra fragmenta illa, alibi cum fragmentis contra Latinum, nonnunquam ab utrisque discedit.“ Ibid. Dieses sucht er unter steter Bezugnahme auf vetus interpretatio latina durch Vergleichung von

---

„φόβον ἔχει, τόνον οὐκ ἔχει“ Allein P s e u d o - A t h a n a s i u s hat ja: φόβον ἔχει, τόνους οὐκ ἔχει. Diese Stelle durfte also nicht so betont werden. Gleich darauf ist zu bemerken, daß es codd. gibt, die c r e d u n t haben, p. XVI. l. 9 haben codd. : „sint haec an non Dic“; p. XVII. l. 10: „Filiae alterutrum sunt“ codd. Auch auf p. XVIII ist nicht Alles richtig, wie wir unten sehen werden.

Bruchstücken bei Klemens von Alex., Origines u. s. f. mit dem Texte des Apographons S. XVI — XIX nachzuweisen. „Quod vero iam in exemplis hucusque propositis perspicuum est," fährt Herr A. S. XX. weiter fort, „ut passim apographum nostrum a Latino differat, id (non secus atque in cod. Lips.) multo latius patet. Etenim partim inveniuntur, quae in Lat. omissa sunt, tum verba singula — id quod obvium est — tum sententiae integrae, partim alia prorsus habes vocabula aliasque sententias, partim ordo diversus est, was Alles der Herausgeber mit Beispielen belegt.

„Sed hoc ipsum," lauten des Editors Worte S. XX," ut Graeca praestent Latinis, non aliter atque in cod. Lips., hac quoque in parte saepius factum est; immo, quae fuerit caussa erroris in textu Latino, passim ex Graecis nostris cognoscitur." Er weiset dann an Beispielen nach, wie theils der alte lateinische Uebersetzer sein Original nicht verstanden, theils jener richtig das griechische Original wiedergegeben habe, jedoch von den Librariis verderbt sei. (S. XX — XXI.)" „Magis obvium illud est," fügt er S. XXI bei, „ut in textu quidem edito, quae falsa sunt, vel certe quae a Graeco nostro dissentiunt, exhibeantur, lectiones vero variantes cum eo consentiant: maxime—quod de foliis quoque Lips. valet — quae inveniuntur in codicibus Lambethano et Dresdensi, nonnunquam etiam eae, quae sunt in codd. Bodleiano, Carmelitano, Germanensi, Victorino; sunt quoque (id quod magni in hac caussa momenti est), quae cum solo [1]) cod. Dresd. ante me, si paucissima exceperis, nondum collato conveniunt." Es folgen hierauf bezügliche Belege. S. XXII macht Herr A. darauf aufmerksam, daß sei „in apographo idem dicendi genus atque in codice Lips. et in excerptis graecis apud veteres servatis. Sermo hellenisticus, qualis primis potissimum duobus post Chr. n. saeculis valuit, paucis tantum intermixtis aevi serioris formis iisque propter ipsam hanc vari-

---

[1]) Nicht so: in dem cod. Dresdens. findet sich Nichts, was sich nicht auch in den von uns verglichenen codd. findet. Freilich konnte Herr A. das nicht wissen.

tatem librariis [1]) potius quam scriptori attribuendis (de qua re Dindorfius verba fecit p. XXIX seqq.): simplicitas permagna; locutiones multae per totum libri ambitum repetitae" (folgen Beispiele).

Schließlich sucht er seine These „graecum hunc τοῦ ποιμένος textum non esse ex Latino demum translatum" gegen etwaige anderweitige Einwendungen sicherzustellen. Dahin gehören, daß „saepe meliora continet latina interpretatio, ex quo genere multa sunt eorum, quae in margine correxi (es folgen Belege dafür mit der Bemerkung „plura in Parte II. commemorabuntur"); etenim haec interpretatio ex longe antiquiore fluxit exemplo, quam textus graecus in hoc libro editus." Ebenso könne es nicht anstößig sein, „quod nonnunquam in iisdem vitiis Graeca nostra cum Latinis consentiunt" sei es in Auslassung einzelner Sätze oder Wörter, sei es in Fehlern anderer Art, was durch ein paar Beispiele erhärtet wird. Aus dem Angeführten folge nur „iam mature errores quosdam in aliquot certe codices Pastoris graecos irrepsisse atque ex parte in eum textum propagatos esse, ex quo Graeca nostra petita sunt." Und „latinum στατίωνος verbum" endlich habe ja beibehalten werden müssen, da den Griechen ein entsprechendes Wort fehle. (S. XXII — XXIII.)

Auf S. XXIII — XXV wird „de editione ipsiusque ratione" gehandelt. „Itaque," sagt Herr A., „in tanta huius inventi gravitate quum orbis eruditus non videretur diutius eius usu frustrandus esse, consiliis cum Dindorfio initis eius suasu duas editionis universae volui partes esse, alteram, in qua Graeca continerentur, alteram quae subsidia critica complecteretur h. e. interpretationem latinam (deren „in Anglia et in Gallia [2]) befind-

---

[1]) Oder dem Simonides selber. Bemerken wir zugleich noch, daß man als Pessimist einwerfen kann, jener Fehler sei der Unwissenheit des Fabrikanten Simonides beizumessen, der zwischen der Sprache des zweiten Jahrhunderts und jener der noch verkommeneren der spätern Zeit nicht gut zu unterscheiden gewußt habe. Und in Bezug auf die vorher von A. erwähnte Identität der Sprache in den excerptis graecis apud veteres servatis mit der des cod. und des apograph. Lips. wird man sagen können, daß Simonides eben die Sprache jener Fragmente habe zum Muster genommen.

[2]) Was den in einer Bibliothek Italiens von Dr. Dressel entdeckten codex von der vetus interpretatio latina betrifft, dessen in einer aus Rom

lichen codd. vergleichen zu lassen, Dindorf auf sich genommen habe) cum scripturae varietate et graecis antiquorum ex Hermae libro excerptis eamque tum secundum haec praesidia tum ad Graeca nostra emendatam additis praeterea et prolegomenis ad volumen universum spectantibus et notis ad crisin textus tam graeci quam latini pertinentibus nec non indice locorum veteris Novique Test., ad quos alludere Hermas videtur." Diese „Pars altera exeunte hoc anno prodibit emptoribusque partis prioris gratis mittetur," wie es auf dem Titelumschlag heißt. Sodann beschreibt er uns sein Verfahren, welches er bei der Herausgabe des griechischen Textes befolgt habe, erklärt die von ihm angewandten Abkürzungen, fügt auch noch einige Berichtigungen hinzu. Ferner gibt er die Gründe an, warum er „sat multa praeterea improbanda in altera demum operis parte et communicare et pro virili corrigere" beschlossen habe. Er wolle nämlich eine genauere Vergleichung schon früher benutzter codd. der vetus interpret. latin., die schlecht collationirt zu sein schienen, [1]) abwarten. „Deinde," schließt er, „multa ut probe corrigantur, altiore opus est indagine, quam ut nunc iam tractare recte potuerint, quin nimium retardaretur textus graeci editio. Eandemque ob causam plerumque, ubi deficere quaedam indicavi, lacunam nondum explere studui, sed simpliciter „excidisse aliquid" monui (d. h. dixi)."

---

vom 2. Jänner a. c. datirten Correspondenz der Augsburger Allg. Zeitung in der Beilage Nr. 11 S. 174. col. 1 Erwähnung geschieht, so glauben wir, daß dieser cod. keine andere Uebersetzung oder Recension gibt, als in den von uns benutzten gefunden wird. Vielleicht besitzen wir selbst eine theilweise Collation jenes cod. Doch darüber werden wir bald genauere Auskunft unsern Lesern zu geben im Stande sein, indem es am Schlusse jener Correspondenz heißt: „Der neue Fund unseres Landsmannes (d. i. Dr. Dressels) ist bereits mit seiner Ausgabe der apostolischen Väter unter der Presse und wird demnächst in einem Leipziger Verlage erscheinen." Hoffentlich wird diese Ausgabe besser sein, als die von ihm gelieferte der Homilie Clementinae, über welche wir früher in dieser Zeitschrift, Bd. VI. Heft 1, S. 121 und ff. Bericht erstattet haben.

[1]) Gewiß sind sie schlecht verglichen; aber viel besser sind auch in neuerer Zeit selbst von Philologen Handschriften mancher byzantinischer Schriftsteller nicht verglichen worden.

Die Seite XXVI — XXXII füllt Dindorf's Vorrede. In dieser sucht er einige verderbte Stellen zu verbessern, macht einzelne, jedoch allbekannte, von Irrthümern aber nicht ganz freie Bemerkungen über den Sprachgebrauch des Hermas (— Simonides), und gibt uns seine bei der Anfertigung des S. 113 — 116 einnehmenden Index graecus eingehaltenes Verfahren an. „Indicem graecum ita composui, ut ea tantum vocabula reciperem quae notatu digniora essent, ex quibus apparebit, sermone Hermam uti eo quem ex plurimis eiusdem aetatis proximorumque saeculorum scriptoribus ecclesiasticis cognitum habemus.“ (S. XXIX.) Die nur bei Hermas (— Simonides) sich findenden Worte hat er nach S. XXXII „asterisco“ bezeichnet. Jedoch ist der Inder weder vollständig (vgl. z. B. ὁμαλα 22, 26 — ?! —; es findet sich 6, 24; 27, 23; 35, 25 und 29; 91, 16; vgl. auch A.'s kritische Note 3, 18) noch gleichmäßig gearbeitet. Wer Dindorf nur nach dem Ansehen, das er bei Menschen als Philologe genießt, beurtheilt, würde sich, wenn er diesen Inder nach eigener Lectüre des Schriftchens durchsähe, nicht leicht entschließen können, Dindorf für dessen Verfasser zu halten. Wer jedoch mit manchen seiner Leistungen, z. B. im corpus scriptorum historiae Byzantinae genauere Bekanntschaft gemacht hat, wird sofort in demselben den Verfasser wieder erkennen.

Die S. 3 — 108 enthalten den griechischen Text, unter dem sich A.'s kritische Noten [1]) befinden und S. 109 — 113 füllt ein „Recensus [2]) eorum, quae in textu ipso tacite mutata sunt.“

Wenden wir uns jetzt der Texteskritik selbst zu, um unsere Vermuthungen und Verbesserungen vorzulegen. Wir theilen der Uebersichtlichkeit wegen unsere Aufgabe in drei Theile. Im ersten Theile werden wir Einiges bezeichnen, was nach unserem Dafürhalten als Dittographie oder Glossem auszumerzen ist. Der zweite Theil wird einen Versuch enthalten, manche von A. theils bezeichnete, theils nicht

---

[1]) An diesen ist zu rügen, daß den einzelnen Conjecturen nicht beigefügt ist, ob diese nach Pseudo-Athanasius, Antiochus und vet. interpret. lat. vorgenommen sind oder nicht.

[2]) In diesem recensus, den praefationes und dem index sind ex post einzelne Conjecturen vorgelegt, die vom Leser vorher an ihre Stelle bemerkt werden müssen, ehe er selbst an das kritische Geschäft sich begibt.

bezeichnete Lücken des griechischen Textes auszufüllen. Im dritten Theile werden wir sonstige Verderbnisse des Textes zu berichtigen suchen, und zugleich manche Abweichungen des griechischen Textes von vetus interpretatio Latina verzeichnen.

Also:

I. Ueber Dittographien oder Glossen.

P. 4, 29 str. (= streiche) σου nach ἰάσεται; ebenso p. 9, 8 ἕας ον ἐκείνας, Worte, die nach A.'s Vermuthung vielleicht von ihrer Stelle hierhin versetzt sein könnten; ibid. l. 24 vielleicht οὖν nach εἶπον; „Et dixi illi“ codd.?? [1]) — P. 16, 18 — 19 str. entweder τὴν οὐσίαν, oder setze nach πλοῦτον ein Comma und mache den Gentiv τοῦ αἰῶνος τ. von τὴν οὐσιαν abhängig. — P. 21, 22 str. Διὰ τοῦτο — ἐκάθη το: das folgende ἵνα τι (= ut quid cf. Wiener Gr. p. 195 und 656* ed. V.) οὖν etc. ist nicht zu ändern. „Quare ergo“ L. — P. 35, 11 — 12 scheint L. gelesen zu haben: „... ἐντολὰς δυνήσῃ φυλάξαι (oder vielmehr τηρῆσαι) ἃς.... ἐντελλεσθαι mit Weglassung von καὶ τὰς πρι της·, die gut entbehrt werden können; es sei denn, daß man τὰς πρώτας = Die früher bereits, die zuerst gegebenen, ertheilten „fasse.“ — P. 43, 17 — 19 lies: „... ἔπραξε τὸ πονηρὸν τῷ πνεύματι τῷ ἁγίῳ. Ἆρον οὖν u. s. f., die übrigen an der Stelle im Texte befindlichen Worte haben wir als Dittographien oder Glossen weggelassen. — P. 79, 6 str. ἀνδρὸς nach ταπεινοφρονήσεως (L., der jedoch auch sonst von Gr. hier abweicht, las: νοῦ, „animae“) oder es ist mit Beifügung von τοῦ nach θάνατος l. 8 zu setzen. — P. 80, 9 — 10 str. τῶν ἐθνῶν ἐδιψύχησαν, μ. ε. σ. δ. τ. κ. τῶν ἐθνῶν, und setze an deren Stelle αὐτῶν, „vanitatibus eorum“ L. — P. 82, 20 — 21 str. τὸ δὲ ὄρος — ἔχον ξηράς, wie cap. 21 und L. lehren. — P. 99, 22 — 23 str. οὕτως οὖν κ. ἡ. ἐ. τ. θ. — P. 102, 11 schreibe: καὶ ἐθέλουσι (ν) διδάσκαλοι. So viel für jetzt über Dittographien oder Glossen. — Wir kommen jetzt zum zweiten Theile unserer Aufgabe —

[1]) Die Abkürzung codd. bezeichnet, daß wenigstens mehrere der von uns verglichenen Handschriften, deren Beschreibung und Varianten wir später in unserer Ausgabe dieser Schrift vollständig geben werden, das Angegebene haben.

II. der Ausfüllung von Lücken.

P. 4, 26 ergänze: .... γαυριῶντες ... πλούτῳ αὐτῶν καὶ οἵτινες οὐ προσδέχονται τὰ μέλλοντα ἀγαθά, πλανῶνται („vagantur" codd., „vacuantur" falsch edd.) αἱ ψυχαὶ αὐτῶν. ταῦτα δὲ ποιοῦσιν οἱ δίψυχοι, οἳ (oder οἵτινες) οὐκ ἔχουσιν ἐλπίδα εἰς τὸν κύριον (oder: ἐπὶ τῷ κυρίῳ) ἀλλ' u. s. f. Vgl. auch Θ. p. XXIX. — P. 7, 6 jedenfalls schiebe wenigstens τὴν nach εἰς ein, also εἰς τὴν κώμην, da ja p. 3, 11 dessen schon gedacht war. — P. 8, 13 will A. nach ἁμαρτήσας ein τις einschieben nach L. „aliquis," indessen kann ja allenfalls das Particip selbst als Subject gefaßt werden. — P. 9, 14 ergänze nach L. „iterum nega" etwa πάλιν ἀρνοῦ oder π. ἄρνησαι. — P. 10, 28 suppliren wir: μετὰ νεανίσκων Σ' (= ἕξ) = „cum iuvenibus sex" L.: A. hingegen will μετὰ τῶν ἕξ νεανίσκων suppliren: allein das würde L. mit: cum illis [1]) sex iuvenibus wiedergegeben haben — eine Weise, von der er fast nie abgewichen ist. — P. 11, 6 hat A. freilich keine Lücke bezeichnet, indessen lehren L. und p. 12, 5 (vgl. auch 91, 127), daß zwischen με und τῆς etwa ἐπιλαβομένη ausgefallen ist; man könnte auch τῇ χειρὶ schreiben; sed praestat prius. — P. 16, 6 haben codd. „quia alius adversus alium in corde habent et u. s. f.; die edd. aber in cordibus (i. cordibus auch codd.) discordiam habent; es ist nach ἔχοντες einzuschieben τι (aliquid), wie A. p. 102, 27 auch that, wo L. „lites" hat. P. 18, 31—32 ergänze nach L. etwa also: πύργον πάντοτε (oder ἔτι) οἰκοδομούμενον; ἕως ... οἰκοδομούμενος τελέσθῃ (oder ἀποτελέσθῃ) ἕξει u. s. f. — P. 19, 1 ergänze etwa: ἀρκεῖ σοι καὶ πᾶσι τοῖς ἁγίοις αὐτὰ (vielmehr ταῦτα) καὶ oder nach L. αὐτὴ ἡ ἀνάμνησις (ὑπόμνησις) καὶ ἡ ἀνανέωσις τῶν πνευμάτων ὑμῶν. Ἀλλ' οὔσοι μόνῳ ταῦτα ἀπεκαλύφθε, ἀλλ' ἵνα πᾶσι δείξῃς αὐτά. ἐπανήξω δε μετα τρεῖς ἡμέρας· νοῆσαι γάρ σε δεῖ πρῶτον ταῦτα. ἐντέλλομαί σοι πρῶτον (dieses letzte Wort ist als Dittographie zu streichen). L. in den edd. läßt etwa auf folgenden Text schließen: .... δείξῃς αὐτά. μετὰ τρεῖς γὰρ ἡμέρας νοῆσαι σε δεῖ, Ἑρμᾶ, τὰ ῥήματα u. s. f.; allein

[1]) Es sind auch im cod. D. Cantabrigiensi in ähnlicher Weise die griechischen Artikel wiedergegeben cf. D. Schulz disputatio de codice Cantabrigiensi Uratislav. 1827, p. 13.

codd. haben intelligere oportet tibi H. u. s. f. Ibid. l. 18 ist zu suppliren: ... αὐτῶν. τῶν δὲ μὴ ἐχόντων ἐδέσματα μαραίνει ἡ σὰρξ αὐτῶν διὰ τὸ μὴ ἔχειν τὸν ἀρκοῦντα σῖτον (τὰ ἀρκοῦντα ἐδέσματα, τὴν ἀρκοῦσαν τροφὴν) καὶ δαπανᾶται τὸ σῶμα αὐτῶν. — P. 20, 1 ... ἰὸν ἐν τῇ καρδίᾳ (oder εἰς τὴν καρδίαν, Beides auch A.) κατέχετε. — P. 23, 11 ... αὐτῷ, ὡς (ὡσεὶ) ἦχος. — P. 43, 5 ἐπιβάληται εἰς (ἐπὶ) πρ. τ., ebenso 68, 4 ἐπιβάλλονται εἰς (ἐπὶ) πολλὰ u. s. f. — P. 47, 20 ταῦτα δ εἰρ. — P. 61, 10 τὰς ἐντολὰς τοῦ κυρίου φύλασσε καὶ ἔσει (ἔσῃ) εὐδόκιμος καὶ ἐγγραφήσει (— φήσῃ) (cf. 39, 7; ähnlich 6, 7; 56, 30; 104, 2; 64, 4; 95, 12 und dessen lat. Uebers.) μετὰ τῶν φυλασσόντων, (φυλαξάντων) τὰς ἐντολὰς αὐτοῦ· ἐὰν δὲ u. s. f. Ibid. l. 15 ... χαρ., μάλιστα ἐάν. — P. 63, 32 τρόπον οὐ κεῖται. — P. 65, 7 .... ἐξουσία. ἀλλὰ νῦν φύλασσέσε (φυλάσσου, φύλαξαι) καὶ ὁ κύριος ὢν παντοκράτωρ καὶ εὔσπλαγχνος ταῖς προτέραις ἁμαρτίαις (cf. 8, 32; 30, 25; 81, 21; — τοῖς, προτέροις ἁμαρτήμασιν vgl. 52, 18; 103, 13; — τοῖς προτέροις παραπτωμασιν vgl. 32, 20; — L. „admissis," wie auch 63, 18, wo Gr. ἀνομίαι, und 100, 22 und 101, 15, wo Gr. πράξεις hat) ἴασιν δώσει (30, 15; 71, 3 ex A. emend.; ἴασιν ποιήσει, 52, 28). — P. 66, 27 läßt sich aus Pseudo-Athanasius und L. leicht ausfüllen. — P. 68, 20 ... βασανιζονται. (καὶ) λέγω αὐτῷ· μικρόντι οὖν βασανιζονται. ἔδει γὰρ („oportebat enim" codd.) — P. 72, 22. Die von Wake nach p. 76, 14 seqq. und 78, 26 seqq. hier bezeichnete Lücke füllen wir also aus: .... ἵσταντο. ἕτεροι δ' (δὲ) ἐπεδίδουν (προσέφερον) τὰς ῥάβδους αὐτῶν χλωρὰς μέν, σχισμὰς δ' (δὲ) ἐχούσας. ἕτεροι u. s. f. — P. 73, 3: .... ἵσταντο. ἕτεροι δὲ προσέφερον (ἐπεδίδουν) τὰς ῥάβδους αὐτῶν χλωρὰς καὶ παραφυάδας ἔχουσας. καὶ οὗτοι χωρὶς ἵσταντο. καὶ ἐπὶ τούτοις ὁ ἄγγελος ἐχάρη λίαν (oder καὶ τούτους ὁ ἄγ. λίαν ἱλαρὸς — μεγάλῃ ἱλαρότητι, ἱλαρότητι πολλῇ — ἐδέξατο). ἕτεροι δὲ u. s. f. — P. 76, 4 stimmen L. und Gr. überein; nach p. 72, 19 seqq. ist jedoch mit A. hier eine Lücke anzunehmen, die etwa so sich ausfüllen läßt: .... σταθῆναι. εἶτα ἐπέδοκαν οἱ τὰς ἡμιξήρους ἔχοντες καὶ οἱ τὰς ἡμιξήρους καὶ σχισμας ἐχούσας· καὶ πολλοι u. s. f. Ibid. l. 9 — 10 hat L. καὶ

βεβρ. τιν. δὲ ξηρ. nicht; ibid. l 26 las L. richtig wie l. 21 lehrt: καὶ οὐ βεβρ. „et non putridas.“ Ibid. l. 27 fehlt nach 72, 26 seqq. und 79, 31 seqq. etwa: .... τάγμα. εἶτα ἐπεδωκαν οἱ τὰ δύο μέρη ξηρὰ ἔχοντες, τὸ δὲ τρίτον χλωρὸν (L. scheint dann in seinem Texte etwa gelesen zu haben: πολλοὶ ἐξ αὐτῶν ἡμιξήρους ἐπέδωκαν, τινὲς δὲ ξηρὰς καὶ βεβρωμένας, ἕτεροι δὲ ἡμιξήρους καὶ σχισμὰς ἐχούσας, ὀλιγοι δὲ χλωράς). Οὗτοι πάντες ἀπελυθησαν ἕκαστος πρὸς τὸ τάγμα αὐτοῦ (oder οὗτοι π. ἔστησαν εἰς τὸ ἴδιον τάγμα). Ἐπέδωκαν δὲ u. s. f. — P. 77, 10 ist nach οὗτοι oder πάντες einzuschieben τι. — P. 78, 15 las L. nach ῥάβδοι vielleicht noch μόνον in seinem Exemplare „tantum modo“; ibid. ist aus L.: „de absentibus detrahentes“ nach εἰς etwa einzuschieben: τοὺς ἀπόντας διαβάλλοντες (διασύροντες). — P. 79, 5 .... ἐντολαῖς δὲ τοῦ κυρίου ἡ ζωὴ ἐστιν, οὐδ᾽ ἐν τῷ ζήλῳ περὶ πρωτείων u. s. f. — P. 80, 8 .... κενοδοξίαις αὐτῶν (vgl. oben sub 1) εἰς τέλος ἀπὸ τοῦ θεοῦ ἀπέστησαν ταῖς πράξεσι καὶ τοῖς ἔργοις τῶν ἐθνῶν δουλεύοντες· οὗτοι μετὰ u. s. f. — P. 81, 18 L. las nach αὐτῶν in seinem Texte noch μετανοήσωσι καί. — P. 82, 33 dürfte die Lücke etwa folgendermaßen auszufüllen sein: Τὸ δὲ ἔνατον ὄρος ὅλως ἄνυδρον ἦν καὶ ὅλον ἐρημῶδες, ἀλλὰ (oder δ) καὶ τὰ ἑρπετὰ τὰ ἰοβόλα („morti feros“ L., also: θανατηφόρα) ἐν αὐτῷ εἶχεν („habebat“ codd.) καὶ τὰ βλαβερὰ τοῖς ἀνθρώποις (oder wie cap. 26, καὶ τὰ διαφθείροντα τοὺς ἀνθρώπους). τὸ δὲ δέκατον ὄρος εἶχε u. s. f. — P. 87, 20: .... ἐνεχθῆναι, ἀλλ᾽ ἐκ τοῦ πεδιόυ τινὸς ὃ πέλας ἦν (oder πέλας ὄντος) ἐκέλευσε παραφέρεσθαι („apportari“ codd.) καί ὤρυξαν u. s. f. — P. 88, 6: .... πύργον. ταῦτα ἐντειλάμενος αὐτῷ ἀπῆλθε πρὸς τὸν πύργον μετὰ u. s. f. — P. 94, 29: .... οἰκοδομὴν (ἐπι-)μεῖναι διὰ τῶν χειρῶν αὐτῶν τεθειμένους (τεθέντας), τούτων u. s. f.; Διὰ τοῦτο β. τ. πύργον ὁμόνουν τῇ πέτρᾳ καὶ μονόλιθον γεγονότα. Οὕτω καὶ u. s. f. P. 96, 9: .... ἀσύνετος, ἐρωτᾷς (oder ἐπερωτᾷς) — vgl. jedoch A. p. 112 ad h. l. Note 2 — Λέγω· Ἀνάγκην u. s. f. — P. 102, 14: .... αὐθάδεια καὶ ἡ ματαιότης (oder ἡ ὑπερηφανεία = arrogantia als Folge der „confidentia inanis“ L., oder τὸ θράσος κενόν. Ibid. l. 19: μᾶλλον δὲ ἀνόητοι καὶ μωροί (ἄφρονες). — P. 106, 27:

.... καὶ ἀόκνως, „sine deliberatione“ L. = haud cunctanter oder καὶ ἁπλῶς.

So viel vorläufig über die Ausfüllung von Lücken. Es erübrigt uns sohin noch die Erledigung des dritten Theiles unserer Aufgabe,

III. Die Verbesserung verderbter Stellen,

zu der wir jetzt übergehen.

P. 4, 23 ist anstatt πάλιν einfach πονηρὰ nach L. zu schreiben: Der Fehler ist aus verkehrt gelesener Abkürzung, die in den jüngsten Handschriften oft sehr willkürlich sind, entstanden. Weder A. ad h. l. noch dem p. XXVIII ist beizustimmen. Ebenso hätte Dindorf Syncell. chronogr. I. p. 52, l. 17 nicht dem Librarius gläubig folgen, sondern mit Scaliger ὁμόρκα — da ja dieses nur mit σελήνη ein ἰσόψηφον = 301 ist — aufnehmen, und ibid. p. 14 l. 14 den Fehler des Librarius verbessern und ἑρπυστικὸν schreiben müssen. — P. 5, 26 „in nos“ codd.; „ἡμᾶς“ Gr.; „ὑμᾶς“ richtig A., vgl. 7, 29. — P. 7, 3 αὐτὴν ἐπὶ τῶν u. s. f. cf. Psal. 91, 11 — 12; Matth. 4, 6. Ibid. l. 5 vgl. Daniel 10, 19. Aus den Prophezeihungen des Daniel und des Johannes Offenbarung wie aus Esdras viertem Buch, auf welches schon Jachmann hingewiesen hat, sind dem Hermas oft Reminiscenzen in die Feder geflossen. — P. 8, 3 lies τῆς γλωσσης cf. p. 18, 12 und 13; Σ (σ) und Ι werden zu häufig verwechselt. Ibid. l. 22 war ohne Weiters πάροδος in den Text zu setzen vgl. p. 104, 13. Ibid. l. 25 .... υἱοῦ αὐτοῦ ἐπὶ τοὺς ἀρνησομένους (particip. futur.) u. s. f. Sinn und Zusammenhang, wie auch p. 105, 5 seqq. erfordern diese Verbesserung. — P. 9, 18 cf Fabric. cod. Pseudepigr. V. T. Tom. I. p. 801 — 804. — P. 10, 2 schreibe: επίτετραπται, „permissum est“ L.; somit ist A. p. XVIII zu berichtigen. Diese Stelle lehrt wiederum, wie nothwendig es ist, auch in der Paläographie gründlich bewandert zu sein, wenn man als Editor auftreten will. Jedoch muß eine solche Kenntniß nicht sowohl aus Büchern, wie z. B. Montfaulcon's Paläographie, in der gar viele und oft keine geringen Irrthümer sich finden, als aus den Quellen selbst geschöpft werden. Wie viele verderbte Stellen in den Schriftstellern wären längst hergestellt, wenn ihre Herausgeber tüchtige Paläographen gewesen wären! Ibid. l. 15 — 16 lies αὐτῇ, ebenso Euseb. Ecl.

Praep. S. 14, 19; auch A. hat p. 44, 24 einen ähnlichen Fehler richtig verbessert. — P. 13, 12 schreibe: Ἄκουε νῦν [1]), ebenso p. 14, 23; 47, 22; 69, 5 und mit A. auch 46, 11. Ibid. l. 24 ist, wie p. 23, 11 und 26; 65, 21 in L. aus codd.: dubitaris [2]) (oder dubitaveris) herzustellen. — P. 16, 30 schiebe nach ὠφέλιμος ein: εἶ und adoptire A.'s Conjectur. Ibid. l. 34 vielleicht: λίθους οὓς u. s. f., in welchem Falle p. 17, 4 nach ἀνοδίας nur ein Komma zu setzen ist, vgl. p. 94, 21, wo jedoch anstatt αὐτοί mit L. (nach codd. „hi") οὗτοι zu schreiben sein dürfte. — P. 17, 4 haben codd. theils „relinquent" (also ἀφήσουσι), theils „relinquunt," mit Letzterem ist ἀφιοῦσι (vgl. D. p. XXX) zu schreiben. Ibid. l. 12

---

[1]) L. hat a. u. St. und auch an der folgenden „nunc"; in L. findet sich οὖν zuweilen nicht, wo es in Gr. steht; wo es in L. sich findet, sind ergo, igitur, selten itaque oder andere Partikel es, die dem οὖν entsprechen. Beide Wörter sind übrigens oft verwechselt und leicht zu verwechseln.

[2]) Bei dieser Gelegenheit machen wir besonders auf eine Quelle des Verderbnisses in den lateinischen Mss. aufmerksam, die wir, die Ersten, schon anderswo bezeichnet haben, und aus der einzig und allein nur eine Menge von Corruptionen sich erklären lassen. Gar viele lateinische codd. waren mit Cursivschrift geschrieben. Die dieser Schrift nicht sehr kundigen Librarii setzten bei der Abschrift solcher Mss. in ihr Apographon an die Stellen dessen, was sie nicht zu entziffern vermochten, Dasjenige, was sie in den vorliegenden Exemplaren zu sehen vermeinten. Ehe wir diese Note beendigen, wollen wir eine Stelle des Proclus in Homil. 20, 3 (Galland. Bibl. patr. Tom. IX. p. 678 B) verbessern. Er sagt: „.... in Epheso artem Midae nudavit (sc. Joannes Chrysostomus), in Phrygia matrem quae dicebatur deorum sine filiis fecit, in Caesarea u. s. f." Baronius in seinen Ann. Tom. VII. p. 505 ed. Luccae 1741 scheint gefühlt zu haben, daß die Stelle nicht fehlerlos sei, seine Conjectur aber fugavit anstatt nudavit zeigt uns, daß er die Corruption an verkehrter Stelle gesucht hat. Von Lasaulx aber in seiner trefflichen Abhandlung „Der Untergang des Hellenismus und die Einziehung seiner Tempelgüter durch die christlichen Kaiser," München 1854. S. 117, Note 330 hat nicht einmal gesehen, daß Etwas in der Stelle fehle, ja er hat sie sogar noch im Texte verkehrt übersetzt mitgetheilt. Wir verbessern: „in Epheso Artemida (= Dianam) nudavit u. s. f. Der lateinische Uebersetzer hat das Ἀρτέμιδα des griechischen Textes in seiner Uebersetzung beibehalten. Ein Librarius verstand das Wort nicht, deßhalb setzte er, da ihm die Geschichte Act. Apost. 19, 24 und die des Midas bekannt waren, in sein Apographon: artem Midae. Unsere Verbesserung empfiehlt Act. Apost. 19, 27.

las L.: ἔτι αὐτὴν ἐπήρ εἰ ἄρα u. s. f. P. 18, 1: „... aliud videre aliquid" codd. L. Ibid. l. 26 las L. ὀρθὰ anstatt θεῖα. P. 20, 15 Hefele's Text hat einen Druckfehler: adversi; codd. und edd. aversi. Ibid. 25 — 26: „in fine" codd. L. Ibid. 32 ist ὑποπύκνους mit Unrecht angefochten. — P. 22, 28 ἀπέχεις, wie Philipp. 4, 18. — P. 23, 3: „... ΡΑΙΔΙΩΣ..." Gr.; „raro" L., also ΣΠΑΝΙΩΣ. Ibid. l. 7 ist im Falle einer Aenderung mit uns eher μετάγνωσιν, also mit A. μετάνοιαν zu schreiben. Ibid. l. 12 lies: ἐν ἐμαυτῷ, wie p. 5, 1; 10, 25; 72, 6; dagegen freilich 23, 16; 83, 25 u. s. f.: ἐν ἑαυτῷ. Ibid. l. 29 — 30: „Sic autem veniebat illa bestia ictu, ita ut posset civitatem delere" L. in codd. — P. 24. 3: „bestiam illam" L. in codd. und ed Paris 1513 fol. 4 rect. l. 11; aber schon ed. Argentor. 1522 fol. 7 avers. l. 12 läßt bestiam [1]) aus. Ibid. l. 20 Hieronym. libr. I. comment. in Habac. cap. 1., vers. 14 „Tyri." Sonderbar, daß A. in seiner praefat. diese Stelle des griechischen Textes und die des Hieronymus nicht angerufen hat, um die fides des apog. Lips. darzuthun, wenn er anders nicht diese Stelle auf eine andere Schrift bezogen hat, und Hieronymus keinen Autor kennt; in anderer Hinsicht vgl. Dan. 6, 18. Ibid. l. 30 las L.: τὰς μερίμνας, wie p. 21, 20, wo er ἀφ' ἑαυτῶν in seinem Exemplar zu haben scheint. — P. 29, 2 emendiren wir: κατοικίζειν; ebenso Ant. Hom. 66 (zu Mand. III. von Cler. und Fabric. angeführt) κατὰ κισεν ἐν τῆς: Dieselbe Verwechslung findet sich auch Socrat. Hist. ε. 3, 1, p. 380, l. 18 Tom. I. ed. Hussey. — P. 30, 6 läßt sich der Text halten; nur ist καὶ vor ἑτέραν = etiam zu nehmen. — P. 32, 10 möchten wir ἔτι ἄρα (oder τοίγαρ) καὶ τοῦτό μοι δηλ. schreiben. — P. 34, 12 L., wie wir schon in der Recension der ed. IV. Patr. apost. von Hefele in dieser Zeitschrift bemerkt haben, las: καὶ μικρῶν πρ. Ibid. l. 33 steht οὗ anstatt ὃν in Folge der Attraction. — P. 36, 4 ἄγγελοι, „nuncii" codd. und edd. 1513 und 1522. — P. 38, 9

---

[1]) Wir hätten Derartiges mehr anführen können, da wir die Varianten dieser beiden Ausgaben sorgfältig gesammelt haben; ebenso hätten wir auch ein kleines Register der Schlotterigkeiten des Clericus geben können, vgl. z. B. Note b. und c. p. 77 col. I. Tom. I. ed. 1724 mit p. 76, col. II. Tom. I. ed. 1698 und Cotelier's Ausgabe, Paris 1672 z. d. St.

lies ἑκόντως. — P. 40, 9: „quoniam quo modo“ codd. — P. 41, 13 vgl. p. 48, 25, Antioch. und L. — P. 42, ult: „ubi enim Dominus inhabitat“ codd., die, wo Gr. κύριος u. s. f.“ hat, durchgängig „dominus u. s. f.“, während edd. „deus u. s. f“ darbieten. Auch hierauf hätte A. in seiner praef. sich berufen können. — P. 44, 15: „et alterum“ codd. Ibid. l. 30: „ut deiiciat („decipiat“ alii codd.) aliquem ex illis iustis“ codd — P. 46, 31 L. las μετ' nicht. — P. 50, 2 schreiben wir, wie p. 4, 4.. δέ μοι, wenn auch Athan. bei Fabric. ad h. l. αὐτὸν hat und bei LXX und im N. T. ein Paar Beispiele derselben Construction sich finden. Ibid. l. 19 — 20 transponire etwa: ὁ συγκλ. το φῶς καὶ τὸ σκότος καὶ χωρ. (sc. αὐτὰ) ἀπ' ἀλλήλων; die ganze Stelle erinnert übrigens an eine ähnliche, bekannte Stelle der Bibel. P. 51, 7 lies: πάντως und fasse καὶ vor πασῶν = etiam. Ibid. l. 8 hat Athan. ὁ vor ἔχων, Ibid. l 38 haben codd. theils „credunt,“ theils „sperant“; gegen A. p. XIII — P. 55, 4 — 5 interpunktire man mit uns: „ . . . ζητεῖς; περὶ τῆς . . . . ἀμπέλου συζητῶ, φημὶ ὅτι u. s. f. cf. p. 65, 13 — 14. Ibid. l. 27 schreibe: καὶ ἄνωθεν μὴ u. s. f. Ibid. 28 könnte man nach Tilgung des gleich folgenden ἐπὶ an ἀναπαύῃ denken: indessen schreiben wir ἐπιβλέβῃ, dessen opp. παραβλέβειν p. 54, 22 sich findet. Ibid. l. 30 cf. Ioan. ep. 3, 5 und Barnab. ep. c. 21. — P. 56, 6 läßt sich αὐτῷ, wenn man dafür nicht lieber αὐτίκα lesen will, etwa als dativ. commodi fassen; sodann dürfte τῷ θεῷ εὐχαριστῶν zu emendiren sein. Ibid. l. 20: „siccitas evenerit“ codd., wie l. 27: „fiunt,“ aus denen auch l. 30: „at erit“ herzustellen ist. — P. 58, 4 möchten wir, wie p. 98, 24, lieber οἷα schreiben (obwohl auch ὅς oft als Correlativ von τοιοῦτος sich findet); l. 5 ist hinter ξηρὰ nur ein Comma zu setzen. — Ibid. l. 13 ist A.'s Suppletion richtig, jedoch διαμάρτεις oder besser noch διαμαρτήσεις L.: „et nihil delinques,“ zu schreiben. D.'s Vorschlag p. XXXI taugt gar Nichts, von ihm hätten p. 68, 14; 96, 11 — 12; 18, 33; 22, 29; 28, 27; 81, 20 u. s. f. abhalten sollen. — P. 59, 1 cf. Petav. ad Epiph. II. p. 356; ibid. l. 3 tilge ἡ vor νηστεία; ibid. l. 17 können wir die Nothwendigkeit einer Aenderung nicht erkennen. P. 60, 15 „servo“ ohne suo haben codd., gleich darauf: „et quae praeterea u. s. f.,“ und ibid. l. 26: „Post dies deinde paucos.“ — P. 61, 31: „viduae aut u. s. f.“ codd. — P. 62, 1 man könnte nach

p. 56, 24 etwa ἐντεύξηται vermuthen; indessen ist die Text-Leseart richtig. — P. 64, 2 liegt ὑμῶν paläographisch näher als αὐτῶν, „eorum“ L. — Wie auf p. 35, so findet sich auch auf pp. 65, 66, 67 u. s. f. πορεύεσθαι mit bloßem Dativ: ob nicht an manchen Stellen ἐν in Folge eines Homöoteleutons ausgefallen ist, wollen wir hier nicht weiter untersuchen: p. 67, 27 hat ἐν Athanasius. — P. 66, 12 ob: αὐτὴ ἡ u. s. f? — P. 67, 4 bereits in der erwähnten Recension der edit. Hefel. haben wir nach Hebr. 11, 37 αἴγειον verbessert; vgl. auch p. 26, 1: „amictus pallium album“ codd., weil L. sich an letzterer Stelle einer Metonymie bedient, so hätte A. p. XX, 14 diese Stelle nicht so betonen sollen. Ibid. l. 17 εὐσταθοῦσαν cf. D. p. XXX., 18; ibid. l. 25: „de iustis“ codd. — P. 68, 2 Athan. und L. haben πάσχοντες nicht. — P. 69, 5 schreibe: βούλει, ibid. l. 9 πρὸ μιᾶς cf. Wiener Gr. p. 641 ed. V.; ibid. l. 15 lies: τότε τῆς. — P. 70, 2: „in quod et“ codd. — P. 71, 4 las L. aber in seinem Exemplar etwa: „ . . . καὶ τοῦτο οὕτως, ἐὰν βλέψῃ τοῦ μετανοοῦντος τὴν καρδίαν καθαρὰν (oder κεκαθαρισμένην) ἀπὸ u. s. f.; und ibid. l. 37 καὶ ὑψηλός. — P. 74, 1 und 2 las L: λάβωσιν und πειράσω, der ibid. l. 30 αὐτοῖς übergeht, und ibid. l. 32 aus codd. zu verbessern ist, indem „vides“ zu schreiben ist. — P. 75, 26 las L. ὡς, „sicut“ (es könnte auch ὃ stehen nach Kühner Gr. II. p. 320, Nr. 3) und weiter ἔδωκαν mit Weglassung von τις; ibid. l. 29 schreibe ἕκαστο (sc. τάγμα); L. las: ἕκαστος τὴν ἰδίαν ῥάβδον. — P. 76, 20 „totae virides“ L., also: ὁλοτελεῖς χλωραί, vgl Hemsterhuys schöne Note zu Propert. eleg. 1, 13, 49— 50, p. 940 seqq. ed. Burm. — P. 77, 2 emendire man mit uns: ἥσθεις (von ἥδεσθαι) ὅτι u. s. f. Ibid. l. 30, wie p. 78, 6 las L. ἐλάλησας. — P. 80, 4 schreibe ἀπόδε u. s. f. Ibid. 27 richtig A.; L. gibt an manchen Stellen ἔτι mit etiam nunc wieder; sodann ist ἐν vor τούτοις gut zu entbehren, obwohl auch L „in his“ hat. — P. 81, 4 — 5: „obierunt et libenter patientur memores“ codd. Ibid l. 5 ob: θανατοῦνται = lassen sich tödten, hinrichten u. s f.? Beispiele davon liefern uns die Martyrerzeiten sehr viele, und die Kirchenväter gedenken an manchen Stellen solcher freiwilliger Hingabe zum Tode behufs Sühnung begangener Sünden. Ibid. 18 — 19 las L. φησίν, μετανοήσωσιν ἐξ .... αὐτῶν καὶ καθαρ. — P. 83, 28 schreibe: εἱστήκεισαν. —

9*

P. 84, 1 emendiren wir ἐπίβαλε = animum adverte „considera“ L. [1]) — P. 85, 9 hat L. nach πύργον noch die Worte „Quatuor igitur ordines coeperunt esse in fundamento turris eius („illius“ codd.), Desierunt enim ascendere lapides u. s. f. — P. 86, 25 — 26 ob: „.... ὀλίγας ἄρα ἡμέρας u. s. f.“? — P. 87, 27: „et tardum esse videbatur u. s. f. codd., also: βραδὺ εἶναι ἐφαίνετο, nämlich in Bezug auf τὸ λατομηθῆναι αὐτοὺς. Ibid. l. 28 emendire περὶ τὸν, ebenso p. 88, 1 und 23; 94, 4; [2]) und mit A. p. 64, 9; in den codd. ist $\overset{\varepsilon}{\pi}$ = περὶ, $\overset{\varepsilon}{\pi}$ = παρὰ, also der Unterschied nicht groß, die Verwechslung beider Wörtchen mithin sehr leicht. — P. 88, 28: „Post triduum“ L. „μ. ἡ. δύο“ Gr. — P. 89, 23 ist ἀρθῆναι = amoveri vielleicht wohl haltbar; L. hat freilich „transferri ad illos,“ ob also ἀφεθῆναι oder ein ähnliches synonymes Wort vom Stamme φέρειν? Ibid. l. 33 schreibe ὑπὸ, ebenso p. 42, 19; 45, 9; 56, 29; 101, 19; 105, 20, und mit A. p. 33, 32: möglich, daß Jemand z. B.

---

[1]) Ibid. l. 16 hat A. nach Cotelier's Vorgange, der sich auf c. 5. und c. 16 dieser Simil. beruft, vorgeschlagen: μὴ λελατομημένοι zu schreiben; jedoch sagt er praef. p. XXIII l. 9 — 10: „etsi hac de re fortasse ambigere licet, cf. Hilgenfeldi liber de patribus apostolicis p. 151 not. 10.“ Mit welchen Gründen Hilgenfeld Cotelier's Conjectur bestreitet, wissen wir nicht, da uns dessen Schrift nur aus Ekker's Abhandlung über den ersten Brief Klemens an die Korinther und Hefele's Ausgabe Patr. apostol. bekannt ist. Hefele muß wohl Hilgenfeld's Gründe nicht überzeugend gefunden haben, indem er zu unserer Stelle Nichts davon erwähnt. Oder sollte jene Bemerkung ihm entgangen sein? Was uns betrifft, so vermögen wir die Nothwendigkeit, μὴ im Griechischen, nec im Lateinischen einzuschieben, nicht zu erkennen. Der Zustand jener Steine, dessen Cap. 3 gedacht wird, ist ganz verschieden von dem Cap. 5 und 16 erwähnten. Während Cap. 5 und 16 die Rede ist von der Verwendung der Steine in ihrem Zustande nach ihrer Beförderung aus der Tiefe, ist Cap. 3 nur Sprache von der Beschaffenheit, in welcher sie sich bei ihrer Beförderung aus der Tiefe befanden. Die circumcisio, deren sie bedurften, war bereits in profundo vollzogen.

[2]) So verbessern wir auch Symes. ep. 104 p. 247: „οὐ γὰρ νεώτερόν ἐστι τὸ δέος, ἀλλὰ καὶ λίαν ἀρχαῖον, τό μήτι παρὰ θεῷ (ed. περὶ θεον (ἀμπλακὼν τιμὰν πρὸς ἀνθρώπων ἀμείψω u. s. f.“; es ist das bekannte Wort des Ibykus vgl. Plat. Paedr. p. 242 C.

nach Wiener l. l. p. 444 an einigen Stellen ἀπὸ in Schutz nehmen will; num habeat sibi et suo fruatur iudicio. — P. 90, 4 lesen wir: λαμπροὶ καὶ (ὡς) καινοί. Ibid. l. 24 A. richtig πάντως cf. p. 41, 5; 71, 2 („fortasse“ L.); 5, 17 („forte“ L.) Vorher ibid. l. 19: „efformavit“ ed. Paris 1513. — P. 91, 26 ist π̄, d. h. περὶ vor ἡμῶν ausgefallen „quod de nobis queratur“ L.; diese unsere Ansicht verdient unbestritten den Vorzug vor A.'s Vermuthung ἡμῶν in ἡμῖν zu verändern. — P. 92, 16 cf. Wiener l. l. p. 397. — P. 93, 5 schreibe βούλει. — P. 94, 18 emendiren wir ὠφελεῖ (pers. secund. praes. indicat. med.) — P. 95, 17 ob: λελυμένων? — P. 96, 15 ist wohl zu emendiren: τί δοκεῖ σοι τοὺς u. s. f. — P. 97, 25 seqq. cf. Thilo cod. apocr. p. 697 und zu p. 94, 5 seqq. ibid. p. 681. — P. 98, 21 möchten wir τὰ ὄρη tilgen, in diesem Falle wäre dann vorher ποικίλη zu schreiben, oder besser und einfacher noch ist es, zu emendiren: .... ἄλλα καὶ ἄλλα τὴν ἰδέαν ἔστι τὰ ὄρη, oder nach p. 82, 14 — 15 zu lesen: ποικίλα ἔστι καὶ ἄλλην καὶ ἄλλην ἰδέαν ἔχει τὰ ὄρη u. s. f. ibid. l. 25 — 26 ist τούτων vor oder hinter τῶν ἐθνῶν zu transponiren, oder umgekehrt; es fehlt ferner nicht viel, daß wir den Ausfall von δὴ nach φρόνησις für wahrscheinlich halten — Silbenähnlichkeit konnte ihn leicht verursachen. P. 101, 12: „.... utquod u. s. f.“ codd.; sodann lesen wir: ... νῦν, ἐὰν ἀναδρ. ἐν τ. ἡ. (= „repetito tempore“ L.) καὶ ἀγαθόν τι π. κ. ζήσωνται (dieses Letztere auch A.); νῦν ist wohl zu ποιήσωσι zu ziehen, „aliquid boni nunc. f.“ codd. Vielleicht ist überdieß ταύταις vor ταῖς ἡμέραις ausgefallen (vgl. p. 105, 4); bei dieser Annahme wäre ἀναδρ. = resipiscere, ad bonam frugem se recipere zu fassen. Ibid. l. 25 ist der auch sonst vorkommende Wechsel der Verba in Plural und Singular bei Substantiven gener. neutrius in Plural zu bemerken. Auffallend aber ist eben dieser Wechsel p. 105, 13 — 14 διαφθείρουσι .... καὶ ἀπολλύει bei demselben Subjecte, so daß also an letzterer Stelle der Plural, oder an der ersten der Singular herzustellen ist, da ein Fall, wie Xenoph. Cyrop. V., 1, 14, über welchen man Kühner l. l. §. 424, Anmerk. 2, Tom. II. p. 50 nachsehen kann, hier nicht vorliegt. — P. 102, 19 las L.: Οὗτοι οὖν ἐὰν μετανοήσωσι u. s. f. — P. 104, 21 ist wohl διακονήσοντες (particip. futur.) zu schreiben, da so der Zweck des

ἔλαβον ausgedrückt wird, dem die Bezeichneten nicht entsprochen haben διαρπ. u. s. f. und ἑαυτοῖς περιπ. — P. 105, 4 ist entweder die Negation οὐκ zu tilgen, oder l. 5 ἀρνησόμενος (particip. futur.) zu schreiben. — P. 106, 1 hat L. οἱ θανόντες und l. 6 ἔθανον gelesen. Ibid l. 18: „.... cogitatio, ut quis servus neget dominum suum" codd. Ibid. l. 28 lies nach L. „vestra vos" in Gr. ὑμῶν ὑμᾶς. Ibid. l. 13 fehlt in codd. „certe," „πάντως," womit A. die Lücke des Ms. a. u. St. ausfüllen will. — P. 107, 4 vermuthet A. richtig ὑμῶν, jedoch ist durch diese Verbesserung die handgreiflich verderbte Stelle noch nicht ganz geheilt. Wir stellen den Text also her: „.... ὁ κύριος περὶ ὑμῶν u. s. f. vgl. p. 90, 8; „quid putatis vos Dominum vobis (ob de vobis, wie p. 90, 8: „Quid faciemus de his lapidibus?) facturum u. s. f. In der ed. Paris 1513 fol. 16 rect. l. 11 fehlt a. u. St. vobis, die ed. Argentor. 1522 fol. 30 rect. l. 4 hat jedoch dieses Wort.

Diese Bemerkungen, welche wir nach zweimaliger sorgfältiger Lectüre dieser Schrift unter steter Berücksichtigung der alten lateinischen Uebersetzung und unsers handschriftlichen Apparates zu derselben niedergeschrieben haben, mögen für den ersten Anlauf genügen.

Papier und Druck befriedigen billige Ansprüche; der Preis des ganzen Werkes, dessen Pars altera, wie schon oben bemerkt ist, am Ende dieses Jahres erscheinen wird, ist 1 Thlr. 20 Ngr.

Paris in festo purificationis B. M. V.

Dr. Nolte.

3.

Disputatio de antiquissimo librorum sacrorum Novi Foederis catalogo, qui vulgo fragmentum Muratorii appellatur. Auctore Jano van Gilse, Theologiae Doct. etc. etc. Prostat Amstelodami apud Joannem Müller. 30 p. in 4. 1852 [1]).

Ausgezeichnet durch den Reichthum seiner herrlichen Geistesgaben, durch die Vielseitigkeit und Gründlichkeit seiner Kenntnisse, durch die

---

[1]) Obige Abhandlung erschien als Gelegenheitsschrift in folgendem Programm: Viro clariss., summe venerando, Samueli Müller phil. theor.

Gediegenheit seiner wissenschaftlichen Leistungen nimmt Ludwig Anton Muratori unter den Gelehrten Italiens einen der ehrenvollsten Plätze ein. Seine Verdienste um die Geschichte Italiens durch die Veröffentlichung bis dahin in den Bibliotheken verborgener Quellen insbesondere sind wohl Niemandem unbekannt, selbst wenn er auch keine tief eingehenden Studien auf diesem Gebiete gemacht hat. In einem seiner deßfallsigen Werke, im dritten Bande nämlich seiner Antiqq. Italicar. med. aevi p. 853 — 854 hat er unter Anderem auch das nach ihm benannte, am Anfange wie am Ende leider verstümmelte Fragment, welches einen Katalog der neutestamentlichen Schriften enthält, aus einer Handschrift herausgegeben, die er l. l. p. 851 A. B folgendermaßen beschreibt: „Adservat Ambrosiana Mediolanensis Bibliotheca membranaceum codicem, e Bobiensi acceptum, cuius antiquitas paene ad annos mille accedere mihi visa est [1]). Scriptus enim fuit litteris majusculis et quadratis. Titulus praefixus omnia tribuit Joanni Chrysostomo sed immerito etc." Dieser kostbare Fund, der merkwürdigerweise eben vor dem Aufkommen der geistesarmen, platten, ekelhaft nüchternen destructiven Bibelkritik gemacht wurde, zog bald die Aufmerksamkeit der Gelehrten in nicht geringem Grade auf sich. Um mehr gelegentlich gemachte Bemerkungen über dieses so schätzbare Aktenstück zu übergehen, so haben sich ex professo mit demselben in früherer Zeit Freindaller und Routh, später der niederländische reformirte Prediger Dr. van Heijst in seinem in niederdeutscher Sprache geschriebenen, von der 's Gravenhaag'schen Gesellschaft: „Zur Vertheidigung des Glaubens" gekrönten und 1854 herausgegebenen Werke, in welchem er über das von Eusebius in Betreff der neutestamentlichen Schriften abgelegte Zeugniß handelt, befaßt. Nach diesen veröffentlichten in neuester Zeit gleichzeitig und unabhängig von einander ihre Studien über unser Bruchstück der wohlbekannte Prof. Dr. Credner in

---

mag. etc., exactum quintum docendae theologiae muneris in seminario Telciobaptistarum lustrum pie atque de animo gratulatur ispius olim discipulus, nunc collega conjunctissimus Janus van Gilse, theol. Doct. etc. d. XXX. Junii MDCCCLII.

[1]) „Antiquitatem redolet summe venerabilem." ibid C.

Gießen und der Göttinger Theologe K. Wieseler. Während Credner bei der Behandlung dieses Fragmentes, abgesehen von den Leistungen seiner Vorgänger, allein auf den Schatz seines eigenen Wissens und den Scharfsinn seines Geistes angewiesen war, hatte Wieseler vor ihm den Vortheil voraus, daß er von seinem Bruder, dem Philologen Friedrich Wieseler, eine ganz getreue Abschrift desselben erhielt, welche dieser auf einer wissenschaftlichen Reise in Italien aus dem nach Muratori von Niemandem wieder eingesehenen Coder anfertigte. Unter Zugrundlegung der von Wieseler in den von Ullmann und Umbreit herausgegebenen Studien und Kritiken des Jahres 1847 im 4. Hefte, S. 815 bis 857 veröffentlichten neuen Copie des Mailänder Coder und steter Benutzung der Vorarbeiten aller seiner Vorgänger hat Prof. Dr. van Gilse seine auf unser Fragment bezüglichen Forschungen in dem Schriftchen niedergelegt, welches wir in der Ueberschrift dieses Artikels bezeichnet haben. Wer die trefflichen Abhandlungen dieses Mannes: „De libro Jesu Sirachidis etc." Groning. 1830; „De Patrum apostolicor. doctrin. moral etc." Lugdun. Batav. 1833; „Commentar. in Ezechiel. XVII etc." Amstelod. 1836, um seiner anderweitigen, in holländischen Zeitschriften mitgetheilten Aufsätze nicht zu erwähnen, kennen gelernt hat, wird mit den besten Erwartungen an die Lectüre dieses Schriftchens gehen — Erwartungen, die wahrlich nicht getäuscht werden. Der Herr Verfasser hat dasselbe in drei Theile zerfallen lassen. Im ersten Theile, S. 3—6 handelt er von der Entdeckung und ersten Veröffentlichung dieses Fragmentes durch Muratori, gedenkt kurz dessen vorzüglichster Bearbeiter in früherer und späterer Zeit, charakterisirt sodann ganz im Allgemeinen die Urtheile, welche über dasselbe gefällt sind und beschreibt endlich das von ihm bei der Behandlung dieses Fragmentes eingehaltene Verfahren. Im zweiten Theile (S. 7 — 21) gibt er uns ganz getreu, wie er auf's Nachdrücklichste versichert, den von Wieseler gegebenen Text, stellt ihm den mit Benutzung des von seinen Vorgängern gelieferten Materiales von ihm berichtigten Text zur Seite; unter beiden steht ein sogenannter commentarius perpetuus, in dem er „pro viribus" den Wortsinn erklärt, seine Berichtigungen „omissis tamen iis, quae, cum facillimae sint, semet ipsae commendare videantur" als wahr nachgewiesen, was dunkel war „quantum potui"

(sagt er), aufgehellet hat. Im dritten Theile (S. 22 — 30) handelt er über die Zeit der Abfassung dieses Fragmentes, dessen Verfasser, über die Sprache, in welcher es geschrieben ist, u. s. f.

Was nun zuerst den Text des codex betrifft, so ist er so fehlerhaft, daß man unwillkürlich an die Klage erinnert wird, welche der h. Hieronymus ad Licin. erhebt über die „imperitiam notariorum librariorumque incuriam, qui scribunt non quod inveniunt, sed quod intelligunt, et dum alienos errores emendare nituntur, ostendunt suos.“ Aber auch abgesehen von diesen Abschreibersünden ist die Sprache des Auctors so hölzern und voll von Solöcismen, daß er selbst dem wahrlich nicht sehr geschmackvollen lateinischen Uebersetzer des Irenäus weit, unendlich weit nachsteht.

Die Fragen, welche wir in Betreff dieses Aktenstückes stellen können, sind diese. Was enthält es, wann, von wem, wo und in welcher Sprache ist es ursprünglich geschrieben? Beantworten wir diese Fragen der Reihe nach.

1. Was den **Inhalt** unseres Bruchstückes, dem, wie bereits bemerkt ist, der Anfang wie der Schluß fehlen, betrifft, so enthält das jetzt noch Vorhandene einen Katalog der neutestamentlichen Bücher und den Anfang einer Aufzählung ketzerischer, von der Kirche verworfener Schriften. Daß in dem vorn fehlenden Theile die Bücher des A. T. angegeben sein dürften, macht Herr v. G. durch die Verweisung auf folgende zwei Stellen desselben: „ . . . super scriptae Joannis duae (sc. epistolae) in catholica (sc. ecclesia) habentur, ut Sapientia[1]) ab amicis Salomonis in honorem ipsius scripta“ und „ . . . sed publicari vero (sc. Pastor ab Herma conscriptus) in ecclesia populo, neque inter Prophetas completos numero neque inter Apostolos in finem temporum potest“ wahrscheinlich, da ohne diese Annahme die durch den Druck von uns hervorgehobenen Worte ihr rechtes Verständniß nicht leicht finden. Was nun speciell die Bücher des

[1]) D. i. das Buch der Weisheit, nicht aber das Buch der Sprichwörter, wenn auch dieses oft den Namen „Sapientia Salomonis“ bei den Alten trägt, vgl. z. B. v. G. z. u. St.; denn auf dieses Buch, welches die einhellige Stimme des ganzen Alterthums dem Salomon zuschreibt, passen die Worte: „ab amicis Salom. in honor. ips scripta“ nicht.

N. T. anlangt, welche unser Fragment nennt, so sind es diese: Die vier Evangelien, die Apostelgeschichte, die ausdrücklich dem Lucas beigelegt wird, die Briefe Pauli in einer von der jetzt üblichen Reihenfolge etwas abweichenden Weise, aus welcher jedoch, wie klar zu Tage liegt, diese hervorgegangen ist. Voran steht um seiner selbst willen, wie wegen des Ansehens der römischen Kirche, der Brief an die Römer; ihm folgt wegen der Wichtigkeit seines Inhaltes, weßhalb er auch besonders erwähnt ist, der Brief an die Galater; dann die übrigen Briefe Pauli mit den gewöhnlichen Titeln, auch die Briefe an die Ephesier. Werden nun von diesen auch der Brief an Philemon und die sogenannten Pastoralbriefe, weil sie an einzelne Personen und nicht wie die übrigen, an ganze Gemeinden gerichtet sind, gesondert, so wird doch Paulus als ihr Verfasser bezeichnet. Von den katholischen Briefen werden nur der Brief des Judas und zwei Briefe des Johannes erwähnt. Daß diese zwei Briefe des Johannes aber nur diejenigen sein können, welche wir jetzt den zweiten und dritten nennen, haben Einige mit Unrecht bezweifelt, Andere, wie Wieseler, noch verkehrter geläugnet. Die gegnerischen Zweifel oder Gründe beseitigt Herr v. G. als falsch, indem er auf die von allen seinen Vorgängern übersehene Bedeutsamkeit einer Stelle in unserem Fragmente hinweiset. In Bezug auf diese beiden Briefe heißt es nämlich in demselben „ab amicis (sc. Joannis) in eius honorem scriptae sunt," was ja von dem ersten nicht ausgesagt werden konnte, da eben aus ihm früher einige Worte als ein Zeugniß des Apostels von sich selbst angeführt worden waren: „Quid ergo mirum ... quae vidimus .... palpaverunt haec scripsimus"? [1]) lauten diese Worte. Uebrigens scheinen in den Worten unseres Fragmentes die Keime der späteren, von Hieronymus de Virr. Ill. 9 erwähnten Tradition enthalten zu sein, daß der Verfasser der beiden genannten Briefe der Presbyter Johannes sei. Endlich werden in unserem Aktenstücke noch die Offenbarungen des Johannes und des Petrus angeführt, letztere jedoch mit dem Zusatze: „quam quidam ex nostris legi in

[1]) Es muß mit uns hier ein Fragezeichen gesetzt werden, nicht aber ein Punctum, wie bei Muratori und v. G. steht.

ecclesia nolunt." Daß dieselbe, deren wenige Bruchstücke Grabe Spicileg. etc. Tom. I. p. 71 seqq. gesammelt und erklärt hat, niemals zu den von Ketzern untergeschobenen Schriften, sondern zu den ἀντιλεγομένοις gezählt worden sei, hat Grabe l. l. erwiesen. Die Worte jedoch „quam quidam legi — nolunt" enthalten noch ein bedeutsames Moment, welches wir nicht übersehen dürfen. Sie zeigen uns nämlich, mit welcher Sorgfalt und Gewissenhaftigkeit man bei der Zusammenstellung der kirchlichen Bücher das Wahre vom Falschen gesondert hat, worauf wir besonders die Afterkritiker der Tübinger Schule aufmerksam machen möchten, wenn es leider nur nicht zu gewiß erschiene, daß, um uns eines bekannten Sprichwortes zu bedienen, Hopfen und Malz an ihnen verloren wären. In Bezug auf die dem Apostel Paulus untergeschobenen Briefe wird bemerkt: „in catholicam ecclesiam recipi non possum," ein Urtheil, welches auch den ketzerischen Schriften gesprochen wird, die am Schlusse unseres Fragmentes genannt werden. Wenn aber die jetzt im Canon befindlichen Briefe an die Hebräer und des Jacobus mit Stillschweigen übergangen sind, so kann das bei unserem in so frühe Zeit hinaufreichenden Verfasser, der dazu noch ein Abendländer war, nicht befremdend erscheinen. Um so auffallender aber ist es, daß, da der unechten, dem Petrus untergeschobenen Offenbarung Erwähnung geschieht, dessen erster Brief gar nicht genannt wird. Ist es denkbar, daß dieses Sendschreibens, dessen nach Eusebius Zeugnisse Papias und Polykarpus [1]) sich bedienten, dessen Irenäus [2]) ausdrücklich erwähnt, von unserem Verfasser nicht sei gedacht worden? Wie löset sich dieses räthselhafte Verfahren? Herr v. G. hat in sehr geistreicher und treffender Weise die Sache aufzuklären gesucht. Unser Fragment entbehrt des Anfanges. Herr v. G. hält es nun für wahrscheinlich, daß der erste Brief des Petrus in diesem verloren gegangenen Theile erwähnt sei, welcher den Anfang des Berichtes über das Evangelium des Markus enthielt. Markus hat sein Evangelium nach den Mittheilungen des Petrus geschrieben, eine Ansicht, welche das ganze katholische Alterthum getheilt hat, und der auch unser Verfasser unläugbar, ja offen beipflichtet. Konnte nun hier nicht leicht

---

[1]) H. E. III, 39; IV, 14.

[2]) Euseb. H. E. V, 8; Iren. advers. haer. V, 30.

von unserem Verfasser des ersten Briefes Petri gedacht sein, in dem Petrus cap. V, vers 8 des Markus und seines Freundschaftsverhältnisses zu diesem erwähnt? Auf gleiche Weise führt zugleich in Verbindung mit dem Evangelium des Markus Petri ersten Brief Origines an, wie uns Eusebius[1]) bezeugt. Dasselbe haben vor Alters auch Andere gethan, wie wir gleichen Falls aus Eusebius[2]) ersehen. Hat ja unser Verfasser selbst in ähnlicher Weise den ersten Brief des Johannes mit dessen Evangelium in Verbindung gebracht. Was man schließlich auch über diesen Erklärungsversuch denken mag, so scheint es doch bei dieser Sachlage wahrscheinlich, daß aus dem Stillschweigen unseres Fragmentes in Betreff des ersten Briefes kaum Etwas gegen dessen Echtheit gefolgert werden kann.

Ueber die Zeit, in welche die Abfassung unseres Fragmentes fällt, kann kein Zweifel obwalten; denn, wenn sein Verfasser sagt: „Pastorem vero nuperrime temporibus nostris, in urbe Roma Hermas conscripsit, sedente cathedra urbis Romae ecclesiae Pio[3]) episcopo, fratre eius", so wird, da nach der gewöhnlichen Annahme Pius zwischen 142 und 157 den päpstlichen Stuhl inne hatte, ungefähr um 170 dasselbe geschrieben sein — eine Annahme, in der alle neueren besonnenen Forscher übereinstimmen.

Hat unser Bruchstück durch die eben angeführte Notiz uns in den Stand gesetzt, die Zeit seiner Abfassung ungefähr bestimmen zu können: so hat hingegen sein Verfasser, da in ihm selbst in dieser Hinsicht jede Andeutung fehlt, auch anderswo bis jetzt Nichts gefunden ist, was uns irgendwie auf dessen Spur zu bringen geeignet wäre, bisheran nicht ermittelt werden können. Während nach Muratori's Vermuthung und Vorgange Gallandi, Freindaller und, wie es scheint, Routh den Presbyter Cajus für den Verfasser desselben ansehen, haben Credner und Wieseler sich dagegen entschieden, ja durch Bezugnahme auf eine Stelle in des Eusebius Kirchengeschichte[4]) darzuthun gesucht, daß dem Cajus die Vaterschaft desselben unmöglich zugesprochen werden könne.

---

[1]) H. E. VI, 25.
[2]) H. E. II, 15.
[3]) cf. Baron. Anssal. Tom. II. p. 202 ed Luccae 1738.
[4]) III. 28.

In welches Dunkel aber auch immerhin der Name des Verfassers gehüllet sein mag, so ist es doch keinem Zweifel unterworfen, daß er wenigstens **in Italien, wenn nicht gar in Rom selbst gelebt hat**. Dafür zeugen, wie Wieseler mit Recht hervorgehoben hat, die ausdrückliche Erwähnung der Apostel Petrus und Paulus („..... passionem Petri — profectionem Pauli ....“); die in den ein wenig früher citirten Worten geschehene Erwähnung des Papstes Pius; das Wort urbs („.... profectionem Pauli ab urbe“) als der Name κατ᾽ ἐξοχὴν für Rom. Dazu kommt die in unserem Bruchstücke angegebene Reihenfolge der Schriften des N. T., wo auf die Acta Apostolorum unmittelbar die Briefe des Paulus folgen — eine Reihenfolge, welche von den ältesten Zeiten an in der abendländischen Kirche im Schwunge gewesen zu sein scheint. Endlich kann man sich, wie auch Herr v. G. bemerkt, zur Stützung der Behauptung, daß der Verfasser unseres Fragmentes ein Occidentale, ja selbst ein Mitglied der römischen Kirche gewesen sei („hominem occidentalem atque adeo Romanae ecclesiae fuisse“) auf **die Sprache** berufen, in welcher dasselbe abgefasset ist, selbst wenn Jene sich im Rechte befänden, die dasselbe für eine lateinische Uebersetzung eines griechischen Originales halten. Allein weder Routh, noch Hug haben für diese Vermuthung genügende Beweise zu erbringen vermocht. Denn wenn es in unserem Actenstücke heißt: „alia plura quae in ecclesiam catholicam recipi non potest“ anstatt: possunt; so hat Wieseler dagegen richtig bemerkt, daß dieser Fehler der Abschreiberdummheit beizumessen sei, die in quae einen nominativus singular. femin. gener. sehen zu müssen vermeinte. Hug's bekannter, im zweiten Bande seiner so vortrefflichen Einleitung vorgelegter Versuch mag immerhin geistreich sein oder scharfsinnig, oder mit welchem epitheton ornans man ihn sonst bestempeln will, er entbehrt aller Begründung, aller inneren Wahrscheinlichkeit und verurtheilt sich selbst durch seine Gesuchtheit und Künstelei. Wenn man solche schlüpfrigen Wege, mögen sie auch noch so lockend sein, betreten, zu solchen Künsteleien seine Zuflucht nehmen will, so läßt sich, weiß Gott nicht, was Alles, in unser Fragment hinein- und aus demselben herausdrechseln. Uebrigens macht Herr v. G. die Vertheidiger dieser Ansicht auf etwas von Allen Uebersehenes aufmerksam, was sie zur Begründung ihrer Ansicht hätten benutzen können. Es findet sich nämlich an zwei Stellen unseres Frag-

mentes die Form d u a s anstatt d u a e: „.... ad Timotheum d u a s ....“ und „.... Joannis d u a s in catholica ...“. Zur letzten Stelle bemerkte der Herausgeber: „Pro eo, quod in codice est d u a s omnes fragmenti interpretes reponunt d u a e. Sed miror, neminem eorum, qui de Graeco archetypo cogitarunt, vindicandam sibi sumsisse nominis duas genuitatem quippe quod et hic et supra esse possit graecum nomen δυὰς, ad analogiam nominis τριὰς, in sermonem ecclesiasticum Latinum translatum.“ Mit gar feinem Tacte macht Herr v. G. gegen diese Ansicht zwei Paronomasien geltend, die in unserem Fragmente sich finden. Diese sind: „.... p r i n c i p i a doceantur .... cum uno ac p r i n c i p a l i spiritu etc.“ und „F e l enim cum m e l l e misceri non congruit.“

Um nochmals auf die Wichtigkeit unseres Fragmentes für die Geschichte des Canons zurückzukommen, so müssen wir noch auf zwei Stücke aufmerksam machen. Erstens leuchtet sofort ein, daß unser Verfasser in Ansehung der Bücher, welche er aufzählt, so verfährt, daß für keinen Zweifel daran Raum bleibt, daß jene Bücher seiner Umgebung schon ziemlich lange bekannt, wie auch von ihr als echt anerkannt seien, daß mithin der Canon der neu-testamentlichen Bücher in der Gestalt, wie er ihn gibt, der ersten Hälfte des zweiten Jahrhunderts angehöre. Zweitens ist nicht aus dem Auge zu verlieren, daß die Darstellung unseres Verfassers in einer Weise gehalten ist, daß er nicht so sehr seine eigene Meinung über jene Bücher vorzulegen scheint, als vielmehr die Ansicht der ganzen Kirche. Das erhellt bei richtiger Auffassung aus seinen Aeußerungen über P a u l u s Brief an P h i l e m o n und dessen Pastoralbriefe: „.... in honore ecclesiae etc.“ über die Briefe des J u d a s und J o h a n n e s: „.... in catholica (sc. ecclesia) habentur“; über die Offenbarungen des J o h a n n e s und P e t r u s: „Apocalypses recipimus,“ und endlich über die Offenbarung des P e t r u s insbesondere: „quam quidam ... nolunt“ Konnte unser Verfasser sich so äußern, wenn er sich nicht klar bewußt war, die Ueberzeugung und den Glauben der ganzen Kirche für sich zu haben?

Wenden wir uns schließlich noch für einige Augenblicke der Textes-kritik unseres Fragmentes zu. M u r a t o r i hatte bereits manche Fehler des gar sehr im Argen liegenden Textes verbessert, jedoch auch zuweilen in denselben seine Erklärung hineingetragen. R o u t h, C r e d-

ner und Wieseler haben einzelne von Muratori übersehene oder verkehrt berichtigte Korruptelen beseitigt. Was bei seinen Vorgängern entweder keine, oder doch keine genügende Emendation oder Erklärung gefunden hatte, hat Herr v. G. zu restituiren oder aufzuhellen gesucht. Wir erwähnen, um bereits Berührtes dem Leser nicht noch ein Mal vorzuführen, seine Emendation: quasi ut sui (anstatt iuris) studiosum, die auch wir früher gemacht hatten; ferner: epistola sane Judae et superscriptae se epistolae, anstatt superscriptio, wie der Coder hat, was nach Muratori's Vorgange die späteren Editoren und Commendatoren falsch in superscripti (= cuius supra iam mentio facta et, als genet. sing. Joannis gehörig) verändern; seine Erklärung des: Arsinoi autem seu Valentini u. s. f. Um nun auch unser Scherflein zur Verbesserung des Textes beizutragen, so schreiben wir in den Worten: „ita et ab nativitate Joannis incipet (sc. Lucas) dicere," nicht mit allen unseren Vorgängern incipit (praes.), sondern incepit (perf.), was von allem Vorhergehenden gerechtfertigt wird. Sodann heißt es in unserem Fragmente: „Et ideo licet varia singulis Evangeliorum principia doceantur, nihil tamen differt credentium fidei etc." Bei Muratori l. l. p. 853 C. lin. 16 findet sich nach Evangeliorum noch libris, was bei v. Gilse fehlt: weil er jedoch in seinem Commentar Nichts darüber bemerkt, so glauben wir, daß es durch ein Versehen des Druckers aus seinem Texte ausgefallen ist. Wieseler's Abhandlung, welche wir nur aus v. G's. Schriftchen kennen, konnten wir nicht einsehen. Zu dem Worte fidei macht Herr v. G. folgende Bemerkung: „Fidei haud dubie retinendum est nec in fides mutandum, quemadmodum, licet dubitanter, proposuit doct. Wieselerus. Fidei nihil differt idem significat ac prorsus indifferens est. Idem fere verbi differo (wohl differendi) obtinet usus apud Tertullianum de Corona militis, Cap. 4, Apostolum non differo (sic legendum est, pro vulg. Apostolum differo, quod sensum non habet)." Wenn man ein Mal ändern will, so hätte man besser differunt (sc. singuli evangeliorum libri) geschrieben, wie man auch an der schon oben citirten Stelle possunt anstatt potest hergestellt hat. Indessen bedarf es einer Aenderung nicht, nur nehme man mit uns differt = discordat, diversum est, dessen Subject natürlich nihil ist;

fidei = a fide. Die Stelle des Tertullianus aber hat Herr v. G. verkehrt ausgelegt, und ohne Grund in ihr eine Emendation vorgenommen; Apostolum differo = ich stelle den Apostel aus, verschiebe ihn auf eine andere Zeit, d. h. ich lasse den Apostel vor der Hand, vorläufig bei Seite. Im Folgenden lesen wir: „... ac de gemino eius adventu; primus sc. adventus (so richtig Wieseler, codex: prima, was v. G. beibehält) in humilitate despectus quod factus sc. est, so füllt v. G. vortrefflich die Stelle des cod. aus, in dem fo steht und in dem nach fo etwa drei Buchstaben völlig verwischt sind; Wieseler schreibt fuit), secundus (so Wieseler; cod.: secundum; v. G.: secundo) potestate regali praeclarus quod futurus est.“ Unser Auktor sagt ein wenig tiefer: „Acta autem omnium Apostolorum sub uno libro scripta sunt. Lucas optimo Theophilo comprehendit, quae sub praesentia eius singula gerebantur, sicuti et semote passionem Petri evidenter declarat et profectionem Pauli etc.“ Zu den Worten sub uno libro scripta sunt bemerkt v. G.: „Praepositio sub h. l. tam parum mihi placet ut fere pro illis sub uno legendum proponam subinde i. e.: post Evangelia scripta sunt etc. At vel sic tamen barbara fragmenti latinitas praepositionis usum hoc loco patitur; cf. quod mox sequitur, sub praesentia. Fortasse auctor illud sub quodammodo conjunxit cum verbo scribere sensu conscribendi.“ Uns gefällt Nichts von Allem, was Herr v. G. sagt. Wir stellen den verderbten Text also her: „.... Apostolorum **ab** uno **uno** libro etc.“: der Evangelien sind vier, aber es gibt nur eine Apostelgeschichte; die vier Evangelien haben vier Verfasser, die eine Apostelgeschichte hat nur einen Verfasser. Weiter verbessern wir anstatt semote, wie der cod. hat. semota (accusat. plur. gen. neutr.) = als ihm fern liegende Gegenstände als in der Ferne von ihm vor sich gegangene Thatsachen, welche sind, die passio Petri und die profectio Pauli ab urbe. Die Emendations- und Erklärungsversuche Anderer sind theils zu weit gesucht, theils von Seiten der Paläographie nicht so berechtigt, wie der unserige. Wir lesen bald darauf die Worte: „Primum omnium Corinthiis, (bei v. G. aus Versehen ad Corinthios, wie seine Note ad h. l. lehrt) schisma haeresis interdicens; deinceps Galatis circumcisionem (sc. interdicens); Romanis autem ordinem scriptura-

rum, sed et principium earum esse Christum intimans prolixius scripsit, de quibus singulis necesse est ab nobis disputari." Daß die Dative Corinthiis, Galatis, Romanis von prolixius scripsit abhängen, hat Wieseler richtig erkannt. Das Wort ordinem ist sehr anstößig; man hat es verschieden zu emendiren oder zu erklären gesucht; wir fügen den vorgeschlagenen Conjuncturen eine neue bei, nämlich concordiam. Oder sollte etwa ordo = der in den Schriften enthaltene Heilsrathschluß? Das Hauptthema des Römerbriefes ist, daß die gratia iustificationis dem Menschen ohne sein Verdienst, gratis, zu Theil werde; die Conditio sine qua non dieser Theilhaftwerdung der gratia iustificationis ist die fides; daran knüpft sich später die Exposition über die von Gottes Seite jedem Gläubigen ohne seine Verdienste gratis angebotene Gnade der Rechtfertigung und die erfolgte Ausschließung der Juden von dieser in Folge ihrer Weigerung, an Jesus als den Messias zu glauben, — eine Ausschließung, welche mit der von Gott dem Abraham gemachten Verheißung nicht im Widerspruche stehe u. s. f. und über den spätern Eintritt der Juden in die Kirche u. s. f.; in die Entwicklung seines Hauptthemas flicht der Apostel Adam's Fall und dessen Folgen für das gesammte Menschengeschlecht ein, wie die Erlösung durch Christus und deren Folgen. Sollte etwa im Hinblicke auf diesen Theil unser Verfasser ordo geschrieben haben? In den folgenden Worten steckt gleichfalls Verderbniß; es muß durchaus mit uns geschrieben werden: „.... de quibus singulis non necesse est u. s. f.; der Verfasser würde ja sonst mit sich selbst im Widerspruche stehen. Sonderbar, daß man dieses übersehen hat. Tiefer unten begegnen wir den Worten: „Fertur etiam ad Laodicenses (sc. epistola), alia (sc. epistola) ad Alexandrinos, Pauli nomine fictae ad haeresem Marcionis et alia plura, quae in catholicam ecclesiam (eccles. cathol. aus Versehen bei v. G.) recipi non possunt." Wieseler will das ad vor haeresem erklären durch ad normam haereseos Marcionis = fictae sunt illae epistolae quemadmodum Marcion seu eius sectatores fingere solent scripta Apostolica. Diese Erklärung verwirft v. G.; er setzt nach fictae ein Strichpunctum und nimmt ad = apud. Allein das ist gar gesucht, ja gezwungen; man nehme mit uns die Worte fictae ad haeresem Marcionis einfach = fictae in usum haereseos Marcionis i. e. ut inserviant

haereseos Marcionis veritati demonstrandae huicque haeresei dilatandae etc. Was Wieseler's Emendationsversuch der gleich folgenden Worte betrifft, so hat v. G. denselben richtig abgewiesen. Wieseler hätte, wenn er einmal doch seine Ansicht unserem Bruchstücke aufdringen wollte, einfacher geschrieben: Et PETRII. (= Petri primam sc. epistolam tantum recipimus, quam quidam etc. Wieseler hat am Schlusse unseres Fragmentes nach constitutorem hinzugefügt: „rejicimus.“ V. G. bemerkt dazu: „Equidem verbis fragmenti nihil in totum, cum auctore nostro loquor (wohl: ut verbis auctoris utar), addere volo. In re tam incerta ne conjecturae quidem locus est; et cum refellere non sustineam Wieselerum, qui verbum rejicimus addidit, nescio quomodo refelli possit, si quis addere velit: valde laudamus aut simile quid.“ Langsam! „Ne quid nimis.“

So nehmen wir denn Abschied vom Verfasser unseres Schriftchens, welches ein Muster einer umsichtigen, verständigen und gründlichen Untersuchung ist, und dessen Lectüre wir unseren Lesern nicht dringend genug empfehlen können, mit dem Wunsche, daß er uns recht oft mit einer solchen lieben Gabe erfreuen möge.

Papier und Druck sind, wie das bei einem in den Niederlanden gedruckten Werke sich von selbst versteht, vortrefflich. Der Preis aber 60 cents. holländ. oder n. 12 Ngr. zu hoch.

Dr. Nolte

4.

Die Phönizier. II. Das phönizische Alterthum. In drei Theilen, von Dr. F. C. Movers, Professor an der Universität zu Breslau. Dritter Theil. Erste Hälfte. Handel und Schiffahrt. Berlin. Dümmler's Verlagshandlung. 1856. S. 336.

Wenn es einerseits ein Akt freudiger Dankbarkeit ist, mit welchem wir hier im Interesse und im Namen der Wissenschaft den eben erschienenen dritten Band begrüßen, welcher obiges Werk seiner Vollendung zuführt, so ist es eben so das Gefühl tiefen Schmerzes, wel-

ches der Anblick des Engels mit gesenkter Fackel an diesem großartigen Denkmale über den zu frühen Tod dessen hervorruft, der es sich selbst zur Erinnerung an errungene Geistesgröße und zu thätiger Förderung der Wissenschaft gesetzt hat. Die Verdienste, welche der nun zum Schauen und zweifellosen Erkennen Hinübergegangene sich um die biblische Wissenschaft durch tieferes Forschen, wie es der Standpunkt der Gegenwart erheischte, gegenüber einer maßlosen auf der breiten Straße der rücksichtslosesten Kritik einherschreitenden Negation, erworben hat, sind Freunden biblischer Studien nur zu gut bekannt, und für weniger auf diesem Gebiete Bewanderte bedürfte es nur eine Hinweisung auf die wohlgelungene Vindication der beiden canonischen Bücher der Chronik, um den tiefen Denker und Kritiker eben so sehr als den Freund und redlichen Vertreter der historischen Wahrheit erkennen und schätzen zu lernen. Es ist hier nicht der Ort, diesen Verdiensten unseres seligen Movers, seinem schönen Talente, mit welchem ihm der Herr reichlich ausgerüstet hatte, und der Macht der Wissenschaft, die ihn auszeichnete, ein würdiges Denkmal der Anerkennung auf katholischem Grund und Boden setzen zu wollen; das mögen Andere thun, welche ihm näher standen, und die Zeugen seiner rastlosen wissenschaftlichen Thätigkeit waren; allein das Werk eben, welches durch das Erscheinen des dritten Bandes seiner Vollendung nun näher gebracht ist, und als ein schönes und großes Denkmal seines Lebens und Wirkens dasteht, fordert uns auf, die Aufmerksamkeit aller Freunde des biblischen Alterthums auf den Mann hinzulenken, durch dessen tiefe Gelehrsamkeit die Erkenntniß desselben nach eben der Seite hin, die es so klar beleuchtet, und welche an Wichtigkeit keiner andern nachsteht, vielmehr den meisten andern mit Rücksicht und Beziehung auf Bibel vorgeht, so reichlich gefördert wurde. Was nämlich jeder gründliche biblische Exeget als ein unabweisliches Bedürfniß erkennen muß, — die Sicherheit und Klarheit der Erkenntniß auf archäologischem Gebiete — will er zu einem sicheren und klaren Verständnisse der biblischen Thatsachen und Lehrwahrheiten gelangen, das erfaßte Movers mit der ganzen Schärfe seiner Erkenntniß, und darum verwendete er ganz besonders sein kritisches Talent sowohl im Dienste der Bibelkritik als auch solcher Untersuchungen, welche das zuständliche Sein jenes Alterthums betreffen, aus welchem der große und wichtige Inhalt des Buches aller Bücher herauftaucht.

Unter den vielen archäologischen Objecten, welche im Interesse der Bibel, ihres richtigen Verständnisses und ihrer davon abhängigen Glaubwürdigkeit d. h. inneren Wahrheit ein tieferes Eingehen und durch Kritik gesichtetes und gesichertes historisches Bestimmen und Feststellen erheischen, fiel das Auge unseres gelehrten Forschers auf ein Volk des biblischen Alterthums, das nicht nur an sich schon und nach seiner alten Weltstellung die ganze Aufmerksamkeit des Historikers in Anspruch nimmt, sondern welches insbesondere seiner geographischen sowohl als geschichtlichen, und in letzterer Hinsicht seiner archäologischen Stellung und Beziehung wegen, in der es sich zu dem κατ᾽ ἐξοχην biblischen Lande und Volke befand, im Interesse des Bibelforschers liegt. Movers erkannte ganz das große und gewichtige Interesse des alten Volkes der Phönizier für Letzteren, und da er gerade diesen Theil archäologischer Forschungen auch weniger angebaut und zu sicheren Erkenntnissen aus den vorhandenen Quellen gefördert fand, vielmehr dieses ganze Gebiet phönizischen Alterthums mit irrigen Annahmen und Voraussetzungen, welche einen nur sehr nachtheiligen Einfluß auf die Erklärungen und Deutungen der biblischen Thatsachen nehmen mußte, die dahin einschlagen, bedeckt erkannte, indem dasselbe noch keiner gründlich monographischen Bearbeitung unterzogen worden war, so erfaßte er es eben bei seinem Drange nach Bestimmtheit und Klarheit, als Object seiner tiefer eingehenden Studien: Licht und Bestimmtheit in dieses Dunkel des Alterthums auf dem Wege tief eingehender und ausgedehnter Quellenstudien zu tragen, und an diesem Lichte auch das Heiligthum der Bibel zu beleuchten, und damit das Ansehen derselben, ihre historische Wahrheit, ihre nicht zu schmälernde Glaubwürdigkeit zu stützen; denn wahr ist es, daß, je mehr es gelingt, aus dem Grunde sicherer Quellen das wahrheitsgetreue, wahrhaft historische, objectiv hingestellte Bild des biblischen Alterthums zu gewinnen, nicht wie es die Phantasie oder leidige subjectiv gehaltene Combinationen zeichnen, sondern der Ernst der Geschichte auf dem Grunde historischer Wahrheit schafft, um so glänzender geht aus diesen Forschungen und ihren Resultaten die Erkenntniß und Glorie der biblischen Wahrheit hervor.

Wie weit es den tief eingehenden und umsichtigen Studien unserer gelehrten Forschers, der in Wahrheit sein Leben an die Lösung seiner großen und schönen Aufgabe setzte, gelungen ist, dieselbe zu

erreichen, muß eine gerechte Würdigung seines Werkes zur Entscheidung und Anerkennung bringen.

Auf solch eine zu gerechter Anerkennung führende kritische Würdigung das ganzen Werkes, so weit es in die Oeffentlichkeit getreten ist, einzugehen, ist hier eben nicht unsere Absicht. Die bereits in den Jahren 1841, 1849, 1850 erschienenen zwei Bände, von denen der erste unter dem allgemeinen Titel „Die Phönizier" Untersuchungen über die Religion der Phönizier mit Rücksicht auf die verwandten Götterdienste der heidnischen Israeliten, der Carthager, Syrer, Babylonier und Aegypter enthält, der zweite aber unter demselben allgemeinen Titel in drei Theilen das phönizische Alterthum derart behandelt und darstellt, daß der erste die politische Geschichte und Staatsverfassung, der zweite die Geschichte der Colonien entwickelt, — haben bereits anderwärts Würdigung und Anerkennung gefunden. Der eben jetzt erschienene dritte Theil, von welchem jedoch hier erst die erste Abtheilung mitgetheilt wird, umfaßt in einer erschöpfenden und gleich ausgezeichneten Weise die Darstellung des Handels und der Schifffahrt der Phönizier. Der Verfasser ist hier eben bei jener Parthie des phönizischen Alterthums angelangt, welche den Kernpunkt des phönizischen Seins und Lebens bildet, mit welcher all' seine übrige geschichtliche, innere und äußere Entfaltung in Verbindung, ja von welcher dieselbe ganz und gar abhängig war. — Wir unternehmen es um so lieber, in eine übersichtliche Anzeige und Würdigung dieses dritten Theiles des phönizischen Alterthums einzugehen, als gerade die geschichtliche und zuständliche Beleuchtung dieser Seite jenes Alterthums auch sehr viel aufklärendes Licht auf die Geschichte des biblischen Hauptvolkes und seiner Zuständlichkeit in der Beziehung wirft, welche eben hier zur Sprache und Erörterung kommt.

Der Handel und die Schiffahrt sind die Glanzpunkte des alten phönizischen Lebens. Das phönizische Volk war auf der Scholle Erde und Landes, auf welcher es stand, und welche ihm keine oder wenig andere Lebensstützung darbot, und bei der Nähe des Meeres, das die Ufer desselben bespülte, und bei der Stellung desselben zum antiken Länder- und Völkercomplexe — auf seine Lebensbeschäftigung und seinen Lebenserwerb durch Handel und Schiffahrt an-

gewiesen, und hat sich auch durch dieselben seine Größe und seinen Namen im Alterthume erworben, oder ist durch dieselbe in jene Beziehungen hineingerathen, durch welche phönizisches Leben in das Leben anderer Völker, ihre Geschichte, ihre Sitten u. s. w. verwebt ist, und wie sich dieses ganz speziel in der Beziehung desselben zum Leben des israelitischen Volkes darstellt.

Von diesem Handels- und Schiffahrtsleben der Phönizier entwirft uns nun auch die gewandte Hand des Verfassers dieses dritten Theiles ein eben so lebendiges und geschichtliches Bild, als sie vorher das politische Leben dieses Volkes (1. Theil) gezeichnet und (2. Theil) die durch dieses Volk im Interesse des Handels gegründeten und ausgebreiteten Colonien beschrieben hatte. Wir treffen in gegenwärtiger Darstellung ein wohl geordnetes Ganzes, das nach allen Seiten hin den Gegenstand umfaßt, der hier zur Darstellung kommen soll, und dennoch auch einen leicht erfaßlichen Ueberblick gewährt. Eine Einleitung (Cap. 1.) von sehr anziehendem Interesse eröffnet diese Darstellung selbst. (S. 1 — 13). Ihr Inhalt betrifft die culturgeschichtliche Bedeutung des alten Welthandels mit Einschluß des phönizischen, und zeichnet mit treffenden Zügen den Einfluß des Handels auf Religion, besonders auf die Bahnen, welche ihre Entwicklung und ihre Verbreitung genommen haben. Es stellt sich hier ganz besonders das großartige Resultat heraus, daß der phönizisch-palästinensische Handel sowohl dem Judenthume als auch nach ihm dem Christenthume in heidnischen Landen die Wege gebahnt habe. Mit Recht will hiermit der Verfasser die weltgeschichtliche Bedeutung des Handels als solchen nachgewiesen haben, und damit in die große Wichtigkeit einer Geschichte des alten Handels, und somit auch des phönizischen, als des eminentesten der alten Welt, einleiten. Hat diese Erörterung das höchste Interesse für Einsicht in die culturgeschichtliche Entwicklung der alten Völker überhaupt, so ganz insbesondere für die Orientirung und Erkenntniß auf religionsgeschichtlichem Boden, und es erwächst aus dem tiefern Einblicke in die Handelsgeschichte der alten Phönizier zugleich die tiefere Einsicht in die göttliche Wahlbestimmung des alttestamentlichen Volkes sowohl als seines Landes, das seine Stellung dort einnahm, von wo, als dem großen Welt-

emporium die Handelslinien in alle Welt und mit ihnen die Missionen der Offenbarung und ihre Stationen liefen! Als Geschichte muß auch die phönizische Handelsgeschichte ihre Quellen haben, soll sie Vertrauen genießen und obigem Zwecke dienen können. Im Allgemeinen bezeichnet der Verfasser sämmtliche Quellen als bloß mittelbare, unter denen jedoch die Nachrichten der biblischen Bücher theils wegen der Nähe des Landes, theils weil die Kaufleute unter den Hebräern in älterer Zeit Phönizier selbst waren, offenbar die vorzüglicheren sind.

Das zweite Capitel (14 — 26) verbreitet sich, näher an die eigentliche Aufgabe tretend, über die Entstehung und Ausbreitung des phönizischen Handels. Der Zeit nach reicht der Ursprung des phönizischen Handels bis in das graueste Alterthum hinab. Dafür sprechen sich fast alle Zeugen des Alterthums aus. Mercaturas Poeni (invererunt Plinius VII, 57). Nach der Analogie anderer Küstenbewohner mag wohl Fischerei der Ausgangspunct des phönizischen Handels gewesen sein, wenn wir auch nicht geneigt sind, mit dem Verfasser der Etymologie des Namens צידון zu Hilfe zu nehmen, dem wir seinen patronymischen Werth nicht entziehen wollen. Daß der früheste Handel bloß Kleinhandel (Hausirhandel) gewesen sei, wie mit Recht aus den Wörtern סחר, רכל, die man zur Bezeichnung für Kaufleute gebrauchte, geschlossen wird, liegt wohl am Tage, und mag sich derselbe wohl nur in der nächsten Umgebung unter den canaanitischen Stämmen und später den Hebräern bewegt haben; allein bei einem Volke, das bei der Eigenthümlichkeit seines Landes auf Handel angewiesen war, mag auch gar bald der Uebergang zum Großhandel sich herausgebildet haben, welcher sich zunächst in die Euphratländer auf dem Landwege, dann als Seehandel nach Aegypten ausgebreitet hatte, und von woher wieder, als den ältesten Culturländern, Waaren nach Phönizien eingeführt, und von da wieder weiter verführt wurden. Bis hin zur persischen Zeit unterscheidet der Verfasser folgende vier Perioden seiner phönizischen Handelsgeschichte: I. Periode bis 1600 v. Chr. Beginn des phönizischen Handels durch Ansiedlungen in nahen Küstenlanden. II. Periode von 1600 — 1100 v. Chr. Periode der Hegemonie Sidons über die phönizischen Städte, Ausdehnung des Handels nach Ost und West. III. Periode von 1100 — 750 v. Chr. Blüthezeit des tyrischen Handels. IV. Periode

bis auf die persische Zeit, wo die weltgeschichtliche Bedeutung des phönizischen Handels aufhört.

Nach dieser übersichtlichen Zeichnung des handelsgeschichtlichen Gebictes kehrt sich der Griffel des Verfassers zur Darstellung des innern Wesens des phönizischen Handels selbst. Hier handelt es sich vor Allem um die nähere Bezeichnung der Handelsgegenstände, welche in dieses große Gebiet fallen, um ihre historische Ausmittlung und dann um ihre genauere Bestimmung. Wir finden in drei starken Capiteln (S. 27 — 106) die Aufgabe gelöst, welche sich den Forschungen des Verfassers entgegenwarf. Auf Grund der umsichtigsten und fleißigsten Quellenforschungen, so weit sie sich darboten, mit Ueberwindung bedeutender Schwierigkeiten, welche in der Ausmittlung und Deutung der aus dem Alterthume herauftauchenden Bezeichnungen und Namen der fraglichen Handelsobjecte lagen, unter Beihilfe der anstrengendsten geographischen und naturhistorischen Studien weiß der Verfasser die Objecte des phönizischen Handels genauer auszumitteln und zu einer klaren Bestimmung und Darstellung zu bringen, indem er Cap. 3 (27 — 69) zuerst die Metalle vorführt und bezeichnet, welche die Phönizier als Waare im Handel brachten; dann Cap. 4 (70 — 86) den phönizischen Sclavenhandel nach Alter und Umfang zeichnet, und endlich Cap. 5 (87 — 106) alle noch übrigen Waaren, sowohl aus dem Pflanzen- als Thierreiche namhaft macht und eine genauere Bestimmung derselben trifft. Ohne Zweifel gehören die Erörterungen und Bestimmungen dieser drei Capitel zu den wichtigsten Theilen einer phönizischen Handelsgeschichte, und stehen zum Inhalte einer biblischen Alterthumskunde in sehr naher und wichtiger Beziehung. Es werden besonders jene Handelsobjecte aufgegriffen, welche von culturgeschichtlichem Interesse sind, und gerade diese sind es, welche die Aufmerksamkeit des biblischen Archäologen fesseln, um daraus Licht für seine Bibel zu gewinnen. Die edlen Metalle, Gold und Silber stehen hier an der Spitze, und für die Erklärung und Bewahrheitung der ältesten biblischen Thatsachen von der Genesis herauf steht die gründlich nachgewiesene Behauptung des Verfassers ein, daß Silber sowohl als Geld als auch als Tauschmittel um tausend Jahre dem Golde vorangehe, und als Jenes in der ältesten Zeit auf die semitische

Welt beschränkt gewesen sei, als dieses aber um so später auftrete, je weiter im Osten und Westen von Phönizien, dem Centralpunkte des alten Handels entfernt der Verkehr mit andern Völkern war. Die biblische Phrase: כֶּסֶף עֹבֵר לַסֹּחֵר Silber(geld), welches bei dem Kaufmanne geht = gilt, findet hierin ihre Erklärung. Die ganze mosaische Gesetzgebung setzt den Gebrauch des Silbers als Geld voraus. Vgl. 2. M. 21, 33. 22, 2. 3. 3 M. 5, 16. 6, 1. Früher schon 1. M. 23, 15 — 16. — Ob das Gold, das zwar schon in den ältesten Büchern des A. T. in Erwähnung kommt, dort als afrikanisches Gold wegen 1. M. 2, 11 gelten solle, darüber ließe sich wohl streiten, da Chawilah in dieser Stelle ganz auf Asien hinweiset, sowie Ophirgold nicht nothwendig Gold aus einem afrikanischen Emporium sein muß, sondern auch aus einem Emporium der südlich asiatischen Küste des glücklichen Arabiens sein kann, wohin die B. B. der Könige weisen [1]). Soviel aber ist gewiß, daß auch bei den Phöniziern Gold nur Waare bezeichne. — Als nicht edle Metalle waren bei den Phöniziern auch Kupfer und Eisen im Handel. Ersteres war in Phönizien und Syrien sehr häufig. David führte als Kriegsbeute viel Erz nach Palästina. 2. Sam. 8, 8. 10. 1. Kön. 7, 47. — Ob aber, wie der Verfasser glaubt, Eisen erst in jüngerer Zeit bei den Phöniziern in den Handel gekommen sei, dürfte wohl kaum zuzugestehen sein [2]), da schon in den B. B. Moses des Eisens und seines Gebrauches Erwähnung geschieht, Palästina als ein eisenhältiges Land geschildert wird, was wenigstens vom ostjordanischen Theile gelten kann, und eine Verwechslung von Erz mit Eisen nicht zuzugeben ist. — Sehr anziehend ist im vierten Capitel die Darstellung des phönizischen Sclavenhandels mit Hinweisung auf israelitische Zustände bei Joel 4. 3. 8 u. a. a. St., sowie das fünfte Capitel alle übrigen vorzüglichen, aus dem Pflanzen- und Thierreiche genommenen Waaren des phönizischen Handels zu ermitteln weiß. Wein, Getreide, Oel, Lederwaaren, Haarzeuge, Ochsen aus Aegypten,

---

[1]) Vgl. Keil C. F. Ueber die Hieram-Salomonische Schiffahrt nach Ophir und Tarsis. Dorpat. 1834.

[2]) Vgl. Zippe F. M. Gold, Kupfer, Eisen. Ein Vortrag, gehalten in der feierlichen Sitzung der kais. Akademie der Wissenschaften, am 30. Mai 1855.

Pferde aus Mittelasien, fertige Kleidungsstücke, Galanteriewaren, Gewürze, Rauchwerke, Salben waren gangbare Gegenstände mercantilischer Speculation. — Von dem materiellen Theile des phönizischen Handels wendet sich der Verfasser ganz ordnungsgemäß im sechsten Capitel (S. 107 bis 126) zu den Trägern des fraglichen Handels, zu den Kaufleuten, die er nach ihren verschiedenen Classen und den kaufmännischen Gilden in fremden Handelsstädten mit großer Genauigkeit zu schildern weiß. Handelsmann war eigentlich jeder Phönizier, daher die Namen Canaaniter und Kaufmann identisch, da der Handel größtentheils in den Händen der in Phönizien wohnenden canaanitischen Stämme lag, und daher in der Bibel wirklich Canaaniter für Kaufmann. Allein eben das allgemeine Interesse des ganzen Volkes am Handel mußte dahin führen, daß der Handel im Großen, besonders in fremde Länder, Sache des Staates, der Könige und der Großen wurde. Aehnliches Staatsmonopol treffen wir am Hofe Salomo's und anderer jüdischer und egyptischer Könige. Salomo und Hirom schiffen nach Ophir! Doch gab es auch einzelne reiche Kaufleute, die ihre Handlungsreisenden hatten, es gab Küstenhändler, Wanderkaufleute. Minder Wohlhabende trieben Hausirerei. Nachdem sich Handelsstationen gebildet hatten, wurden Phönizier dort ansässig, und auch fremde Kaufleute saßen in Phönizien fest. Mit dem Handel waren Wechsler und Geldmäkler unentbehrlich, und für Expedirung der Waaren bildeten sich Schiffseigenthümer und Transportführer. Ein so reiches Gebiet von Erörterungen dieser Theil (der materielle) einer phönizischen Handelsgeschichte bildet, so eröffnet dennoch die formelle Seite des Handels ein noch weit größeres Feld von Schilderungen kaufmännischen Seins und Lebens, welches wieder für den biblischen Archäologen, der es auszubeuten berufen ist, von größtem Interesse ist. Wie nämlich der Handel betrieben wurde, wenn man ihn von Seite des Transports der Waaren und der Localität betrachtet, wo er stattfand und wohin er sich ausdehnte, das ist es, was gewißermaßen die formelle Seite bildet, und der Verfaßer antwortet uns hierauf in den folgenden zwei Capiteln, dem siebenten und achten, indem er den phönizischen Handel sowohl als einen Landhandel im Oriente, als auch als einen Seehandel schildert. —

Beide Capitel sind voll der wichtigsten Beziehungen zur, und Aufklärungen für die Bibel. Was zuerst den orientalischen Landhandel betrifft, sind die Waarentransporte und Märkte die hervorstechenden Punkte der Zeichnung desselben. Landstraßen, Karawanen und Zollwesen bilden den Inhalt der Beschreibung des Transportwesens, und gewähren uns ein lebensvolles Bild orientalischer Eigenthümlichkeit, wie diese so oft in den biblischen Geschichten entgegentritt. — Das Marktwesen mußte schon frühzeitig auftauchen. Feste waren der Grund seiner Fortsetzung. Mit den Festkarawanen und Pilgerfahrten verband man Handelsinteressen. So weiset der Prophet (Jesaia 2, 2 — 4. Mich. 4, 1 — 4) auf die Zukunft hin, in welcher der Berg Zion der Sammelpunkt der Nationen sein werde, wo alle Länder sich wenden zum Hüttenfeste nach Jerusalem. (Zach. 14, 16). Auch bei kleineren jüdischen Festen erscheinen Phönizier als Kaufleute und Marktgeher. Jes. 60, 6. Zach. 14, 21. Neh. 13. 16. Hieronymus zu Jer. 31 und Zach. 11 nennt den Frühlingsmarkt zu Hebron „mercatus celeberrimus.“ — Das den Seehandel schildernde achte Capitel (S. 148 — 199) erscheint als eine sehr willkommene Gabe für biblische Archäologen, denen der bisherige Anbau gerade dieser archäologischen Parthie viel zu wünschen übrig ließ. Das Seewesen und der Seehandel der Phönizier wird auf eine sehr umfassende Weise in Behandlung genommen, und es tritt uns ein sehr frisches Bild über Schiffahrt, Schiffbaumaterial, Gestalt der Schiffe und deren Ausrüstung, Handelsschiffe, Ruderschiffe, Kriegsschiffe, Trieren, Biremen und ganz speciell über Rhederei der Tyrier, über phönizische Seemacht und über die Vorzüge des ganzen phönizischen Seewesens entgegen, das uns Licht in das Dunkel des phönizischen Alterthums, und klares Verständniß in die biblische Geschichte, besonders in die Hirom-Salomo'sche Periode bringt, und keinen Zweifel mehr übrig läßt, was 1. Kön. 10, 22. 22, 49. Jes. 2, 16. Dan. 1, 3. Ps. 48, 8 Tarsisschiffe seien, und wie noch Tarsisschiffe auch ins rothe Meer kommen, ohne die Ophirfahrt mit jener nach Tarsis, das der Verfasser als Turditanien, ein phönizisches Colonialland, nicht als Colonialstadt Tartessus (in Bätica) Phön. II, 2, 594) bezeichnet, zu confundiren, indem Tarsisschiffe, d. i. Schiffe, welche in ferne Handels-

gegenden gingen, und, um die hohe See halten zu können, großgebaute Schiffe sein mußten — eben nur große, durch Größe und Schönheit ausgezeichnete Schiffe waren, so daß bei Ezechiel (27, 14) selbst die nach alter Sage im Meere schwimmende Insel Tyrus als ein stolz daher segelndes Tarsisschiff erscheint.

Wenn das bisher über den phönizischen Handel Erörterte mehr den allgemeinen Theil der geschichtlich-archäologischen Darstellung des Verfassers betraf, so sind es die vier letzten Capitel (9 — 12), welche erst in das Detail desselben einzuführen bestimmt sind. Es wird nämlich der phönizische Handel nach den verschiedenen Richtungen seiner Ausdehnung sowohl zu Lande als zur See nach den Ländern und Völkern, mit denen er angeknüpft wurde, in nähere und detaillirte Betrachtung gezogen. Vier Handelsrichtungen werden hier als phönizischer, mit verschiedenen Ländern und Völkern angeknüpfter Handel unterschieden; es sind dieß der phönizisch-palästinensische, der phönizisch-assyrische, der phönizisch-arabische und phönizisch-ägyptische Handel.

Was zuerst den phönizisch-palästinensischen Handel (Cap. 9, S. 200 — 235) betrifft, war dieser in den natürlichen nachbarlichen Verhältnissen gegründet. Für den Bibelforscher ist es von besonderem Interesse, die über denselben gepflogenen Untersuchungen des Verfassers zu verfolgen, indem aus denselben genauere Bestimmungen vieler biblischer Gegenstände resultiren, welche zum Theil noch im Dunkeln und Ungewissen lagen. Wir rechnen hierher ganz vorzüglich die Bestimmungen von צְרִי Balsam von Gilead welchen die neueren Bibelforscher für den Balsam aus Mekka البشام amyris oppobalsamum halten, als ῥητίνη resina, und בֶּשֶׂם als den eigentlichen und echten Balsam (Hohesl. 5, 1), bei Sir. 24, 15 ἀσπάλαθος ἀρωμάτων Cod. Vatic. für ὡς πάλσαμον ἀρωμάτων nach der Vulg. balsamum. — Ueber das mercantile Verhältniß zwischen den Phöniziern und Hebräern spricht sich der Verfasser dahin aus, daß die Letztern in Beziehung auf activen Handel an die Phönizier gewiesen waren, und viele derselben bis in die späteste Zeit in phönizischen Städten ansässig waren (1. Kön. 7, 13. Mich. 1, 10), daß aber auch die Phönizier nicht bloß von der Meeresküste herüberkommend, in Palästina umherziehende Händler waren, sondern auch in palästinensischen Städten

und zwar, wie alle Fremden, draußen an den Thoren, als dem Orte des Marktverkehrs, ihre Quartiere hatten, ja, in älteren Zeiten in der Mitte der übrigen Völker wohnten (Zach. 14, 21. Joel. 4, 17). Ob auch zu Jerusalem ansässige Phönizier lebten, mag wohl eher anderswo als aus Zeph. 1, 11 mit Sicherheit erwiesen werden können. Ob hier unter dem Volke Canaans, über welches die Bewohner des Mörsers (מכתש) Geheul erhoben, weil ihm Vernichtung droht, phönizische Kaufleute zu verstehen sind, wie Movers will, welche außerhalb der Stadt Jerusalem, die hier oder ein Theil derselben als Mörser bezeichnet wird, wohnen, und die Stadt mit Nahrungsmitteln versorgen, so daß die Gefahr des canaanitischen Volkes auch die der Stadt wird, steht wohl sehr in Zweifel; denn ist es auch richtig, daß das Wort מכתש hier Jerusalem oder wenigstens einen Theil desselben bezeichne, so bleibt es doch auffallend, daß das Geheul sich gerade aus diesem Grunde über die im Ganzen doch immer nicht so zahlreich neben der Stadt wohnenden fremden Kaufleute erheben soll, da phönizische Händler ja doch nicht gerade mit, die nothwendigeren Lebensbedürfnisse deckenden Gegenständen negotiirten, und vielleicht mehr mit dem Fischhandel oder gewissen Luxusartikeln sich beschäftigten, so daß die Vernichtung dieser Krämer auch die Furcht vor eigener Lebensgefahr zur Folge gehabt hätte bei den Stadtbewohnern. Offenbar sind die Mörserbewohner und das Volk Canaans hier dieselben, und Jerusalem's Bewohner (ob מכתש hier eine Anspielung auf מקדש sei, lassen wir dahingestellt sein) heißen hier nur Canaanäer, weil, wie das letzte Glied im Parallelismus deutlich anzeigt, nur der Kaufmannsgeist (Canaanäer bedeutet in der Bibel oft so viel als Kaufmann mit schiefer Nebenbedeutung), das Streben nach kaufmännischem Gewinn, der Wuchergeist, das Anhäufen von Reichthümern als Ursache der Vernichtung Jerusalems im Auge des Propheten liegt. — Von vielfachem sowohl geschichtlichen als archäologischen Interesse ist die Darstellung des phönizisch-assyrischen Handels Cap. 10 (S. 236 bis 271). Der Handelsverkehr zwischen dem Euphrat und dem Mittelmeere war, wie sonst bekannt ist, im Alterthume ein sehr lebendiger, daher Handelsstraßen und Handelsstationen zur Verbindung des Ostens und Westens nothwendige Erscheinungen, die der Verfasser mit vieler Umsicht auszumitteln weiß, und Letztere in Haran,

Edessa, Nisib, Kalneh, Eden, Kilmad und Sura feststellt. Die Stellung Palmyra's in der alten Handelswelt an der Straße zwischen dem Mittelmeere und dem Euphrat erkennt der Verfasser ganz in seiner Lage. Eine Oase in der syrischen Wüste, ein nothwendiger Stapelplatz für den westasiatischen Handel; daher von Salomo schon bei seinen Handelsbestrebungen erkannt, und wahrscheinlich im Vereine mit den Phöniziern (Hirom) cultivirt. Ueber Nineweh und Babel hinaus ging der Handelszug nach Osten, und Phönizier in diesen beiden Handelsemporien können kaum bezweifelt werden, worauf auch die mit phönizischen und assyrischen Inschriften versehenen und in einem königlichen Palaste deponirt gewesenen Normalgewichte hinzuweisen scheinen [1]). Die Objecte des phönizisch-assyrischen Verkehres waren größtentheils assyrische und babylonische Waaren. Ezechiel in seiner Schilderung des tyrischen Handels führt uns diese Waaren vor (27, 23 ff.), und der Verfasser weiß sie auf eine Weise zu ergänzen und zu erklären, daß darin der biblische Archäolog eine wahre Fundgrube des Orientes verehren muß, und die Exegese sich solchen Fundes hoch erfreut. Der im Cap. 11 (S. 272 bis 313) geschilderte phönizisch-arabische Handel umfaßt einen großartigen See- und Landverkehr zwischen dem Westen Asiens und zwischen den ost-afrikanischen Küsten, und durch Letztere mit den indischen Küstenländern, von woher die Waaren in die afrikanischen Emporien gelangten. Edelsteine und Gewürze kamen größtentheils aus Indien, obwohl das glückliche Arabien davon nicht entblößt war. Die Entstehung des arabischen Handels knüpft sich an die Einwanderungen hebräisch-arabischer Stämme von Syrien, Palästina her; seine weitere Ausbildung aber steht im Zusammenhange mit der Ausbreitung der ägyptischen und assyrischen Reiche seit 2000 v. Ch. Die Hauptrichtung desselben blieb jedoch immer die ursprüngliche Heimat der arabischen Handelsvölker mit den Hauptemporien am Tigris und Euphrat. Phöniziens Weltlage war zwar zu einer unmittelbaren Betheiligung am arabischen Karawanenhandel nicht geeignet; allein nichtsdestoweniger spann der phönizische Handelsgeist in seiner Blüthezeit gar bald die Fäden der Verbindungen. Während die Hauptrichtung auf dem kürzesten Wege über die Landenge

[1]) Vgl. Journal of Asiatic Society XVI, 1, p. 222.

von Suez zum Mittelmeere ging, bahnte sich eine zweite vom östlichen Arme des arabischen Meerbusens zu den Emporien des ostafrikanischen Handels, und endlich verdrängte beide dieser Richtungen die dritte vom persischen Meerbusen aus zum Mittelmeere. Die genauere Schilderung der zweiten Richtung wird besonders lichtbringend für die Salomonische Zeit, und wir erkennen hier die phönizische Speculation, welche sich enge an Salomo's Handelsbestrebungen anschloß, und durch Aussendungen vereinter Flotten von Eziongeber aus Reichthümer in die Heimath zu schaffen. Der Seehandel auf dem rothen Meere und das größere Interesse israelitischer Könige für Edom und der Seehäfen Eziongeber und Ailath wird hier erklärlich gemacht. — Das zwölfte Capitel S. 314 — 336) zeichnet endlich den phönizisch-ägyptischen Handel. Trotz der für den Handel ungünstigen Lage sowohl nach der Land- als Seeseite hin, und der durch den priesterlichen Charakter der Religion herbeigeführten Isolirung war doch Aegypten stets ein Centrum des Handels gewesen. So hat es seine Weltstellung gewollt! Die Vermittler des Verkehrs waren stets Fremde, und unter diesen spielten wohl die Bewohner des nördlichen Phöniziens, dann die Sidonier und Tyrier die Hauptrolle. Herodot bezeichnet die Waaren, welche phönizische Kaufleute nach Hellas brachten, als φορτία Αἰγύπτια, und hierher gehörten besonders Leinwand aus Unter-Aegypten, im mosaischen Gesetze die priesterliche Leinwand שש genannt, dann andere Fabrikate unter den Namen σινδόνες und ὀθόναι (אטון bunt gestreifte Ueberzüge aus ägyptischer Leinwand. Sprichw. 7, 17) zu mehr profanem Gebrauche, Papier, Segeltücher, Kleider, Stricke, Netze aus der ägyptischen Papyruspflanze (Βυβλία, biblische Stoffe, von der phönizischen Stadt Byblos so genannt, Glaswaaren, besonders Salbengefäße. Der Haupthandel war der mit ägyptischem Getreide. Dagegen führten die Phönizier nach Aegypten Einbalsamirungsstoffe, Oel, Wein. Der Verkehr wurde sowohl zur See als zu Lande betrieben, und dehnte sich sowohl bis in die Oasen des nördlichen Afrika als südwärts bis Meroe hin aus, drang bis in die Euphratländer vor, und war besonders lebendig an den westlichen Küsten des mittelländischen Meeres.

Wir haben in diesen allgemeinen Umrissen die Fülle des Stoffes angedeutet, welche uns die Gelehrtheit, Umsicht und der

ausgezeichnete Fleiß des für die Wissenschaft zu früh verstorbenen Verfassers dieses Werkes auch in diesem Theile über das phönizische Alterthum dargeboten hat. Wir müssen aber auch noch gestehen, daß die Leistung dieses Theiles in vielen Beziehungen die früheren zu übertreffen scheinet. — Abgesehen von den ausgebreitetsten und tief eingehenden Quellenstudien, welche bereits in den früheren Theilen zur Bewunderung in den Vordergrund traten, und welche ganz besonders hier, durch die Natur des Gegenstandes geboten, als Zeugen des ernstesten Forschungsgeistes entgegentreten, sind es besonders die umsichtigste Belesenheit und eine ernste kritische Haltung, welche uns Hochachtung vor der Persönlichkeit des ausgezeichneten Forschers, dann aber auch Vertrauen zu den Resultaten einflößen, welche uns dieser Forschungsgeist in einem Werke niedergelegt hat, das klassisch auf seinem Gebiete bleiben wird, und den Dank Aller in Anspruch nehmen muß, welche die Weltstellung Phöniziens im Alterthume kennen, und das Bedürfniß einer auf dem Grunde kritischer Forschungen gewonnenen Beleuchtung desselben tief fühlen. Ein ganz besonderer Theil dieses Dankes fällt den bibelforschenden Theologen zu! Möchten einerseits Alle, denen eine gründliche Bildung des Theologen der Gegenwart und Zukunft am Herzen liegen soll, erkennen, was die tiefen Studien dieses Werkes lehren, daß ein richtiges Erkennen und ein beruhigendes Verständniß der biblischen Thatsachen und Wahrheiten nur aus der Tiefe gründlicher geschichtlicher und archäologischer Forschungen gewonnen wird; andererseits aber möchten die aus tiefen Schachten gewonnenen Gold- und Silberstufen nicht unbenützt liegen gelassen werden in der irrigen Meinung, diese gehören eben nur dem gelehrten Mineralogen an! Je heller und klarer das biblische Alterthum, um so verständlicher das Wort in dem ewigen Buche.

Dr. Scheiner.



Zeitschrift

für die gesammte

katholische Theologie.

Herausgegeben

von der

theologischen Facultät

zu Wien.

Verantwortliche Redaction:

Dr. J. Scheiner, Mitglied des Professoren-Collegiums.

Dr. J. Häusle, Mitglied des Doctoren-Collegiums.

Achter Band. 2. Heft.

Wien, 1856.

Wilhelm Braumüller,

k. k. Hofbuchhändler.

Gedruckt bei Karl Ueberreuter.

Abhandlungen und kleinere Aufsätze.

6.

Das Studium der heidnischen Religionen und Mythologien.

(Als Einleitung zu einem später erscheinenden Werke: Theologie des Heidenthums.)

Das Leben der alten Völker behält für uns immer ein unversiegliches Interesse, es birgt, wie die Erde, einen unerschöpflichen Reichthum edlen Metalles in seinem Schooße, welches wir aufzuspüren und ans Licht zu fördern haben. Unsere ganze geistige Bildung ist mit jenem Interesse so vielfach verwoben, daß sie davon getrennt gar nicht gedacht werden kann, wie sie ja auch im geschichtlichen Zusammenhange fortwährend nothwendig darin wurzelt. Alle Fortschritte wahrer geistiger Bildung sind nichts Anderes als das Auswachsen des Samenkornes, welches im Beginne unserer Geschichte von Gott in den Geist des Menschen gelegt, und unter seinem Beistande zur Entwicklung gebracht ward. „Denn was der Tod aufhebt, ist die äußere Form; den Geist, das wahre Leben kann er nicht tödten; dieses geht unzerstört von Volk zu Volk, von Land zu Land, von einem Erdtheile und Jahrhunderte zum andern über [1]."

Dieses Zusammenhanges unseres geistigen Lebens mit dem Leben der vormaligen Menschheit uns bewußt zu werden, dazu sind wir auch durch die Natur unseres Geistes selbst getrieben. Was der Geist überhaupt erkennt und weiß, was er seinen eigenthümlichen Besitz, die eigenthümliche Frucht seines Strebens nennt, wird ihm stets nur durch den Gegensatz klar und faßlich, aus dem es erzeugt und geboren ward. Denn wie der menschliche Geist nicht im Stande ist, aus

[1]) E. von Lasaulx: Ueber das Studium der griechischen und römischen Alterthümer.

Nichts Etwas zu schaffen, so sind alle seine Thätigkeiten an ein außer ihm Vorhandenes gebunden, unter dessen Einflusse sie erst wirksam werden. Die Sinnesorgane bedürfen zu ihrer Thätigkeit einer körperlichen Außenwelt; für sich allein sind sie todt und nichtig. Die Außenwelt aber, welche den Geist anregt und belebt, ist nicht im Raume ausgebreitet; sie gehört der Zeit an, die ihr, wie dem Sinnlichen der Ort, zum Rahmen dient. Das Zeitliche ist aber nicht weniger wirklich, als das Räumliche; einer geistigen Außenwelt ist der Geist ebenso sicher und gewiß, als seine sinnlichen Wahrnehmungen ihm das Dasein der Körperwelt offenbaren. Und wie ich also meines eigenen Körpers mir nur bewußt werde, indem ich ihn von den andern Körpern unterscheide, so ist zum klaren Bewußtsein des geistigen Lebens, welches ich führe, das Gleiche erforderlich, daß ich nämlich die geistige Strömung außer meinem Geiste wahrnehme und unterscheide, daß ich von ihr ergriffen und angeregt werde. Von diesem Punkte aus zieht sich überhaupt die Gränze zwischen geistiger Bildung und Barbarei, zwischen Verwilderung und Gesittung; eben deßhalb haben wilde, barbarische Völker keine Geschichte, weil sie der geistigen Außenwelt entfremdet, weil sie der Zeit sich nicht bewußt sind. Die Bildung eines Volkes und eines Zeitalters steht in demselben Maße um so höher, je lebendiger jener geistige Zusammenhang zum Bewußtsein kommt, je allseitiger und tiefer er einwirkt.

Da nun die geistige Außenwelt nicht im Raume, sondern in der Zeit uns gegenübersteht, so erkennen wir hieraus die ganze Bedeutung der Geschichte. Denn welche Zustände der Gesellschaft, welche Seite des Lebens, welche geistige Bestrebungen wir auch ins Auge fassen, immer wurzeln sie in der Zeit, nach dem Gesetze der Geschichte sind sie gewachsen. Wollen wir in der Gegenwart Blüthen ziehen und Früchte gewinnen? Wohlan, holen wir die Geschichte herbei, bringen wir unser Streben mit der Zeit in organischen, lebendigen Zusammenhang. Ohnedieß pflanzen wir ein dürres Reis. Die Macht, welche dem Menschen über seine Zeit gegeben ist, hat weder größeren noch freieren Spielraum, als andererseits die Macht der Geschichte, die Herrschaft der Zeit, die unwandelbar feststeht und nach ewigen Gesetzen fortwirkt. Ein wahres Wort sprach Leo, da er sagte: die Staaten und Völker erhalten sich nur durch dieselben

Mittel, durch welche sie gegründet wurden [1]). Das Wort gilt auch von allen Entwicklungen des geistigen Lebens.

Daher ist es ein eben so schönes als erhebendes Schauspiel, welches uns die Gegenwart darbietet: daß in diesem Sinne die ganze geschichtliche Vergangenheit immer tiefer erforscht, stets umfassender aufgehellt und erkannt wird. Die Bestrebungen dieser gelehrten Forschungen haben nach den verschiedenen Theilen des Gegenstandes sich allmählich gesondert, und nachdem sie in einzelnen besonderen Fächern sich zusammengefunden und vereinigt haben, streben sie jetzt mit Methode und mit größerer Hoffnung denn vormals dem Ziele zu. Das Ziel ist überall die Ermittlung der Wahrheit, das Erfassen jenes Verhältnisses, worin unser geistiges Selbst und die geistige Welt außer ihm zusammenstimmen, wo die äußere Wirklichkeit als ein fruchtbringender Keim in die Erkenntniß des Geistes aufgenommen und erschaut wird. Wo immer eine solche Geistesthat sich verwirklicht, erweckt sie ein allgemein geistiges Interesse, und schon erleben wir die Zeit, daß die geistige Verwandtschaft der leiblichen den Rang streitig macht; die Wissenschaft triumphirt über die Bande der menschlichen Gesellschaft, in dem Reiche des Geistes gibt es keine äußere Scheidewand. So ist die Wissenschaft zu einer großen, furchtbaren Macht erwachsen, und stets erweitern sich die Grenzen, wohin sie ihre Wirkungen entfaltet.

Außer diesen allgemeinen Rücksichten, unter welche sich gleichmäßig alle Wissenschaften stellen, verdient die Wissenschaft, welche die Kenntniß der Religion und Mythologie der alten Welt anstrebt, noch wegen ihres besonderen Gegenstandes wie die allseitigste Beachtung so die tiefste Erwägung. Die Religion ist nun einmal in der Menschheit eine Thatsache, welche nicht weggeläugnet werden kann, und zwar eine Thatsache der weitreichendsten Folgen; kein Blatt der Geschichte ist mit so bedeutungsvollen Zügen geschrieben, keine geschichtliche Entwicklung berührt in gleichem Maße alle Seiten unserer Seele. Die Religion ist die Wurzel alles wahren menschlichen Lebens, und schon die Alten erkannten, daß durch sie eigentlich der Mensch von dem Thiere verschieden sei [2]). Alle geschichtlichen

---

[1]) Vorlesungen über deutsche Geschichte. I. Band.

[2]) Vgl. Cic. de legg. I. 8: Ex tot generibus nullum est animal praeter hominem, quod habeat notitiam aliquam dei, ipsisque in

Entwicklungen und Zustände des Völkerlebens, welche nur immer im Einzelnen erforscht und im Besonderen betrachtet werden mögen, haben die Religion zur Grundlage, sind von ihrem Geiste getragen und gebildet worden, sind mit ihr an hundert Enden verwachsen und verwoben. Diesem Umstande eben ist es größtentheils zu verdanken, daß alle gelehrte Forschung überhaupt von den verschiedensten Seiten her sich bemüßigt fand, auch das religiöse Gebiet zu betreten. Alterthumswissenschaft, Geschichte, Kunst, Literatur, Mythologie, Philosophie, kurz alle Zweige des Wissens waren genöthigt, in dem Gebäude ihrer Wissenschaft auch der Religion noch eine Stelle einzuräumen. Ohne diese blieb immer eine merkliche Lücke, der Bauplan erwies sich ohne sie stets unvollständig, und vermochte keinen Abschluß zu finden.

Eine Untersuchung daher, welche den Zweck hat, das religiöse Leben des Alterthums in seiner Wahrheit und Wirksamkeit herauszustellen, muß allen jenen geschichtlichen Interessen und Wissenschaften auch gewiß schon als solchen willkommen heißen, die zu gewinnenden Ergebnisse dieser Forschung müssen ferner tiefer als jede andere Entwicklung der alten Geschichte das ganze innere Wesen unserer Seele ansprechen, denn daraus geht für unsere geistige Bildung überhaupt ja die fruchtbarste Anregung hervor. Doch ist dem gegenüber auf der andern Seite noch ein anderer Gesichtspunkt, von welchem eine solche Untersuchung auf das dringendste geboten scheint und sich aufdrängt. Wir selbst besitzen eine Religion, unser ganzes Leben ist von ihr nicht weniger getragen und geleitet, nicht weniger gestaltet und bestimmt, als wir es bei den alten Völkern erkennen. Unsere gesellschaftlichen Zustände wie unsere ganze geistige Bildung sind aus ihr hervorgewachsen, und werden durch sie in ihrem Bestande erhalten. Der Verfall der Religion in unserer Mitte ist ein Abfall von der theuer erworbenen Gesittung, ist ein Rückfall in frühere Barbarei; ihr Aufblühen bezeichnet die Blüthe unserer geistigen Bildung. Alles daher, was uns über unsere Religion belehrt und verständigt, was uns deren Natur und Wesen erschließt, was uns die ganze Tragweite

hominibus nulla gens est neque tam immansueta neque tam fera, quae non, etiamsi ignoret qualem habere deum deceat, tamen habendum sciat.

ihres Einflusses sowie den besonderen Werth ihrer eigenthümlichen Beschaffenheit vor Augen stellt, ist jedesmal ein kräftiges Mittel, daß wir in ihr selbst erstarken und durch sie auf der Stufe, auf welche die Geschichte und die menschliche Gesellschaft uns gestellt hat, die geistigen Güter der Gegenwart wahren und fördern, sie genießen und den folgenden Geschlechtern zum Genusse überliefern.

Unsere Religion ist die christliche, die durch die göttliche Offenbarung vermittelte, durch den Sohn Gottes selbst in der Menschheit gepflanzte. Wenn sie nun ihren Ursprung also nicht aus der menschlichen Entwicklung, sondern aus einer übernatürlichen und übermenschlichen Quelle herleitet, muß es nicht scheinen, daß sie dann, durch diesen übernatürlichen Charakter über die Religionen erhaben, mit ihnen doch nicht in Vergleich gestellt, geschweige durch sie gefördert und gekräftigt werden könne? Empfängt die göttliche Pflanzung nicht vielmehr von dort Wachsthum und Gedeihen, woher sie zuerst ausging, aus der Machtfülle der göttlichen Gnade? Heißt es nicht ihre höhere Würde verkennen und mißachten, wenn die heidnischen Religionen ihr gegenüber gestellt und mit ihr in Beziehungen gebracht werden? Hat das Christenthum nicht die Aufgabe, das Heidenthum auszurotten und gänzlich von der Erde zu tilgen? Wie nun soll und kann es sich noch mit den Religionen des Heidenthums befassen, die von ihm entweder schon wirklich ausgerottet sind, oder doch noch ausgerottet werden sollen? Diese und ähnliche Fragen kann man unserer Untersuchung entgegenhalten, um deren wirkliche Bedeutung für die christliche Religion in Verdacht zu ziehen. Die vollständige Würdigung der solchen Einreden zu Grunde liegenden Anschauung kann die Aufgabe der „Einleitung" natürlich nicht sein; sie ist vielmehr mit ein Hauptergebniß unserer ganzen Untersuchung, die wir unternehmen. Doch mögen, ohne dem Gange der Untersuchung vorzugreifen, einige Bemerkungen auch an diesem Orte gemacht werden können.

Gewiß ist, daß der Inhalt der christlichen Wahrheit in keiner Weise durch die Kenntniß der heidnischen Religionen bereichert oder vermehrt werden könne. Die christliche Wahrheit ist nach Ursprung und Inhalt wesentlich der göttlichen Offenbarung angehörig, sie ist uns auf übernatürlichem Wege zugekommen, durch nichts Natürliches kann sie noch vermehrt oder gehoben, vergrößert oder ausgedehnt werden; denn alles Natürliche ist eben anderer, niederer Art. Er-

wägen wir dagegen, daß die christliche Wahrheit von uns Menschen ergriffen und aufgefaßt, nach allen Seiten stets tiefer erforscht und verstanden werden soll, erwägen wir, daß die christliche Religion bei ihrem übernatürlichen Charakter, wornach sie der göttlichen Offenbarung angehört, auch eine natürliche Seite an sich habe, insofern sie nämlich Eigenthum der Menschen und von diesen geübt wird: so ergeben sich auf den ersten Blick gar viele Gesichtspunkte, nach welchen die Kenntniß der heidnischen Religionen auch für das Christenthum von der höchsten Wichtigkeit erscheint. Wir betrachten die Sache zunächst von einem praktischen Gesichtspunkte.

Schon die ersten Elemente der christlichen Religionslehre können sich nicht enthalten, in verschiedener Weise von dem Heidenthume Erwähnung zu thun, von manchen Verhältnissen und Einrichtungen desselben, namentlich in religiöser Beziehung, zu reden. Schon in dem ersten Religionsunterrichte wird das Kind über den Abfall der Menschen von Gott, über das zunehmende Verderbniß, über die Abgötterei der Heiden belehrt. Auf den höhern Bildungsanstalten wird die gebildetere Welt mit dem Leben der alten Völker und ihrer Religion speciell bekannt. Heidnische Gottheiten und heidnische Religionsformen, Cultusgebräuche und Mythen drängen sich da von selbst zur Beurtheilung vor. Man würde irren, wenn man glaubte, daß diese so neu aufgeschlossene Welt in einem besonderen Behälter oder Fache des Geistes für sich abgeschlossen bleiben könnte, ohne mit den christlichen Religionsbegriffen sich ferner näher zu berühren. Vielmehr tritt das Heidnische von selbst zu dem Christlichen in Beziehung, vergleicht sich mit ihm, will von ihm begriffen und erklärt werden, und wirkt dadurch seinerseits nothwendig auch vielfach auf die Auffassung des Christlichen selbst ein. Ohne Zweifel sind manche Geister, namentlich welche sich ungetheilt und ununterbrochen mit der Betrachtung heidnischen Lebens beschäftigten, dadurch nicht nur gegen das Christenthum gleichgiltig geworden, sondern selbst von dem christlichen Glauben ganz abgefallen. Bei solchem Gange unseres Unterrichtes, bei solchem Zustande unserer allgemeinen Bildung ist es daher nicht bloß nützlich, sondern geradezu nothwendig, daß die christliche Wahrheit sich mit dem heidnischen Religionswesen befasse, es in das echte und wahre Licht stelle, von allen Seiten beleuchte und in allen Theilen erkläre. Es unbeachtet lassen oder diese Aufgabe von der Hand weisen,

ist daher schon nach rein praktischem Gesichtspunkte unthunlich: es wäre eine Unterlassungssünde, welcher die Strafe auf dem Fuße folgte.

Wie die ausschließliche Beschäftigung mit Heidenthum und eine unwahre Anschauung seiner Religionen der christlichen Religion Schaden thut, so ist auf der andern Seite ebenso gewiß, daß die rechte Kenntniß desselben für das Christenthum nicht ohne praktischen Nutzen ist. Die Heidenwelt ist jenes Labyrinth, in welches die Menschheit gebannt war, ohne die Hoffnung, aus sich selbst einen Ausweg finden zu können, ohne Waffe gegen das schreckliche Ungeheuer, das sie zu zerfleischen drohte. Mit dem Heidenthume hatte sich die Nacht endlicher Verzweiflung über die Erde hin gelagert, die Sterne des Himmels in Dunkel hüllend, das Licht der Augen auslöschend, die Seele des Menschen ins innerste Mark erschütternd, die Glieder seines Leibes in Beben und Zittern versetzend. Und das Christenthum ist der Faden, welcher die Menschen aus jenem Labyrinthe herausgeführt, sie aus dem Rachen des Ungeheuers gerettet hat: es ist der göttliche Lichtstrahl, der vom Himmel in jene Nacht hineindrang und das Dunkel zerstreute, die Sonne, in deren Wärmestrahlen die Menschheit Leben und Freude aufs neue gewann. In der That, die wahre Kenntniß des Heidenthums bringt der christlichen Religion auch praktischen Nutzen. Das wiedergefundene Gut wird um so sorgfältiger gehütet, um so treuer bewacht, je mühevoller es gesucht worden und wieder erobert ist; die Perle hat um so größeren Werth, je größer die Gefahr war, sie von dem Meeresboden heraufzuholen, je mehr Menschen bei dem Versuche das Leben einbüßten. Ohne Zweifel muß daher auch die Schützung des christlichen Glaubens, die Achtung der christlichen Wahrheit, die Verehrung der Kirche, die Liebe zu den kirchlichen Institutionen, die Theilnahme und der Genuß der aus dem Christenthume fließenden Güter in hohem Grade belebt und gefördert werden, wenn das Auge das verzweiflungsvolle Bild der Heidenwelt, wie es die Wahrheit der Geschichte aufrollt, in seinen schmerzvollen Zügen betrachtet hat, und dann sich wieder zu der christlichen Welt der Gegenwart zurückwendet.

Doch ist es uns hier weniger um praktische Momente als um das wissenschaftliche Interesse zu thun. Wie die christliche Wahrheit von uns geglaubt und geliebt werden will, so soll sie von uns auch erkannt und verstanden werden: Die christliche

Wahrheit ist für uns eine Wissenschaft. Eine Wissenschaft ist sie für uns deßhalb, weil sie einen unendlich tiefen Sinn einschließt, der stets gründlicher erforscht werden kann, weil sie nach allen Seiten unendlich viele Beziehungen darbietet, die wir stets weiter zu verfolgen nicht unterlassen dürfen. Obschon daher die christliche Wahrheit selbst in ihrem Inhalte um Nichts vermehrt werden kann, ist die Wissenschaft der christlichen Wahrheit doch eines stetigen Fortschrittes fähig [1]). Dieser Fortschritt wird hauptsächlich auf zwei Wegen vorbereitet.

Einmal wird er mehr von innen angeregt, indem der Sinn der einzelnen Wahrheiten aus ihrer Form selbst entwickelt und dadurch eine vollere Bedeutung derselben erschlossen wird. Auf diesem Wege gehen die theologischen Wissenschaften, deren Aufgabe es ist, die christliche Wahrheit als solche dem menschlichen Geiste zu vollem Verständnisse zu bringen. Der andere Weg, auf dem der Fortschritt vorbereitet wird, geht, wie von der christlichen Wahrheit selbst, so auch von den andern Wissenschaften aus, mit welchen sie in Beziehungen steht. Denn es leuchtet ein, daß, je weiter diese Wissenschaften in sich selbst fortschreiten und an Umfang und Ergebnissen gewinnen, die Beziehungen zur christlichen Wahrheit um so ergiebiger und fruchtbarer sich gestalten müssen.

Wenden wir dieß auf die Religionen und Mythologien des Heidenthums an, so gibt es wohl keine andere Wissenschaft, welche mit der christlichen Wahrheit an so vielen Seiten und mit so reichem Inhalte in Beziehung träte. Hier begegnen Christenthum und Heidenthum sich schon in dem Begriffe Religion; der Begriff Religion schließt eine Summe von Ideen in sich, welche hier und dort, wenn auch in verschiedener Weise, sich in der Geschichte verwirklicht haben; die heidnischen Formen und Entwicklungen können nicht anders als für die gerechte Beurtheilung und allseitige Erkenntniß des in dem Christenthume Verwirklichten höchst lehrreich sein. Die Wissenschaft hat nun eben die Aufgabe, alle diese Beziehungen im Einzelnen aufzusuchen, das wechselseitige Verhältniß ins Klare zu stellen und fruchtbar zu machen. Der Gewinn für die Erkenntniß der christlichen Religion

---

[1]) Vgl. Newmann. Entwicklung und Fortschritt der Kirchenlehre. Breslau 1847.

wird stets um so bedeutender sein, je mehr es gelang, einerseits alle Beziehungen zu umfassen, andererseits im Einzelnen ihre ganze Tiefe zu ermessen.

Der Lehrinhalt oder die den heidnischen Religionen und Mythologien zu Grunde liegende religiöse Erkenntniß ist nicht vom Anfange bis zu Ende und nach allen Beziehungen purer Irrthum, eitel Blendwerk, reine Dichtung. Wie weit die religiöse Erkenntniß des Heidenthums von der Fülle der christlichen Wahrheit absteht, eben so weit ist sie entfernt, eine leere Form, eine Erscheinung ohne Wahrheit und Inhalt, eine Sprache ohne Sinn und Bedeutung zu sein. Wenn daher Clemens von Alexandrien lehrt, daß die Philosophie der Barbaren wie der Hellenen zwar die echte Wahrheit nicht ganz, allerdings aber theilweise enthalte, und gleichsam ein abgerissenes Stück der ewigen Wahrheit aus der Theologie des Logos sei [1]), und daß somit auch die hellenische Philosophie die Seele vorreinige und vorgewöhne zur Aufnahme des wahren Glaubens und der darauf gegründeten wahren Gnosis [2]), so muß dieß vor Allem von dem religiösen Theile der Philosophie, oder von jener Seite ihrer Entwicklung verstanden werden, die mit dem religiösen Erkennen zusammenhing. Welche Völker immer in der Heidenwelt eine Philosophie erzeugt haben, überall ging sie aus dem religiösen Erkennen zuerst hervor, die ersten Gegenstände der philosophischen Forschung und Betrachtung waren stets religiöser Natur, so daß die Religion mit Recht auch in dieser geschichtlichen Beziehung die Mutter der Philosophie genannt wird. Die Gesammtmasse der religiösen Erkenntnisse in dem Heidenthume, wie mangelhaft und unzureichend diese an sich auch sein mögen, stellt daher der christlichen Wahrheit gegenüber immer eine beachtenswerthe und anregende Erscheinung dar. Was die christliche Wahrheit durch ihren höhern Charakter und ihre göttliche Natur aus sich selbst anspricht und von vornherein geltend

[1]) Strom. I, 13. VI, 10.

[2]) Strom. VII, 3 Vgl. Lasaulx: Ueber das Studium der griechischen und römischen Alterthümer, wo ähnliche Stellen aus den Kirchenvätern, namentlich aus Justin dem Martyrer, Clemens von Alexandrien, Origenes, Gregor Thaumaturgos, Eusebius, Tertullian, Minucius Felix, Lactantius, Orosius, Augustinus, Theodorus u. A. gesammelt sind.

macht, ihr alle Zeiten und alle Völker umfassendes Ansehen, ihre die ganze Welt besiegende und ewig erhaltende Kraft, mit einem Worte ihre absolute Geltung: dieß wird von der Betrachtung des Heidenthums uns auf umgekehrtem Wege gelehrt und gezeigt. Die Geschicht erweist die heidnische Erkenntniß als in die Frage der drei Weisen aus dem Morgenlande zusammengefaßt: Wo ist der neugeborne König der Juden? Seinen Stern haben wir gesehen, ihn selbst aber suchen wir: wo ist er, daß wir ihn anbeten?

Wenn die gesammte Erkenntniß des Heidenthums bei dieser Frage anlangte, so war die Art und Weise, wie die Frage bei den einzelnen Völkern und nach den mannigfachen Stufen der Entwicklung in der Wirklichkeit gestellt wurde, ihrerseits wieder verschieden. Auch diese Verschiedenheit gewährt der christlichen Wahrheit höchst lehrreichen und fruchtbaren Stoff zur Betrachtung. Die christliche Wahrheit wird sich darin ihrer absoluten Herrschaft über die ganze ehemalige Begriffswelt thatsächlich durch die Erfahrung bewußt. Sie lernt dadurch ihre wahre Höhe an wirklichen Beispielen ermessen und beurtheilen, indem sie die verschiedenen Abstufungen, welche zu ihr aus der Tiefe hinaufführen, mit eigenen Augen ansieht; so erkennt sie sich am klarsten und deutlichsten in ihrer ganzen Würde als Lehrerin der Völker, indem sie thatsächlich alle Fragen beantwortet, welche von allen Seiten der Heidenwelt der Lösung harrten. Und so gewinnt sie nicht nur im Allgemeinen an klarem Bewußtsein des eigenen Selbst, sondern auf allen Punkten ihres Inhaltes, in allen ihren einzelnen Theilen kehrt der Gewinn wieder. Wenn schon Lactantius von dem beschränkten Standpunkte des klassischen Heidenthums aus behaupten konnte: fast alle Wahrheiten und das ganze Mysterium der christlichen Religion seien schon bei den alten Philosophen zu finden,[1] — eine Behauptung, welche wir in der Folge näher beleuchten werden — mit wie größerem Scheine läßt dieses sich sagen und ausführen, wenn über das klassische Alterthum hinaus der Gesichtskreis bis zu den Gränzen der ganzen Heidenwelt erweitert wird? Ist ja doch die Mythologie des klassischen Alterthums immer nur ein

[1]) div. inst. VII, 7: paene universam veritatem per philosophorum sectas esse divisam; u. totam veritatem et omne divinae religionis arcanum philosophi attigerunt. Vgl. Lasaulx a. a. O.

kleiner Theil in dem großen Ganzen, und was den religiösen Inhalt betrifft, nimmt sie im Verhältnisse zu den Mythologien anderer Völker, namentlich im Verhältnisse zu der indischen, sogar eine niedrige Stufe ein. Wenn nun der gesammte Lehrinhalt aller heidnischen Religionen und Mythologien so weit erforscht und zusammengestellt ist, daß eine durchgängige und allgemeine Beziehung auf die christliche Wahrheit gewonnen und hergestellt werden kann: so springt in die Augen, welche Fülle schöner und wichtiger Ergebnisse die eingehende Untersuchung erzielen mag.

Ebenso stellt sich das Verhältniß in Bezug auf den ganzen übrigen Theil des Religionswesens, in Bezug auf Cultus, religiöse Gebräuche und Einrichtungen. Was das Christenthum in dieser Hinsicht durch die kirchlichen Satzungen angeordnet hat und in Kraft und Übung erhält, kann sämmtlich zwar kein höheres Ansehen gewinnen, als ihm die Autorität der Kirche schon verleiht. Dem absoluten Charakter der christlichen Wahrheit entsprechend, die aus bloß Natürlichem und Menschlichem um kein Pünktlein in sich erweitert wird, ist auch die ganze Summe unseres übrigen Religionswesens nicht im Stande, noch durch andere Zeugnisse und Bürgschaften rein natürlicher oder menschlicher Art höhere Beglaubigung oder Bürgschaft zu empfangen. Aber dieses ganze Wesen hat bei der Spitze des göttlichen Ansehens, wonach es über Natur und Menschheit hinausragt, ebenso sehr auch einen breiten Boden in der Natur und in der Menschheit, auf welchem es seinerseits gewachsen ist und sich nach den Gesetzen seiner Zeit gebildet hat. Obgleich die Erforschung dieser natürlichen Grundlage nun der höchsten Spitze allerdings keine Spanne zusetzen kann, so wird sie die Einsicht in das Wesen selbst, die wissenschaftliche Erkenntniß, doch in einem großartigen Maße fördern. Im allgemeinen ist diese ganze Frage, wie nahe deren Erörterung nach vielen Beziehungen lag, noch wenig zur wissenschaftlichen Betrachtung gekommen. Nur bei den Hauptfesten des Kirchenjahres, die schon bei dem äußeren Anblicke leicht eine tiefere Beziehung auf die Natur erkennen ließen, sind theils zu poetischen, theils zu ästhetischen, theils zu moralischen Zwecken Anfänge dieser Auffassung versucht worden. Diesen Versuchen fehlt natürlich aller größere Zusammenhang, sie besitzen nichts weniger als eine sichere Grundlage, dieß schon deßhalb, weil sie weder im rein wissenschaftlichen Interesse

unternommen sind, noch auf Vollständigkeit und Erschöpfung des weitreichenden Inhaltes irgendwie Anspruch machen. Unsere Untersuchung muß auf diese Frage neues Licht werfen und soviel unseren Kräften gegeben ist, sie der Lösung um ein gutes Theil näher bringen. Die entsprechenden Entwicklungen in den heidnischen Religionen, deren Erforschung uns obliegen wird, sind ja eben nichts Anderes als der natürliche Boden, in den auch das christliche Religionswesen gepflanzt ist, sie gewähren für die anzustellende Betrachtung die nothwendigen greifbaren Anhaltspunkte, wodurch die Darstellung der gesuchten Beziehungen nicht nur in sich Halt gewinnt, sondern auch thatsächlich nach allen Theilen des inhaltsreichen Gegenstandes hingeleitet wird.

Noch fruchtbarer gestaltet sich die Beziehung, wenn man dazu bedenkt, daß das Christliche dem Heidnischen geschichtlich eingepflanzt ist. Das Christenthum fand die religiösen Entwicklungen des Heidenthums in einer eigenthümlich ausgeprägten Form geschichtlich vor, es konnte und wollte sie weder ignoriren, noch zertrümmern, vielmehr schuf und bildete es sie um und hauchte ihnen seinen Geist ein. So ist ja selbst die äußere Fassung des christlichen Lehrbegriffs nicht einmal unabhängig und ohne Einfluß von der geistigen Entwicklung der früheren heidnischen Menschheit vor sich gegangen. Wie viele heidnische Mythen und Sagen haben christliches Gewand angenommen und klingen in christlichen Legenden nach [1]). Ebenso führen ja auch die meisten alten Volksgebräuche, wie sie noch jetzt im Schwunge sind, auf die heidnische Zeit zurück, mögen sie ihre ursprüngliche Bedeutung und den Sinn, in dem sie von unseren Voraltern geübt wurden, auch längst abgestreift haben. In letzter Zeit hat die mythologische Forschung diesem Gebiete sich mit einer gewissen Vorliebe zugewendet und schon jetzt ist ihr Bemühen mit manchem schönen Erfolge gekrönt worden. Diese Forschungen bedingen schon für sich ein allgemein reges Interesse, möge nun der gegenwärtige Zustand der menschlichen Gesellschaft, oder die Zeit unserer Väter zunächst angesehen werden wollen. In gleicher Weise verhält es sich mit dem religiösen Leben, welches in dieser Beziehung mit dem übrigen Volksleben dieselben Erscheinungen darbietet. Christliche Formen und

---

[1]) Für die deutsche Mythologie mag hierüber verglichen werden Simrock's Lehrbuch der deutschen Mythologie. Bonn 1855.

Sitten, kirchliche Gebräuche und Einrichtungen, die jetzt entweder allgemein oder provinziell in Geltung und Uebung sind, reichen mit ihrer stofflichen Unterlage vielfach in die heidnische Zeit, in die alten Religionen des Heidenthums hinein; in dem Dienste des Christenthums haben sie Geist und Bestimmung gewechselt, aber ihr geschichtliches Herkommen läugnen sie nicht, und es ist gewiß ebenso anziehend als belehrend, ihnen bis auf die ersten Ursprünge nachzugehen. Von der Wissenschaft aber ist diese Aufgabe geradezu geboten. Denn die entsprechende Wissenschaft der christlichen Theologie kann sich nicht damit begnügen, in allen jenen Formen bloß den christlichen Geist und die kirchliche Bedeutung nachzuweisen, sondern sie hat ihrer Natur nach auch das Bedürfniß, dem Laufe der geschichtlichen Entwicklung bis zur ersten Quelle zu folgen und zu sehen, in welchem Stoffe die christliche Form eingeprägt ward. Denn so erlangt sie erst jene allseitige Abrundung, in der die ganze Kraft ihrer Principien wirksam erscheint.

Damit ist das christliche wie das wissenschaftliche Interesse, welches unsere Untersuchung für sich anspricht, im Allgemeinen bezeichnet und der Einrede begegnet, als ob durch die zwischen Heidenthum und Christenthum aufzustellenden Beziehungen der Würde des letzteren zu nahe getreten werden solle. Das Christenthum ist uns überall und immer die absolute Religion, übernatürlich im Ursprunge und Bestande, im ganzen Wesen sich göttlicher Autorität rühmend. Seine angedeuteten Beziehungen zum Heidenthume, weit entfernt, diesen seinen hohen Character zu verkennen und zu schmälern, sind vielmehr geeignet und dazu angethan, ihn erst recht in seinem ganzen Glanze erscheinen zu lassen, sie werden das geschichtliche Verständniß und die wissenschaftliche Auffassung der christlichen Religion selbst in Raum und Zeit nur erweitern. Fordert demnach die Wissenschaft der christlichen Religion für sich schon, daß ihre Beziehungen zu der ganzen religiösen Entwicklung des Heidenthums nach allen Seiten hin ermittelt und sichergestellt werden, so macht diese Forderung zu unserer Zeit sich noch mit besonderem Nachdrucke geltend. Ohne hier einen allgemeinen Blick auf die geistigen Bedürfnisse der Gegenwart und den wirklichen Zustand der gesellschaftlichen Bildung überhaupt zu werfen, möge nur der gegenwärtige Stand derjenigen Wissenschaft beachtet werden, welche das Leben

der alten Heidenwelt, insbesondere die Religionen und Mythologien zum Gegenstande hat.

Durch die großartigen Fortschritte dieser Wissenschaft in der letzten Zeit ist die Forschung bei dem Punkte angelangt, wo sie der christlichen Religionswissenschaft schon offen die Hand entgegenreicht. Wie die Forschung im Einzelnen tiefer vordrang, Dank der Methode der Wissenschaft und der sorgfältigen Sonderung des Gegenstandes, sowie Dank der folgenreichen Verknüpfung mit den andern verwandten Wissenschaften, so hat sie allmählig auch sämmtliche Hauptvölker des Heidenthums in ihren Kreis gezogen, und man spricht jetzt schon von der Wissenschaft der vergleichenden Mythologie und von einer allgemeinen Religionsgeschichte, wie die Sprachwissenschaft bereits längere Zeit an die Aufstellung einer allgemeinen oder der vergleichenden Grammatik gedacht. Die auf diesem Wege eröffneten allgemeinen und höhern Gesichtspunkte der Betrachtung gewähren natürlicher Weise auch auf das christliche Gebiet freiere und vollere Aussicht, ja sie selbst befinden sich eigentlich schon auf dem christlichen Gebiete. Die Fragen, welche von diesen höhern Gesichtspunkten aus sich darbieten, die festzustellenden und zu benutzenden Principien, die Scheidung und Fixirung der Grundbegriffe, die wahre und geschichtliche Stellung des Menschen zu Gott und Natur, die Schätzung seiner geistigen und moralischen Kräfte, und was sonst hier erörtert und entschieden werden will, dieß Alles ist ebenso sehr Gegenstand der christlichen Religionswissenschaft als der profanen Alterthumsforschung. Je mehr letztere zur wahren Wissenschaftlichkeit vorschreitet, um so mehr muß sie die Beantwortung aller jener Fragen auf sich nehmen. Indem sie dieß versucht, sind ihr zunächst natürlich nur diejenigen Mittel gegeben, die als Ergebnisse ihrer eigenen Forschung vorliegen. Das ist aber offenbar zu einer glücklichen und sicheren Lösung nicht ausreichend. Die Fragen sind der Art, daß sie durch bloße natürliche und menschliche Erkenntniß in letzter Instanz nicht gelöst werden können; die göttliche Offenbarung hat uns deren Lösung erst möglich gemacht; nur mit Hilfe der geoffenbarten Wahrheit vermögen wir das letzte Dunkel zu durchdringen. In demselben Maße daher, als die profane Wissenschaft und Forschung der göttlichen Offenbarung bedarf, um sich vollkommen abzuschließen und zu vollenden, ist auch die christliche Religionswissenschaft aufgefordert und

gleichsam verpflichtet, die gesuchte Hilfe zu leisten, die irrende Schwester in ihre Arme aufzunehmen und sie mit ihrem Leben zu erfrischen und aufzurichten.

Wie aber, wendet man vielleicht ein, wenn nun die profane Forschung und Wissenschaft einer solchen Hilfe selbst nicht zu bedürfen glaubt? Wenn sie es für eine Erniedrigung ihrer selbst ansähe, sich auf Anderes als ihre eigenen Ergebnisse zu stützen? Wenn sie es geradezu für ungereimt erklären sollte, ihr mit anderen Mitteln aufhelfen zu wollen, als mit denjenigen, die sie in sich besitzt?

Solche Einwendungen lassen sich dadurch noch nicht beseitigen, daß man sie einfach für heidnischen Hochmuth ausgibt. Oft freilich mag der heidnische Hochmuth dabei wirklich sein Spiel treiben, aber er thut es nicht immer. Die mythologische Wissenschaft hat seit ihrer ersten Pflege bis jetzt allerseits so zudringliche Mitredner auf ihrem Gebiete sehen müssen, sie hat sich vielerorts so mancher Anmaßungen zu erwehren gehabt, daß nichts gerechter und natürlicher scheint, als wenn sie über ihre Gerechtsame mit einiger Eifersucht wacht und jede von außen gebotene Hilfeleistung mit einigem Mißtrauen empfängt. Wer nur einige Einsicht in diese Wissenschaft besitzt, wird nicht erwarten, daß auch selbst die christliche Religionswissenschaft so ohne weiteres und unbedingt zugelassen und mit gläubigem Ohre angehört werde. Denn es hat auch von Seiten der christlichen Religionswissenschaft nicht an Versuchen gefehlt, die theils an der unrechten Stelle auf das Gebiet der Mythologie eindrangen, theils Ergebnisse vorausnahmen und Folgerungen zogen, die für den Stand der Forschung noch verfrüht waren, theils andere Ungehörigkeiten mit sich brachten. Augenscheinlich konnte dieß Alles nicht dazu dienen, dem ruhigen Gange der Forschung Vorschub zu leisten, vielmehr war es geeignet, ihr Hemmungen und Wirrnisse zu bereiten und vielfache Mißverständnisse anzuzetteln. Noch jetzt hat die mythologische Wissenschaft an den Folgen so angezettelter Mißverständnisse vielfach zu leiden; sie üben fortwährend auf den ganzen Geist der mythologischen Wissenschaft einen unziemlichen Druck aus und tragen ihrerseits wohl nicht minder als der heidnische Hochmuth, die Schuld, daß hier dem Christenthume gegenüber eine größere Befangenheit Platz gegriffen hat und sich kundgibt, als gut thut. Nichts aber ist dem Aufblühen einer Wissenschaft schädlicher als solche Befangenheit des Geistes: sie ist der Frost, der über Nacht kommt

und am Morgen die frischen jungen Blüthen, das keimende und sprossende Leben mit einem kalten Hauche ausgelöscht und ertödtet hat. In welchem Geiste sie einmal Eingang gefunden, vertritt sie dem vernünftigen Denken gerade da, wo es das erstrebte Ziel zu erreichen hofft, gewiß jedesmal den Weg; sie breitet über die gesuchten Gegenstände einen dichten Schleier aus, so daß selbst die sehenden Augen nicht sehen; sie verrückt dem forschenden Geiste die Richtung und den Boden unter den Füßen, so daß er nach Osten zu gehen wähnt, während er beflügelten Schrittes nach Westen zueilt. Die Geschichte aller Wissenschaften ist reich an merkwürdigen Beispielen, wie durch eine kleine, unscheinbare Befangenheit es selbst dem begabtesten und hoffnungsreichsten Geiste verwehrt blieb, an das erwünschte, schon so nahe liegende Ziel zu gelangen, den rechten Wurf zu thun und das letzte Wort zu sprechen. Unsere ganze folgende Untersuchung wird hoffentlich zeigen, daß wir redlich bestrebt waren, überall uns jedes befangenen Einflusses zu erwehren, nach allen Seiten hin das Ohr offen und das Auge klar zu bewahren. Um aber allen Mißverständnissen über die Art und Weise, wie die mythologische Wissenschaft aus der christlichen Religionswissenschaft Nutzen ziehen und wahrhaft auch in sich gefördert werden könne, von vornherein vorzubeugen, scheint uns schon hier obzuliegen, daß wir das wirkliche gegenseitige Verhältniß und die wichtigen für die mythologische Wissenschaft daraus sich ergebenden Folgen wenigstens in den Hauptzügen andeuten und zur unbefangenen Prüfung vorlegen.

Der Satz, auf den hier Alles ankommt und über dessen Bedeutung wir uns vor Allem zu verständigen haben, bezieht sich im Grunde nicht bloß auf das zu erörternde Verhältniß zwischen der mythologischen Wissenschaft und der Offenbarungswahrheit, sondern auf das allgemeine Verhältniß der verschiedenen Wissenschaften überhaupt, in dem sie zu einander stehen. Der Satz behauptet: jede Wissenschaft trägt Grund und Bedingung alles Fortschritts nur in sich selbst; jede Wissenschaft kennt und weiß für sich nur Das, sie kann überhaupt nur Das annehmen und zu dem Ihrigen machen, was ihre eigene Forschung ergeben hat. Wie es undenkbar und unmöglich ist, daß die Sehkraft des Auges durch das Gehör oder durch das Gefühl oder durch irgend einen anderen Sinn in sich gesteigert oder vergrößert werde, ebenso ist es undenkbar, daß die einzelne Wissenschaft anders als aus und

in sich selbst wachse und fortschreite. Sie kann nach der Natur der Dinge nur diejenigen Sätze lehren, nur diejenigen Wahrheiten bekennen, welche sie auf dem Wege eigener Forschung selbst gefunden hat; möge ein Satz oder eine Wahrheit anderswoher auch noch so gewiß sein, so hat diese Wahrheit doch für die besondere Wissenschaft, so lange sie von dieser nicht aus sich gefunden und selbstständig ergriffen wird, gar keine Geltung, weil eben in der Wissenschaft dafür weder Sinn noch Raum ist. Hier ein anderes Verhältniß erblicken oder voraussetzen wollen, hieße nicht nur das Wesen und die Natur der Wissenschaft überhaupt verkennen, sondern müßte überall auch den unseligsten Wirrwarr anrichten. Deßhalb geht die Chemie ruhig und besonnen den Weg ihrer Forschung und kann und soll sich darum nicht kümmern, wie weit inzwischen die Botanik oder die Zoologie auf ihren Gebieten vorgeschritten sind; thäte sie das dennoch, so würde sie die eigene Forschung nur unterbrechen und zum Stillstande bringen. Auch die mythologische Wissenschaft, wenn sie zu den Füßen der Offenbarungswahrheit sich setzte und die Hände ruhig in den Schooß legte, würde als Wissenschaft sich selbst aufgeben.

So ist es allerdings; nur was sie selbst erzeugt hat, ist der Wissenschaft eigen. Es kann uns vernünftiger Weise nicht in den Sinn kommen, einer Wissenschaft etwas Fremdes aufdringen zu wollen, es würde den Fortgang der Forschung nur stören und die Reinheit ihrer Ergebnisse ohne Zweifel trüben. Während wir aber auf diese Weise die Wissenschaft in ihrer ganzen und vollen Berechtigung anerkennen, können wir nicht umhin, an sie zugleich die Forderung zu stellen, daß sie ihr Ziel stets klar im Auge behalte; wir verlangen, daß sie die Tragweite ihrer Forschungen und die Gränzen ihres Gebietes erkenne, daß sie die wahre und wirkliche Natur ihrer Ergebnisse einsehe und bereitwillig eingestehe. So verlangt es freilich auch schon das eigene Interesse der Wissenschaft; Selbstüberschätzung und Verirrung auf fremdes Gebiet wird sich stets rächen, genaue und gewissenhafte Wahrung der Gränzen ist die erste Mahnung, welche auch die Wissenschaft selbst ihren Schülern ertheilt. So muß auch die mythologische Wissenschaft von vornherein sich klar und bewußt sein, wie weit die Gränzen ihrer Forschung gesteckt sind; ihr eigener Vortheil erheischt, daß sie stets ihr eigentliches Ziel

genau merke und über die wirkliche Natur ihrer Ergebnisse sich keiner Täuschung überlasse. Sie muß sich selbst fragen: was ist der besondere Werth der Erkenntnisse, die ich erschließe? Wie ist das Wissen im Grunde beschaffen, zu dem ich nach meiner wahren Natur hinführe? Und wenn sie hierüber klar ist, muß sie sich ferner fragen: wie verhalten sich meine Erkenntnisse zu der Erkenntniß überhaupt? Bilden sie eine Welt für sich, so daß sie als abgeschlossenes Ganzes das volle Verständniß in sich selbst enthalten, oder sind sie nur das Bruchstück eines größern Ganzen, so daß man zu ihrem vollen Verständnisse auch dieses größern Ganzen noch bedarf?

Demnach sagen wir, daß die mythologische Forschung, insofern sie die allgemeine oder vergleichende Mythologie nur vorbereitet und den Stoff dazu sammelt, auf die Offenbarungswahrheiten nicht Rücksicht zu nehmen hat. Ihr nächstes Ziel in dieser Richtung ist ja nur die Ermittlung geschichtlicher Thatsachen und Verhältnisse, die Erkenntniß ehemaliger Zustände und Lebensformen, oder die kritische Herstellung jener geschichtlichen Urkunde, auf deren Blättern die Menschheit ihr Verhältniß zu Gott im Laufe der Zeiten geschrieben hat. Dieß bleibt überhaupt immer die erste Aufgabe, welche die Mythologie zu lösen hat. Ihre Thätigkeit in dieser Hinsicht ist wesentlich kritische geschichtliche Forschung. Demnach sondert sie das Echte von dem Unechten, das Frühere von dem Spätern, sie unterscheidet das Allgemeine und das Besondere, das Oertliche und das Zeitliche, den Kern und die Schale, den objectiven Bestand und die subjective Auffassung. Dabei sieht sie sich freilich schon genöthigt, das ganze Leben der alten Völker sich mehr und mehr zu vergegenwärtigen, eine Aufgabe, die gewiß für sich schon fast unermeßliche Arbeit gewährt. Aus der unermeßlichen Fülle dieser Arbeit entsteht für die mythologische Forschung, wie die Geschichte der Literatur lehrt, gar leicht eine Klippe, woran ihr Gelingen scheitert. Einerseits legt sich dem sinnigen und lebendigen Denker die Versuchung nahe, die langwierige und mühsame Arbeit vor ihrem Abschlusse für abgeschlossen zu halten und über kritische Bedenken kühn hinwegzuhüpfen. Ungeduldig und des Wartens müde, möchte er, statt weiter zu forschen, die angenehmere Arbeit des Deutens und Erklärens beginnen; er möchte, bevor noch der Text der Urkunde gesichert und hergestellt ist, zum Lesen derselben schreiten und deren Inhalt verstehen wollen.

Bezaubern kann ein solcher, mitunter durch die Genialität, Schönheit, Tiefe und die überraschenden Wendungen seiner Gedanken, aber er erreicht nicht die geschichtliche Wirklichkeit, sein Werk schwebt in der Luft und beruht nicht auf Wahrheit [1]). Andererseits liegt es ebenso nahe, in der geschichtlichen kritischen Forschung die ganze Wissenschaft der Mythologie aufgehen zu lassen, indem man glauben möchte, damit sei Alles gethan, der Inhalt und das Verständniß desselben bedürften keiner weitern Arbeit. Das wäre ebenfalls ein großer Irrthum. Wie der Philologe in seiner Wissenschaft die Kritik nur übt und anwendet, um die wahre und rechte Lesung eines Schriftstellers zu ermöglichen, so muß in der Mythologie auch die eigentliche kritische Forschung sich bescheiden, nur den Stoff zu fertigen und zu liefern, aus dem das ganze Gebäude der Wissenschaft gebaut wird. Hier nun, wo die Arbeit der Deutung und Erklärung wirklich anhebt, wo die historischen Ermittlungen nach Inhalt und Bedeutung abgeschätzt, beurtheilt und verstanden sein wollen, ist der Punkt, wo die mythologische Forschung sich verallgemeinert und zur vergleichenden oder allgemeinen Mythologie erweitert. Die vergleichende Mythologie trägt zum Verständnisse einer Einzelnmythologie nicht nur ein Wesentliches bei, sondern ist hiefür geradezu nothwendig und unentbehrlich. Denn es gibt Mythen, die von Hand zu Hand gegeben, von Volk zu Volk gewandert sind; bei diesen führt schon die geschichtliche Forschung über die engen Gränzen des einzelnen Volkes hinaus. Noch größeres Gewicht aber erhält die vergleichende Mythologie in Ansehung der allgemeinen in jeder einzelnen Mythologie wirksamen Ideen, in Hinsicht der allgemeinen Bildungsgesetze, wornach die einzelne Mythologie ihre besondere Form gewann, endlich in Hinsicht auf die besondere Schätzung des allgemeinen Charakters, der hier und dort in anderer Weise ausgeprägt erscheint. Von der Wissenschaft ist diese Sache jetzt anerkannt und bedarf keiner weiteren Erörterung. Ich gehe nun aber weiter und sage: hier ist der Punkt, wo die mythologische Wissenschaft auf die Wahrheiten der göttlichen Offenbarung Rücksicht

---

[1]) J. Görres' Mythengeschichte der asiatischen Welt, Heidelberg 1810 ist hiervon das glänzendste Beispiel.

nehmen muß. Die allgemeine Mythologie regt Fragen an, welche ohnedieß ewig unbeantwortet blieben. Sie bekundet, um nur Einiges zu erwähnen, das Gottesbewußtsein in der Menschheit als allgemeine Thatsache: woher diese Erscheinung? Sie bekundet ferner als eben so thatsächlich die allgemeine Erscheimung der Religion, der Götterverehrung, verschiedener religiöser Ideen, Meinungen, Gebräuche, Einrichtungen: woher dieß Alles? woher diese Uebereinstimmung, diese Allgemeinheit? Soll die mythologische Wissenschaft überhaupt mehr als rein historische Erkenntniß beanspruchen, soll sie zugleich auch ein Verständniß des Historischen anstreben, so liegt auf der Hand, daß ihr dieß mit Umgehung der göttlichen Offenbarung nicht möglich ist. Oder was für Antworten vermöchte sie wohl aus sich allein auf jene Fragen zu geben? An Versuchen hat es nicht gefehlt, und wie die Antworten nun einmal vorliegen, ist man billig über die Kurzsichtigkeit, daß sie so versucht wurden, ebenso erstaunt, wie man in Verwunderung geräth, wenn man glauben soll, daß sie von denkenden und wissenschaftlichen Männern im Ernste gemeint waren. Woher also das Gottesbewußtsein in der Menschheit? Die Antwort lautete: Das Gottesbewußtsein ist ganz natürlich zu erklären. Es war entweder der Blitz, der es schuf, oder der Donner, oder das Licht, oder das Wasser, oder der Wald, oder das Gestirn des Himmels, bald Staunen und Bewunderung, bald Furcht und Schrecken, bald Unkenntniß und Dummheit, bald Einsicht und Weisheit, um von Arglist und Betrug und was weiß ich sonst, nicht zu sprechen. Statt dieser ebenso unsinnigen als lächerlichen Versuche war einfach nur zu erwägen: kann denn das Allgemeine aus einem besonderen, kann das Uebernatürliche aus dem bloß Natürlichen erklärt werden? Es ist nicht möglich. Ich weiß wohl, daß für Manche das Uebernatürliche ein leerer Wahn und nichtig Ding war; aber eben deßhalb sind sie auf so abgeschmackte und unvernünftige Plattheiten verfallen. Die Thatsache der Religion läßt sich nun einmal nicht als zufällige Thatsache betrachten, wie die natürlichen Erscheinungen von Regen und Sonnenschein, die abwechselnd kommen und gehen; sie ist und bleibt übernatürlichen Ursprungs, und macht jeden natürlichen Erklärungsversuch zu Schanden. Die mythologische Wissenschaft ist daher in ihren letzten und allgemeinen Fragen über Gott und Reli-

gion mit unerbittlicher Consequenz an die übernatürliche Offenbarung gewiesen. Wenn daher ein Mythologe im Eingange seines Werkes erklärt: Es kann bei unserer Untersuchung über die Entstehung der Religionen nur das Resultat historischer und philosophischer Forschung, abgesehen davon, was die heiligen Urkunden unserer Religion darüber lehren, von uns mitgetheilt werden [1]: so sagt er damit nur, daß er eben nicht erklären, sondern bloß historisch forschen wolle. Die Kenntniß, welche ein solches Werk vermittelt, ist daher eine rein äußere, historische Kenntniß, ein Inbegriff von einer größeren oder geringeren Summe historischer Thatsachen, eine Kenntniß, deren Nothwendigkeit und Berechtigung vorher von uns bewährt und anerkannt worden ist. Die rein äußere oder historische Kenntniß ist aber weit entfernt, in sich selbst vollkommenen Abschluß zu finden; sie hat gleichsam uns erst das Buch geöffnet, und wer könnte dem Reize widerstehen, hineinzublicken und auch von dem Inhalte des Buches Etwas erfahren zu wollen? Und wenn nun gleich der erste Satz den Namen Gottes nennt, wenn wir keine Zeile weiter lesen können, ohne immer wieder über das ganze religiöse Verhältniß der Menschheit genauere Erklärung fordern zu müssen, wie könnten wir da die göttliche Offenbarung noch ignoriren wollen? Hier handelt es sich nicht bloß darum, eine Thatsache zu constatiren; durch die Forschung ist die Thatsache constatirt: es fragt sich aber, woher kommt die Thatsache, wie ward sie zu der allgemeinen Erscheinung, als welche sie sich kundgibt? Was will sie bedeuten? Welchen Sinn kann sie haben und hat sie in der Wirklichkeit? Was ist außer der historischen Wahrheit ihre metaphysische Wahrheit? Und wenn nun die mythologische Forschung, nach eigenem Geständnisse und nach der Natur der Dinge, darauf verzichtet, auf diese Fragen Antwort zu geben, wenn sie das geradezu außerhalb ihres Beweises erklärt, ist es dann gegen das Gesetz der Wissenschaft, daß hier diejenige Stimme vernommen wird, welche die verlangte Auskunft ebenso sehr geben will als geben kann? Nein, vielmehr fordert gerade die Wissenschaft als solche, daß auf jenen Punkten der göttlichen Offenbarung ihr Recht werde; die Wissenschaft würde das

---

[1]) Böttiger: Ideen zur Kunstmythologie in 2 Bänden. Dresden und Leipzig 1826 und 1836.

Schwert gegen sich selbst erheben und das eigene Leben hinmorden, wollte sie anders handeln. Freilich kann die reine mythologische Forschung, als Wissenschaft für sich genommen, durch jene Bezugnahme wenig oder gar Nichts gewinnen; die Thatsachen aber, welche durch die geschichtliche Forschung constatirt werden, sind nicht bloß ein Gegenstand historischer Forschung, sie sind überdieß auch einer andern Betrachtung fähig, einer Betrachtung, der kein denkender Geist sich entschlagen kann, und diese weitere Betrachtung fällt daher ebenso sehr in den Kreis der vollen mythologischen Wissenschaft, als die bloße mythologische Forschung, welche die geschichtlichen Thatsachen zunächst ermittelt. Wo die mythologische Forschung und die göttliche Offenbarung in einzelnen Punkten zusammentreffen, wo sie entweder dieselbe Thatsache bezeugen oder in der nämlichen Idee sich begegnen, da ist das Verhältniß nicht anders als in der Sinnenwelt, in welcher der nämliche Gegenstand durch zwei verschiedene Sinnesorgane wahrgenommen wird. In der Dunkelheit betaste ich einen Gegenstand, und in Folge davon empfängt mein Geist verschiedene Vorstellungen über die Beschaffenheit des betasteten Körpers. Da ich aber dabei auch die Kraft des Sehens besitze und ich selbst mich mehr weiß als ein bloß tastendes Wesen, verlangt mich auch, den Gegenstand im Lichte zu sehen, indem ich mir bewußt bin, durch das Auge von dem nämlichen Gegenstande noch andere Vorstellungen zu gewinnen, und hierdurch meine anfänglichen Vorstellungen, die ich dem Tastsinne verdanke, nicht nur zu bereichern, sondern auch zu berichtigen. Niemand findet dieß außer der Ordnung. Jeder sagt, das sei natürlich und verstehe sich von selbst. Gerade so ist aber auch das Verhältniß, wo die geistige Außenwelt des ehemaligen religiösen Lebens und Denkens uns gegenübersteht und erkannt werden will. Hier reicht die historische Forschung für sich allein nicht aus; sie ist nur dem Tastsinn zu vergleichen: zugleich aber wollen wir auch sehen, und das ist die mit der göttlichen Offenbarung harmonirende Wissenschaft. Es ist wahr, durch das Sehen wird der Tastsinn in sich nicht vervollkommnet; ebenso geht die mythologische Forschung von vornherein ihren abgeschlossenen Weg für sich: aber nicht weniger wahr ist auch, daß die durch den Tastsinn gewonnene Erkenntniß durch das Gesicht erweitert und gesichert wird, daß die

mythologische Wissenschaft ohne die göttliche Offenbarung nur ein Stückwerk bleiben würde.

Daraus ist nun auch klar, inwieweit für die mythologische Wissenschaft der Satz Geltung hat: der Wissenschaft sei überhaupt nur mit den Ergebnissen ihrer eigenen Forschung zu dienen und jede anderweitige Erkenntniß sei für sie ohne Bedeutung. Dieser Satz kann nur auf die streng historische Forschung, auf die Ermittlung der mythologischen Thatsachen, kurz auf die Vorarbeiten angewendet werden, nicht aber auf den Ausbau der ganzen Wissenschaft oder auf den vollen Umfang des erstrebten Wissens. In der That, die Bedeutung der göttlichen Offenbarung verdient in dieser Hinsicht allseitig und unbefangen erwogen zu werden. Die göttliche Offenbarung ist nicht bloß ein Inbegriff von Worten, die Gott zu den Menschen geredet hat oder hat reden lassen: sie ist auch eine That Gottes, und zwar eine schöpferische That, durch welche, wie der Mensch selbst, so auch das Gottesbewußtsein in ihm und die ganze Religion erst geschaffen worden ist. Die göttliche Offenbarung in ihrem ganzen Umfange ist eine Thatsache in der Menschheit, die nicht unbemerkt und wirkungslos vorüberging, sondern der Anfang für eine ganze Reihe von Thatsachen und die lebendige Quelle ward, aus der ohne Unterlaß die folgenreichsten Erscheinungen und Entwicklungen ausströmten. Der göttlichen Offenbarung gehört die ganze der menschlichen Natur eingepflanzte religiöse Anlage an, zu ihr gehört in letzter Instanz der Mensch selbst in seiner ganzen Natur, zu ihr gehört die sichtbare Welt der Geschöpfe und die unsichtbare Welt des Geistes. Keine Wissenschaft ist daher in ihren letzten Gründen von der göttlichen Offenbarung durchaus unabhängig, eben weil ihr Gegenstand letztlich in dem Kreise der göttlichen Offenbarung liegt. Selbst die Sprachwissenschaft, wenn sie den Ursprung der Sprache erforscht, muß gestehen: die Frage nach dem ersten Ursprunge der Sprache führt über die Menschheit hinaus [1]), d. h. positiv gesprochen, sie führt auf die göttliche Offenbarung zurück. Und die Wissenschaft, welche die Ursprünge des Menschengeschlechtes selbst erforschen möchte, ist sie nicht zu demselben Geständnisse genöthigt, wenn sie überhaupt nur etwas Vernünftiges

[1]) Wilhelm von Humboldt.

sagen will? Ueberall führt die Macht und die Consequenz der Thatsachen in letzter Instanz stets auf die göttliche Offenbarung zurück, nirgends kann diese göttliche Thatsache, weder in dem weiten Umfange der räumlichen Schöpfung, noch in der zeitlichen Entwicklung der Geschichte, bis zum Ende von der Wissenschaft umgangen und ignorirt werden. Hier ist es, wo die Steine reden würden, wenn die Menschen verstummen und schweigen wollten. An der Spitze aller Religionsentwicklung steht sowohl thatsächlich und geschichtlich, als nach wissenschaftlicher und philosophischer Betrachtung immer die göttliche Offenbarung: sie ist der physische wie metaphysische Ausgangspunkt alles Religionswesens, ohne sie gäbe es weder thatsächlich eine Religion, noch auch wissenschaftlich eine Erkenntniß derselben.

Wenn wir die göttliche Offenbarung für den geschichtlichen Ausgangspunkt der Religion überhaupt erklären, so behaupten wir damit nicht, daß die verschiedenen historischen Religionsformen, sowie wir sie kennen lernen, in allen einzelnen Theilen auf sie zurückgeführt werden könnten, oder gar auf sie zurückgeführt werden müßten. Es ist hier dasselbe Verhältniß, wie bei der Annahme einer gemeinsamen Ursprache [1]. Obgleich die verschiedenen historischen Sprachen aus einer gemeinsamen Wurzel entsprossen sind, so wäre es doch vergebliche Mühe, aus den uns bekannten Sprachfamilien die gemeinsame Mutter aller auffinden und gewissermaßen wieder herstellen zu wollen. Wir kennen ja nicht alle Umwälzungen, unter denen Gestalt und Charakter der Sprachen sich geändert haben; wie viele Mittelglieder mögen uns fehlen und nie zu unserer Kenntniß gelangen, die zur Verbindung der ganzen Kette doch wesentlich erfordert sind! Nicht anders ist es auch mit den verschiedenen historischen Religionsformen und Mythologien. Zwar steht es für uns unzweifelhaft fest, daß deren erster Ursprung an die göttliche Offenbarung als letzte Bedingung gebunden ist; aber wir vermessen uns nicht, die historischen Religionsformen, so wie sie vorliegen, ohne weiteres mit der göttlichen Offenbarung in so durchgreifende Verbindung zu bringen. Selbst wenn die vergleichende oder allgemeine Mythologie zum vollständigen Abschluß gediehen, halten wir es für ein vergebliches Bemühen, daraus die göttliche Offen-

---

[1] Vgl. Dr. von Schlegel: Philosophie der Sprache und des Wortes. Sämmtliche Werke 15. Band.

barung, die allen gemeinsam zum Grunde liegt, gleichsam aufs neue construiren und aufbauen zu wollen. Es würde ohne Zweifel nicht viel besser gelingen, als wenn man aus den vorhandenen und bekannten Sprachen die erste gemeinsame Ursprache zusammensuchen wollte. Aber ein solcher Versuch ist bei den Religionen und Mythologien auch gar nicht einmal nöthig: für die sind zwar auch die ursprünglichen Züge der göttlichen Offenbarung innerhalb des Heidenthums verwischt und fast unkenntlich gemacht; aber anders, als bei der Sprache, hat sich hier die göttliche Offenbarung nicht mit einem Male abgeschlossen, sondern sie hat im Judenthume sich fortgesetzt und hat im Christenthume ihre Vollendung erreicht. In der vollendeten christlichen Offenbarung besitzen wir auch jene ursprüngliche Offenbarung, von der alle historischen Religionen ihren ersten Ausgang genommen haben, und eben weil diese ursprüngliche, erste Offenbarung Gottes in der christlichen vollkommen und wahrhaft mit enthalten ist, ist uns die Mühe erspart, aus der Vergleichung aller historischen Religionen die erste gemeinsame und ursprüngliche Form aufzusuchen und gleichsam wieder zu entdecken. Daraus folgt aber auch die hohe Bedeutung, welche demnach dem Christenthume in Bezug auf die Beurtheilung der historischen Religionen zukommt. Das Christenthum leistet uns für diese Beurtheilung dieselben Dienste, welche die gemeinsame Ursprache, wenn deren Kenntniß zu uns gelangt wäre, für die Beurtheilung unserer historischen Sprachen leisten würde. Daß diese Dienste nicht gering sind, liegt auf der Hand. Schon daß damit ein fester und sicherer Ausgangspunkt gewonnen ist, bringt der Untersuchung reichlichen Gewinn. Wie mancher Fragen sind wir dadurch überhoben, an welche sonst viel Arbeit und Scharfsinn verschwendet wird, jedesmal mit dem einzigen und unausweichlichen Erfolge, daß das Wasser nur um so trüber wird, je eifriger und tiefer es gerührt wird. Die Sicherheit eines festen endlichen Ausgangspunktes theilt ferner auch allen Theilen der ganzen folgenden Untersuchung Sicherheit mit; auf schwankendem und sandigem Grunde gehen die Bauleute nur mit Zagen und Mißtrauen ans Werk, auf Stein und Felsen setzen sie mit Lust und Sicherheit die einzelnen Balken wie das ganze Gerüst.

Noch wichtiger und einflußreicher erscheint die Bedeutung der

göttlichen Offenbarung für die geschichtlichen Religionen und Mythologien, wenn wir deren metaphysischen Werth untersuchen, oder wenn wir zu bestimmen unternehmen, inwieferne sie nach Form und Gehalt nicht nur historisch wahr, sondern auch in sich selbst wahr seien. „Es fragt sich nämlich bei allen religionsphilosophischen Untersuchungen zuletzt nicht nur, ob etwas die wahre Lehre eines Religionssystems sei, sondern auch ob diese Lehre selbst wahr sei [1])." Diese Untersuchung bildet eigentlich die höchste Spitze der ganzen mythologischen Wissenschaft, sie führt in das innerste Heiligthum hinein, welches Uneingeweihte nicht betreten, ohne mit sicherer Strafe sofort für ihr Wagniß zu büßen. Hier glänzen über der Schwelle des Einganges in feurigen Zügen die alten Warnworte: ἑκας, ἑκας ἐστε βεβηλοι! Wie leicht wird hier der Schein für die Sache genommen, die äußere Gestalt für das innere Wesen, die zufällige Form für die unwandelbare Idee! Wer möchte sich die Kraft zutrauen, mit rein menschlichen Augen das Göttliche zu durchdringen und alle die feinen, verborgenen, wunderbaren Fäden auszuspähen und zusammenzulesen, durch welche Göttliches und Menschliches, Natürliches und Uebernatürliches auf geheimnißvolle Weise in einander verschlungen sind! Gewiß ist aber, daß Alles, was unserer Erkenntniß in dieser Hinsicht gegeben ist, nur von der göttlichen Wahrheit selbst ausgehen kann und daher uns mitgetheilt werden muß. Nur durch die christliche Wahrheit ist es überhaupt möglich, die wahre Bedeutung der verschiedenen historischen Religionen, ihrer mannigfachen Lehren, Gebräuche und Einrichtungen kennen zu lernen. Das Studium der christlichen Theologie ist zur Erkenntniß des heidnischen Religionswesens unerläßliche Bedingung, es ist die Leuchte, die auf diesem Pfade nothwendig voranleuchten muß. Das Christenthum ist ja die vollkommene, absolute Religion, in welcher den Fähigkeiten wie den Bedürfnissen des menschlichen Geistes und des menschlichen Herzens in gleicher Weise genug gethan ist, in welcher dieß allein gefunden wird, in welcher die menschliche Erkenntniß zur wirklichen Wahrheit, das menschliche Handeln zur wahren Gerechtigkeit, der menschliche Sinn zur reinen Heiligkeit, das menschliche Denken zum wahren Selbstbewußsein emporgehoben und verklärt wird. Das Christenthum als jene That Gottes, welche mit tiefem Sinne

---

[1]) Lasaulx, die Sühnopfer der Christen und Römer.

die zweite Schöpfung genannt wird, läßt uns die erste Schöpfung erst wahrhaft begreifen, soviel wir Menschen überhaupt begreifen können. Und warum sollten wir hier nicht mit den Worten der heiligen Schrift sprechen und sagen: das Christenthum ist das Licht, welches in die Finsterniß scheint und den Menschen, der in die Finsterniß kommt, erleuchtet! Und wenn es nun allein durch dieses Licht geschieht, daß der Mensch erst sich selbst erkennt und seines Wesens und seiner Natur sich bewußt wird, wenn er allein hierdurch die Räthsel, welche seine Geburt, sein ganzes Dasein und das Ende seines Lebens von allen Seiten umgeben, zu lösen vermag; wie vermöchte er in anderer Weise sich jene Erscheinungen zu erklären, welche die Geschichte ihm in den Religionen der Menschheit darbietet? Wie vermöchte er hier die Wahrheit in anderer Weise zu ergreifen? Diese Religionen strebten nach demselben Ziele, welches im Christenthume erst erreicht ward; sie gingen aus der nämlichen Anlage des Menschen hervor, die durch das Christenthum erst ausgebildet und befriedigt worden ist: wo könnten nun ihre Lehren, ihre Einrichtungen, ihre Gebräuche, wo könnten sie selbst mit Allem, was zu ihrem Bereiche gehört, nun anders wahrhaft erkannt, gewürdigt und beurtheilt werden als im Christenthume? Mit einem Worte, wo könnte das Wahre, was sie überhaupt in allen einzelnen Theilen einschließen, anders als in und an der geoffenbarten Wahrheit offenbar werden? Das ist so einleuchtend, daß der Abfall vom Christenthume dazu gehört, es läugnen zu wollen.

Dr. Ferd. Stiefelhagen.

7.

Ueber das höchste Gut in der katholischen Ethik.

In einem Systeme der Ethik kann die Frage nach dem höchsten Gute nicht umgangen werden. Denn da das Object der Moralwissenschaft das Sittlichgute ist, so knüpft sich nicht nur durch einen äußern Zusammenhang daran die Frage nach dem höchsten aller Güter, sondern es kann bei richtiger Auffassung, von dem Sittlichguten in der Menschheit ohne Rücksicht auf das absolute oder höchste Gut gar nicht

die Rede sein, da jenes in diesem seinen letzten Seins- und Erklärungsgrund hat [1]).

In der That findet dieser Gegenstand fast in allen Ethiken nicht bloß der alten, sondern auch der neueren und neuesten Zeit, wenn auch nicht immer in naturgemäßer Verbindung mit den anderen ethischen Gegenständen, eine besondere, oft ausführliche, aber sehr häufig irrige und unhaltbare Darlegung und Erörterung.

Die Philosophen des heidnischen Alterthums haben über das höchste Gut, gleichwie über so viel andere Objecte der Moral, sehr verschiedene und einander widersprechende Ansichten aufgestellt, indem sie dasselbe bald in die Wohlgemuthheit (εὐθυμία), bald in die Glückseligkeit (εὐδομονία), bald in die Tugend (ἀρετη) und Glückseligkeit, bald in das sämmtliche Vergnügen (ἡδονη), bald in die größtmögliche Bedürfnißlosigkeit (ἀρετη καταϛηματικη), bald in die völlige Freiheit von Unruhe und Schmerz (ἀταραξία, ἀπονία) versetzten [2]). Sie irrten insgesammt darin, daß sie in Folge ihrer unklaren Kenntniß von Gott und der Natur des menschlichen Geistes, das höchste Gut außer Gott, in den Geschöpfen und in der Zeitlichkeit des Erdenlebens suchten. Plato allein, alle Anderen überflügelnd, hat sich zu dem hehren Gedanken erschwungen, daß das höchste Gut von Gott nicht getrennt werden kann [3]).

[1]) Ueber die principielle Wichtigkeit dieses Gegenstandes bemerkt schon Cicero de finib. l. 5. c. 6: „Hoc (summo bono s. fine hominis) constituto, in Philosophia constituta sunt omnia . . Summum autem bonum si ignoretur, vivendi rationem ignorari necesse est. Ex quo tantus error consequitur, ut quem in portum se recipiant scire non possint.“

[2]) Cicero de finibus bonorum et malorum ad Brutum libris 5 Academ. quaest. lib. 4 (2) cap. 42. Tuscul. disput. lib. 5. cap. 30. Lactant. divin. institut. libr. 3. c. 7. S. Ambros. de officiis lib. 2. cap. 4. n. 4. S. Augustin. de civitate Dei lib. 19. cap. 1. 2. 3. und 4. und a. O.

[3]) In seiner Republik, besonders Dial. 6, woraus erhellet, daß Plato unter den „universellen Gütern“ nicht ein abstractes und bloß ideelles, wie ihm sein Schuler Aristoteles (Ethic. l. 1. c. 6) zum Vorwurfe machte, sondern ein objectives und wirkliches Gut sich dachte, das er in Gott fand. So verstehen seine Ansicht S. Justin, Clemens Alexand., S. Augustin, S. Dionys. Daher verdient Plato auch in dieser Beziehung Vorzug vor den übrigen heidnischen Philosophen, welchen der hl. Augustin ihm einräumt: de civit. Dei lib. 8. cap. 8.

Die Philosophen der neueren und neuesten Zeit haben die alten Irrthümer in dieser wichtigen Frage theilweise aufgefrischt und nur in eine andere Form gebracht, aber sie haben auch neue und oft — ich kann um der Wahrheit Zeugniß zu geben mich nicht gelinder ausdrücken — nahe an Wahnwitz gränzende Irrthümer den alten hinzugefügt, welche laut Zeugniß geben, wie sehr die philosophische Ethik in unsern Tagen an der Entkräftung der religiösen und sittlichen Ueberzeugungen leidet.

Wir wollen daher diesen wichtigen Gegenstand vom katholischen Standpunkte aus beleuchten und erörtern, aber zuerst die verschiedenen Meinungen der vorzüglichsten Philosophen neuester Zeit (denn von jenen, welche einer lange verschwundenen Zeit angehören, können wir füglich absehen) darüber vorlegen und auseinandersetzen.

I.

Sollen die verschiedenartigen Ansichten der namhaftesten Philosophen der Neuzeit über den bemerkten Gegenstand dargestellt werden, so erscheint es schon aus chronologischer Rücksicht angemessen, das Augenmerk zunächst auf jene hierher bezügliche Behauptung zu richten, welche Kant in seiner „Kritik der praktischen Vernunft" vertritt.

Die praktische Vernunft, sagt Kant, gebietet dem Menschen, aus keinem andern Beweggrunde als aus Gehorsam gegen das Sittengesetz zu handeln. Der Bestimmungsgrund unserer Handlungen darf kein anderer sein als die Achtung vor dem Sittengesetze. Aber andererseits strebt unsere Vernunft, aus einem angebornen Bedürfnisse, nach Glückseligkeit; und so wenig wir, um gut zu handeln, eines andern Beweggrundes bedürfen als des Sittengesetzes, so wenig vermögen wir doch die Idee der Tugend, in ihrer wirklichen, äußern Erscheinung, von der Idee der Glückseligkeit zu trennen, oder den Tugendhaften anders als glückselig zu denken, so, daß also Glückseligkeit und Würdigkeit zur Glückseligkeit in einem nothwendigen Zusammenhange stehen.

Der Begriff einer vollkommenen Einheit der Tugend und der Glückseligkeit ist der Begriff des höchsten Gutes, und dem Gesagten zufolge ein Axiom der praktischen Vernunft.

Es fragt sich nur, auf welche Weise diese Harmonie zwischen Tugend und Glückseligkeit sich denken lasse? Beide sind wesentlich ver-

schieden, denn die Idee der Glückseligkeit bezieht sich auf etwas Sinnliches, die Idee der Tugend setzt eine vollkommene Selbstverläugnung voraus. — Der Zusammenhang zwischen beiden könnte auf doppelte Weise realisirt werden: Entweder nämlich kann man sich denken, daß die Glückseligkeit die Ursache der Tugend sei; — allein dann würden wir nicht mehr sittlich handeln, weil der Beweggrund unseres Willens nicht mehr das Sittengesetz wäre, oder kann man die Tugend zur Bedingung der Glückseligkeit machen; — allein dieses ist unmöglich, weil die Glückseligkeit als etwas Sinnliches unter den Gesetzen der Natur steht, folglich nicht immer durch eine tugendhafte Gesinnung erreicht wird.

Wie ist also diese praktische Antinomie zu lösen? nicht anders als durch die Annahme und Voraussetzung einer übersinnlichen Welt, in welcher jene Ausgleichung zwischen Tugend und Glückseligkeit, die wir vergeblich hier suchen, stattfindet. Weil nämlich zu dem Begriffe des höchsten Gutes zuvörderst vollendete Sittlichkeit gehört, der Mensch aber derselben nur als einem Ideale in einem unendlichen Progresse sich annähern kann, welcher eben nur in einer unendlichen Fortdauer der persönlichen Existenz möglich ist: so muß, wenn das höchste Gut verwirklichet werden soll, die Unsterblichkeit der Seele vorausgesetzt werden. Weil dann zur Verwirklichung des höchsten Gutes noch weiter gehört, daß mit der Tugend ein derselben angemessener Grad von Glückseligkeit verbunden werde, was aber nur von einem Wesen, das heilig, gerecht und allmächtig ist, geschehen kann: so müssen wir an das Dasein eines solchen Wesens glauben. Die Unsterblichkeit der Seele und das Dasein Gottes sind also, wie es Kant nennt, Postulate der praktischen Vernunft.

Demnach wird das höchste Gut, d. i. die vollkommene Harmonie zwischen Tugend und Glückseligkeit unter der Voraussetzung der Unsterblichkeit der Seele und der Existenz Gottes, wenn auch nicht in diesem, so doch im künftigen Leben realisirt.

Fassen wir die vorstehende Deduktion des höchsten Gutes ins Auge, so ist das Unrichtige und Widersprechende, das sich in derselben findet, nicht schwer zu erkennen. Das höchste Gut ist nach Kant aus zwei Factoren, der Tugend und der Glückseligkeit, zusammengesetzt: sehen wir also, ob das, was er hierorts von der Tugend und von der Glückseligkeit, und von der Verbindung beider zur

Constituirung des Begriffes des höchsten Gutes sagt, wahr und probehältig, wenigstens consequent ist.

a) Der Mensch soll nach Kant die Tugend um der Tugend willen, das Sittengesetz aus Achtung gegen das Sittengesetz, ohne Rücksicht auf Lohn u. dgl. beobachten. Kant vertheidiget also die absolute moralische Selbstständigkeit, denn nach ihm bedarf der Mensch keines andern Beweggrundes, um sittlich zu handeln, als des Sittengesetzes. Abgesehen davon, daß im Kant'schen Systeme ein solches Handeln aus reiner Achtung vor dem Sittengesetze in sehr vielen Fällen kaum möglich ist, indem gerade durch die von ihm vertheidigte Autonomie der Vernunft das Sittengesetz der vollkommenen Auctorität, auf welcher die Achtung vor demselben sich gründet, der vollen bindenden Kraft entbehret: tritt er selbst (wie Imanuel Hermann Fichte [1]) bemerket) der von ihm aufgestellten moralischen Selbstständigkeit entgegen, wenn er der Tugend die Glückseligkeit hinzuzufügen für nothwendig erachtet, also zugibt, daß die Tugend doch am Ende des Lohnes bedarf.

Noch ein anderer Widerspruch zeigt sich in seiner Behauptung. Denn nach ihm fordert die Vernunft aus keinem andern Beweggrunde als aus Achtung vor dem Sittengesetze zu handeln, und doch verlangt sie selbst „aus einem angebornen Bedürfnisse" nach Glückseligkeit. Die Vernunft ist demnach gespalten, denn auf der einen Seite gebietet sie, allem Streben nach etwas uns Guten, Angenehmen, nach Glückseligkeit zu entsagen, und auf der andern Seite verlanget und strebt sie selbst nach Glückseligkeit.

Als Grundbedingung zur Realisirung des höchsten Gutes stellt Kant vollendete Tugend, vollendete Sittlichkeit auf, welche er in einem unendlichen Fortschritte begriffen sich denket. Aber ist denn ein unendlicher Fortschritt möglich? — Ist der Mensch in seinem Sein und Wesen beschränkt, so hat offenbar auch die Entwicklung und Vervollkommnung seines Seins und Wesens Schranken und Gränzen. Dieses aber als unläugbare Wahrheit zugestanden, ist nicht abzusehen, wie von einem unendlichen Fortschritte des einzelnen Menschen — oder

---

[1]) J. H. Fichte: Die philosophischen Lehren von Recht, Staat und Sitte in Deutschland, Frankreich und England, von der Mitte des 18ten Jahrhunderts bis zur Gegenwart. Leipzig 1850. S. 43.

der ganzen Menschheit die Rede sein kann. Die unendliche Entwicklung, der unendliche Fortschritt — diese Lieblingsidee nicht bloß des Kant, sondern auch des Schleiermacher, Krause und aller Humanisten, ist weiter nichts als eine Chimäre.

b) Betrachten wir den zweiten Factor, aus welchem Kant das höchste Gut zusammengesetzt, nämlich den von ihm gedachten Begriff der Glückseligkeit: so ist vor Allem zu bedauern, daß Kant diesen wichtigen Begriff unbestimmt gelassen, indem er nirgends sich deutlich erkläret, was er unter der dem Tugendhaften in Aussicht gestellten Glückseligkeit verstehet. Er spricht freilich wohl, wie wir gesehen haben, von einer Glückseligkeit in einer übersinnlichen Welt, welche Gott (den er zu diesem Behufe postulirt) mit der Tugend in Einklang zu bringen hat; aber da er diese Glückseligkeit nicht in Gott selbst, d. i. in der Vereinigung mit Gott statuirt, so ist durchaus nicht zu errathen, welchen Begriff von dieser Glückseligkeit in einer übersinnlichen Welt Kant wohl haben mochte. Wenn ferner Gott die Glückseligkeit anders woher der Tugend hinzufüget, so stehet diese zu jener, wie auch Fichte jun. [1]) bemerket, in einem bloß äußeren Verhältnisse. Kant hatte keine klare und richtige Ansicht von der Glückseligkeit, weil er irrig von dem Wesen der Sittlichkeit, der Tugend dachte, von dieser aber konnte er keinen richtigen Begriff aufstellen, weil er dabei von Gott ganz abstrahirte, welchen er überhaupt, wie treffend Fr. Jul. Stahl bemerket, in seinem Systeme nur als „das constitutionelle Oberhaupt eines Vernunftreiches" betrachtet.

c) Wir kommen nun zur Verbindung beider Begriffe, welche nach Kant den Begriff des höchsten Gutes constituirt. Es wird Niemand in Abrede stellen, daß, wenn die Theile unbestimmt gehalten sind, das Ganze eben nur unbestimmt lauten kann. Es ist aber schon bemerkt worden, daß Kant das Wesen der Glückseligkeit nicht bezeichnet, wodurch schon dem Begriffe des höchsten Gutes, dessen Eine Bedingung nach ihm die Glückseligkeit ist, eine klare und befriedigende Bestimmung mangelt. Wenn er aber von der Tugend behauptet, daß sie in einem unendlichen Fortschritte sich entwickle, so kommt sie selbstverständlich nicht zum Abschlusse, ist nie ganz, nie vollendet, nie vollständig; und

[1]) J. H. Fichte: Die philosophischen Lehren von Recht, Staat und Sitte u. s. w. Leipzig 1850. S. 43.

eben deßhalb ist auch in dieser Beziehung der Begriff des höchsten Gutes, dessen erste oder Grundbedingung nach ihm die Tugend ist, rein subjectiv und relativ, unbestimmt und schwankend, ohne erschöpfende Befriedigung.

Eine höchst sonderbare Erscheinung ist das harmonisirende Princip, welches er Gott nennt, aber der wahre Gott gewiß nicht ist. Obgleich Kant aus bloßer Achtung vor dem Sittengesetze zu handeln und von aller Materie und allen Objecten des Begehrungsvermögens zu abstrahiren gebietet, so theilet er doch seinem selbstgemachten Gott das Geschäft zu, die Glückseligkeit mit der Tugend in Einklang zu bringen, d. i. das Glück seiner Geschöpfe zu bewirken, legt also Gott die Richtung seines Willens auf ein äußeres Object bei; wodurch er, wie richtig Biedermann [1]) bemerket, eben dasjenige, was er in Bezug auf den Menschen als unmoralisch verwarf, von Gott, dem höchsten Wesen, auszusagen sich nicht scheuet. — Zudem wird dieser Gott durch die Stellung, welche ihm Kant anweiset, zu einem bloßen Diener der Menschen gemacht, da er bloß zu dem Zwecke postulirt wird, den Ausgleicher zweier Größen zu machen, welche, wenigstens auf dieser Welt, incompatibel sind.

2. Ganz eigenthümlich ist jene Ansicht von dem höchsten Gute, welche Johann Gottlieb Fichte in seiner (älteren) Sittenlehre (1798) aufstellet. Um nicht Gefahr zu laufen, die idealistischen Ueberschwänglichkeiten irrig aufzufassen, wollen wir bei der Darstellung dieser Ansicht uns treu an die von Fichte jun. [2]) gemachte Auseinandersetzung derselben, so weit sie zu unserem Zwecke hierher gehört, halten.

„Das reine Ich," „die absolute Vernunftform" theilt sich nach Fichte (nach den Bedingungen der Selbstanschauung) in ein System unendlicher Individualitätspunkte; das „reine Ich" setzt sich als eine Reihe „endlicher Iche".

Die innerste Wurzel unsers Wesens ist der Trieb der Selbstständigkeit, zugleich das Einzige, wodurch wir mit dem Unbeding-

[1]) Dr. Carl Biedermann: Die deutsche Philosophie von Kant bis auf unsere Zeit u. s. w. Leipzig 1843. I. Bd. S. 286.

[2]) Imanuel Hermann Fichte: Die philosophischen Lehren von Recht, Staat und Sitte u. s. w. Leipzig 1850. S. 95, §§. 45. S. 120 §. 56 — 64.

ten zusammenhängen, ja das einzige Reale in uns, indem alles Andere, objectiv „das materielle Gefühl" als Sinnenwelt, subjectiv „der Naturtrieb", nur aus der verendlichenden Schranke hervorgeht, die das reine Ich, im Uebergange in die Endlichkeit, als Bedingung zur Selbstanschauung sich setzen muß. [1])

Das **Princip der Sittlichkeit** begreift er in höchster Allgemeinheit als „den nothwendigen Gedanken der Intelligenz, daß sie ihre Freiheit nach dem Begriffe der Selbstständizkeit schlechthin ohne

---

[1]) Der erste Grundsatz seiner Wissenschaftslehre ist dieser: Es findet
ein Bewußtsein seiner selbst statt, oder: Das Ich stellt sich Sich selber vor,
macht sich zum Object seines eigenen Schauens, oder, wie F. sich ausdrückt:
„**Das Ich setzt sich selbst.**" Dieß ist die Urthat alles Wissens. — Die
zweite mit der ersten unzertrennlich verbundene Handlung des Bewußtseins
ist die, daß das Bewußtsein, sein Selbst jedwedem Anderen entgegengesetzt,
sich als eine bestimmte Vorstellung von allem Anderen, was nicht diese Vor-
stellung ist, unterscheidet, ja daß es erst durch diesen Gegensatz sich voll-
kommen inne wird: „**Das Ich setzt ein Nicht-Ich.**" — Diese zwei
entgegengesetzten Begriffe sollen in einem und demselben Bewußtsein vereinigt
werden; die Art, wie dieses geschieht, ist ein besonderes drittes Grundgesetz
des Denkens, nämlich das der gegenseitigen Beschränkung dieser beiden Vor
stellungen. Die Formel heißt: „**Das Ich setzt sich als bestimmt**
beschränkt durch das Nicht-Ich," d. i. das vorhin als reines und
leeres Bewußtsein noch ganz bestimmungslos gedachte Vermögen des Wissens
hat in sich aufgenommen eine Bestimmung, nämlich die Vorstellung eines
Nicht-Ich (eines Andern, einer Welt). Das ich und Nicht-Ich bestimmen sich
gegenseitig; erstlich also **setzt**, d. i. erkennt das Ich sich als bestimmt durch
das Nicht-Ich (die Welt); aber dieses Nicht-Ich ist doch nur, zufolge
des zweiten Grundsatzes, ein Product des Ich, — eine freilich nothwendige
und unwillkürliche Gegensetzung, aber doch eine Gegensetzung, die vom Ich
nach seinen innewohnenden Denkgesetzen selbst vorgenommen wird; also wird
das Subject oder das Ich auch selbst von allen diesen Gegenwirkungen, die
aus jener ursprünglichen Gegensetzung resultiren, der mittelbare Urheber sein
und dieselben aus seinem eigenen Vermögen und seiner Activität in letzter
Instanz abzuleiten haben. — — Diese Welt hat aufgehört, dem transcendentalen
Idealisten gegenüber als ein selbstständiges Wesen zu existiren, sie ist nichts
weiter als die nach begreiflichen Vernunftgesetzen versinnlichte Ansicht unseres
eigenen Handelns. Der Idealist sieht im Weltbilde nur sein eigenes Product,
fragt er also nach dem Schöpfer desselben, so findet er sich selbst, seine Vor
stellungskraft und seine ihm innewohnenden Vorstellungsgesetze. Das einzige
Reale, der nächste Urgrund, woraus ihm Alles hervorgeht, ist die subjective

Ausnahme bestimmen solle.“ Und die **Sittlichkeit** ist demnach das Streben nach Selbstständigkeit um ihrer selbstwillen, stete Befreiung des Ich von allen Formen des Naturtriebes.

Das Ich kann aber nie unabhängig werden, so lange es Ich bleibt. Ueberall ergreift es sich nur in einer gewissen Beschränkung, in einer bestimmten Verwirklichung mit dem Naturtriebe; sich über diese zu erheben, ihr gegenüber den Act der Unabhängigkeit auszuüben, — dieß liegt in einer Unendlichkeit, indem sie eine Reihe von Handlungen erzeuget, durch deren Fortsetzung das Ich unabhängig werden müßte. Dieses Ziel, wenn es erreicht würde, bestände in der völligen Befreiung des Ich von jeder Schranke, in seiner nunmehr absoluten Freiheit, in seiner Verschmelzung mit der absoluten Vernunftsform oder mit Gott. Dieses ist allerdings letztes Ziel der endlichen Vernunft: nur ist sie in keiner Zeit möglich.

Diesem unmöglichen Zusammenfallen mit der höchsten Einheit, („dem reinen Ich“) substituirt sich nun die Gemeine der Iche: diese, als Gemeine, sind für mich die Repräsentanten der absoluten Vernunftform und in ihr gewinne ich das höchste Ziel meines Handelns. Das reine Ich (die Gottheit) existirt für mich nur in der Gemeine vernünftiger Wesen außer mir; alle endlichen Iche sind ursprünglich **Eins**, sind nur das in Individualitätspunkte sich zerschlagende reine Ich: und so tritt an die Stelle jener unerreichbaren Einheit mit dem Absoluten das **zweite Princip des Sittlichen**: sich als Mittel zu setzen für die frei hervorzubringende Vernunftgemeinschaft Aller. Und es wird nun allgemeiner Charakter der Moralität und des sittlichen Willens, daß ich mich niemals und in keiner Weise zum letzten Zwecke meines Handelns mache, sondern die Anderen. Jedem sind alle Andern außer ihm Zweck, nur er sich selbst nicht. Gerade dadurch, daß seine ganze Individualität verschwindet und vernichtet wird, wird er reine Darstellung des Sittengesetzes, eigentliches reines Ich durch freie Wahl und Selbstbestimmung.

Thätigkeit, das Ich; und das Nicht-Ich, die **Schranke** seiner absoluten Thätigkeit (die Welt) selbst ist, so weit wir derselben inne werden, als Innegewordenes ein Product des Ich. — Dieß zur Erläuterung des oben Angeführten. — S. H. M. **Chalybäus**: Historische Entwicklungen der speculativen Philosophie von **Kant** bis **Hegel**. 2te Auflage. Leipzig 1839. S. 161. 162. 163.

Das letzte Ziel seines Wirkens in der Gesellschaft ist daher: die Menschen sollen alle übereinstimmen. Aber nur über das rein Vernünftige können sie stimmen, denn das ist das Einzige, was ihnen gemeinschaftlich ist.

Bei einer solchen universellen Uebereinstimmung fällt weg die Unterscheidung zwischen einem gelehrten und ungelehrten Publikum. Es fällt Kirche und Staat weg, denn es bedarf nicht mehr eines äußern Symbols, nicht mehr einer gesetzgebenden und zwingenden Macht. Der Wille eines Jeden ist wirklich allgemeines Gesetz, weil die Andern dasselbe wollen, und es bedarf keines Zwanges mehr, weil Jeder von sich selbst will, was er soll. Es wird irgend einmal, sagt Fichte, ein Zeitpunkt eintreten, wo man erkennt, daß überall gar kein Zwang mehr nöthig ist, wo die Regierenden daher Alles schon gethan fänden, wenn sie es gebieten, und unterlassen, wenn sie es verbieten möchten, bloß durch die Kraft der allgemeinen Bildung. So wird auch der letzte Erbe der Souveränität müde werden eine Prätension fortzusetzen, von der Niemand mehr Notiz nimmt, er wird in die allgemeine Gleichheit zurücktreten und sich der Volksschule übergeben müssen, um zu sehen, was diese aus ihm machen kann. Das ist „der Staat des vollendeten Rechtes und der Sittlichkeit", „das Vernunftreich", in welchem das ganze Menschengeschlecht befaßt wird.

Von diesem Gesichtspunkte aus können daher die gegenwärtigen kirchlichen Symbole nur als „Nothsymbole", die Kirche als „Nothkirche", der Staat als „Nothstaat" betrachtet werden.

Daraus erwächst die Aufgabe, beide, die Nothkirche und den Nothstaat, der Vernunftkirche und dem Vernunftstaate entgegenzuführen. Dieses kann nur die Aufgabe des gelehrten Publicums sein, deren nächste Bedingung ist, durch Denken über die Schranken hinauszugehen, welche das Symbol und die überlieferten Staatsbegriffe um die Geister der Andern gezogen haben. Der allgemeine Charakter des gelehrten Publicums ist daher absolute Freiheit und ungebundenste Selbstständigkeit im Denken; sein letztes Ziel, daß durch freie Ueberzeugung Alle über Moral und Recht einstimmig denken und einträchtig handeln lernen.

Diese hervorzubringende „Menschengemeinschaft", oder „Vernunftgemeinschaft Aller", dieser „sittliche Organismus" ist also das letzte

Ziel, der höchste Endzweck, worauf all' unser Denken und Handeln und selbst unsere individuelle Ausbildung gerichtet sein soll: nicht wir selbst sind unser Endzweck, sondern Alle sind es.

Es kann nicht unsere Absicht sein, hier mit ausführlichen Gründen die leeren Schwindeleien des subjectiven Realismus zu widerlegen. Fichte hielt sich, bevor er zu philosophiren anfing, nach seiner eigenen Erklärung völlig davon überzeugt, daß die Philosophie noch keineswegs zu dem Range einer evidenten Wissenschaft erhoben worden sei. Er wollte ein System gründen, durch welches absolute Wissenschaft, wahres und wirkliches Wissen, erreicht würde. „Er wollte der Philosophie ein Ende machen, dafür die Wissenschaft herstellen." [1]) Deßhalb nannte er sein System „Wissenschaftslehre". — Hat aber Fichte das Ziel, das er verfolgte, auch erreicht? — Die Zeit hat bereits darüber gerichtet. Fichte hat keine Schule gebildet. Die Versuche, welche Abicht, Schad und wenige Andere machten, seine Ideen fortzupflanzen und zu entwickeln, blieben ohne bedeutende Theilnahme, ohne nachhaltige Wirkung. — Aus der Nichtigkeit seiner Wissenschaftslehre aber folgt von selbst im Allgemeinen die Unhaltbarkeit seiner mit dieser unzertrennlich verbundenen sittlichen Principien.

Im Besondern wollen wir von Demjenigen, das näher zu dem uns hier vorgesetzten Zwecke gehört, zuerst den Begriff der Sittlichkeit ins Auge fassen. Fichte bezeichnet die Sittlichkeit als „das Streben nach Selbstständigkeit um ihrer selbst willen, Befreiung von allen Formen des Naturtriebes." Allein dieser so formulirte Begriff der Sittlichkeit ist, abgesehen von der falschen idealistischen Unterlage, nicht bloß zu allgemein, leer, rein negativ, dem Wesen nach von der stoischen Apathie wenig verschieden; [2]) sondern es bedarf nicht viel Scharfsinn, um auch den Widerspruch einzusehen, in welchem Fichte mit sich selbst befangen ist, denn „erst scheint es (sagt Biedermann), als ob das Ich selbst das Bedürfniß habe, sich zu objectiviren, seine unendliche formlose Thätigkeit unter bestimmten Formen zu verkörpern; und dann wird doch wieder, als der höchste Zweck der Thä-

[1]) Heinrich Moriz Chalibäus: Historische Entwicklung der speculativen Philosophie von Kant bis Hegel. 2. Aufl. 1839. S. 148.

[2]) Imanuel Hermann Fichte: Die philosophischen Lehren von Recht, Staat und Sitte. Leipzig 1850. S. 141.

tigkeit des Ich, der Aufhebung aller äußern Formen und die Wiederherstellung des reinen, form- und bestimmungslosen Ich ausgesprochen [1])."

Den Zweck der Sittlichkeit setzt Fichte in „die Verschmelzung der absoluten Vernunftform und des absoluten Ich"; und da diese nach ihm nicht möglich ist: so hat sich die Sittlichkeit in der Gemeine vernünftiger Wesen zu bethätigen, in welcher durch gemeinsame Anstrengung die innigste „Menschengemeinschaft" oder „Vernunftgemeinschaft" („Vernunftreich") als Ersatz für die unerreichbare Einheit mit dem Absoluten hervorzubringen sei. — Aber wenn dieses identirte Vernunftreich nur nicht ein figmentum sine re wäre! Denn fragen wir, wodurch die „allgemeine Uebereinstimmung" erzielt werden soll? so antwortet Fichte: „Durch die Kraft der allgemeinen Bildung." Es sollen durch das „Denken" allmählich alle Schranken der Gesetze in Kirche und Staat beseitiget und das „rein Vernünftige" zur allgemeinen Anerkennung und Geltung gebracht werden. Also mit andern Worten: Aufklärung und Bildung ist die welterlösende Macht. — Ganz neu ist diese Behauptung wohl nicht, indem bekanntlich schon Plato der Weltweisheit das Geschäft zutheilte, daß „sie von dem Scheine erretten, das Leben aus der Verwirrung zum Heile und zur Ordnung zurückführen solle"; indem ferner Plato das Heil von dem Erkennen nur zu sehr abhängig machte und deßhalb nur den durch die Weltweisheit Gebildeten Antheil an dem göttlichen Leben einräumte. Aber Fichte wird von dem alten heidnischen Denker noch übertroffen, indem dieser mit ausdrücklichen Worten das Heil zuletzt von Gott herleitet, den er auch als „die Quelle des Heils" bezeichnet, während Fichte keinen anderen Gott als die „sittliche Weltordnung" kennt. — Aber wird wohl je durch das Denken, durch die Wissenschaft eine so allgemeine Uebereinstimmung, wie sie Fichte im Sinne hat, bewerkstelligt werden? Wir leben jetzt in den Tagen der vielgepriesenen Aufklärung, und sind nicht gerade heutzutage die Spaltungen und Zerklüftungen

[1]) Dr. C. Biedermann: Die deutsche Philosophie von Kant bis auf unsere Zeit. Leipzig 1843. I. Bd. S. 450. Hierbei ist die natürliche Verwandtschaft nicht zu verkennen, welche der Idealismus mit dem Spinozismus hat, welchem es eigen ist, dem Urwesen eine nothwendige Spaltung in eine Vielheit von Individuen beizulegen. Diese Spaltung ist das radicale Uebel, welches durch den Weltplan soll geheilt werden. S. Herbart's analytische Beleuchtung des Naturrechtes und der Moral. Göttingen 1836. S. 242.

in den philosophischen Systemen des Rechtes und der Moral so ungeheuer, daß von einer einheitlichen Schule fast gar nicht die Rede ist? und ist wohl bei allem Fortschritte der Aufklärung und Bildung eine so allgemeine Uebereinstimmung des gelehrten Publicums, dessen Charakter nach Fichte absolute Freiheit und Selbstständigkeit im Denken ist, je in Zukunft zu gewärtigen? [1]) Und wie kann, wenn das „gelehrte" Publicum nicht einig ist, durch dasselbe freie Uebereinstimmung der Andern über Moral und Recht erzielet und zu Tage gefördert werden, so daß Symbol und Gesetz überflüssig werden? Wir sind der entschiedenen Ueberzeugung, daß die Meinungsverschiedenheiten im Rechte und in der Moral desto mehr sich vervielfältigen und zu desto größeren Absurditäten sich steigern werden, je mehr man von dem Principe aller Wissenschaft und Bildung, von der Quelle aller Weisheit, von der ewigen Wahrheit, von dem göttlichen λογος, wie Er in Seiner Kirche fort und fort lebt und lehrt, sich lossagt und entfernet. — Ist Fichte's Idealismus nach dem Ausdrucke Jacobi's weiter nichts als Nihilismus, so dürfen wir nicht fürchten, ungerecht zu sein, wenn wir seine „Menschengemeinschaft", sein idealistisches Vernunftreich" einen luftigen Traum, ein eitles Hirngespinst nennen. Und dieses soll in allem Ernste das Endziel alles menschlichen Denkens und Handelns, der Zweck aller individuellen Ausbildung, der Trost und die Hoffnung der Menschheit sein?

Mit der eben besprochenen Lehre Fichte's treffen im Allgemeinen und Wesentlichen jene Ansichten von dem höchsten Gute zusammen, welche Schleiermacher, Hartenstein und Krause aufgestellt haben, daher wir sie der Reihe nach gleich folgen lassen.

3. Fr. Schleiermacher nennt „gut" jedes Organisirtwerden eines bestimmten Theiles der an sich mannigfaltigen Natur durch die an sich einfache Vernunft. Höchstes Princip für die Ethik ist: „Die Vernunft als Handelndes auf die Natur, die Natur als das von ihr Behandelte, welche indeß als ein ursprüngliches Ineinander gedacht werden müssen. Der ethische Proceß fordert daher überall und in jeder Geistesrichtung, in jedem Berufe, in jeder Handlung, diese Einigung

---

[1]) „In der Weltweisheit gibt es ein immerwährendes Hin- und Hertreiben." Dieser Ausspruch des hl. Joh. Chrys. (Comment. in I. Cor. homil. 44) findet in der Geschichte der Philosophie seine volle Bestätigung.

des Vernünftigen und Natürlichen, worin — und dieß ist eben das Ethische — das Vernünftige auf durchaus eigenthümliche Weise sich in die Natur einbildet, eingebiert; umgekehrt das Sinnliche, Unmittelbare vom Geiste durchdrungen, „„ethisirt““ wird.“ So erzeugt sich eine Mannigfaltigkeit von Gütern, in deren jedem die Vernunft als Kraftsein (Beseelung), die Natur als Masse (Erscheinung) gegenwärtig ist. Die Natur läßt sich nämlich in ihrer Gesammtheit, wie in ihren einzelnen Erscheinungen als Organisirtes durch die ihr immanente Vernunft und eben deßhalb als eine Reihe von Gütern betrachten. Die Totalität oder der Inbegriff aller dieser Güter ist das höchste Gut. „Die Gesammtwirkung der Intelligenz auf dieser Erde vermittelst der menschlichen Organisation (so drückt sich Sch. noch mit andern Worten aus), ist das höchste Gut; ein vollkommenes abgeschlossenes Ganze... wenn alle Vernunftthätigkeit mit ihrer Wirkung gegeben ist.“ [1]) — Darum spricht er auch von einem freien Vereine des allgemeinen Verkehres der Menschen, der sich über

[1]) Schleiermacher stimmt hierin ganz auffallend mit Dem überein, was Fichte in einem spätern Werke über die „Bestimmung des Menschen“ lehrt. „Meine Vernunft,“ sagt er zu sich selbst, „sucht überall Vollkommenheit und Harmonie, und wo sie dieselbe nicht findet, da strebt sie mit allen Kräften sie herbeizuführen. Nun erblicke ich allerdings überall auf der Erde nur Unvollkommenheit, Unordnung, Unglück. . . . Wird es immer so bleiben? fragt Fichte. Wird dieser Zustand der Unvollkommenheit und des Elendes nie enden? Werden die Ideen von allgemeiner Glückseligkeit und Civilisation nie etwas Anderes sein, als die Träume des Dichters und des Philosophen? Nein! nein! ruft er aus, das ist unmöglich. Die heiligsten Ideen unserer Vernunft müssen einmal eine Wahrheit werden; das große Werk der Civilisation muß endlich an ein glorreiches Ziel gelangen? Der menschliche Geist wird über die rohe Materie triumphiren; die Vernunft wird ihre ewigen Gesetze den widerspenstigen Elementen aufdrücken. . . Die undurchdringlichen Wälder und die unwegsamen Sümpfe mit ihren todbringenden Ausdünstungen werden allmählich von der ganzen Oberfläche der Erde verschwinden; an ihrer Stelle werden fruchtbare Gefilde, lachende Wiesen und blühende Gärten entstehen und mit ihrem Reichthum einer zahlreichen betriebsamen Bevölkerung alle Bedürfnisse des Lebens und alle Mittel eines frohen Genusses in reicher Fülle darbieten. . . . Allein der schrecklichste Feind des Menschen ist der Mensch. Noch durchirren gesetzlose Horden von Wilden ungeheuere Wüsteneien; sie begegnen sich und morden einander zur festlichen Speise; oder, wo die Cultur die wilden Haufen endlich unter das Gesetz zu Völkern vereinigte, greifen die

die ganze Erde verbreiten soll, aber nur einen Focus in einer allgemeinen Akademie der Wissenschaften findet. [1])

Der angezogenen Erörterung Schleiermacher's von dem höchsten Gute liegt die Voraussetzung der Wesensidentität des Geistes und der Natur zu Grunde, wodurch Ausdrücke, wie „die vollendete Einigung beider (des Geistes und der Natur)", „das fortschreitende Naturwerden der Vernunft", „die innere tiefere Einbildung der Vernunft in die Natur" und andere, welche in seinen „Grundlinien einer Kritik der bisherigen Sittenlehre" und andern Werken vorkommen, ihre Erklärung finden. Im Grunde ist Schleiermacher's höchstes Princip: die Vernunft als Handelndes auf die Natur, die Natur als das von ihr Behandelte, welche indeß als ein ursprüngliches Ineinander gedacht werden müssen, endlich das immer fortschreitende Naturwerden der ersteren, welches sich aber nie vollendet, — nur eine weitere Aus-

Völker einander an mit der Macht, die ihnen die Vereinigung und das Gesetz geben. . . . Im Inneren der Staaten selbst, wo die Menschen zur Gleichheit unter dem Gesetze vereinigt zu sein scheinen, ist es großentheils noch immer Gewalt und List, was unter dem ehrwürdigen Namen des Gesetzes herrscht. Kleinere Verbindungen freuen sich laut der Unwissenheit, des Lasters, der Thorheit und des Elendes, in welchen die größeren Haufen ihrer Mitbrüder versunken sind, machen es sich zum angelegensten Zwecke, sie darin zu erhalten und sie tiefer hineinzustürzen. . . . Allein, tröstet sich Fichte, so wird es nicht immer bleiben. Die wilden Horden werden cultivirt werden; der Kreis der Civilisation wird sich immer mehr ausdehnen, wird nach und nach alle Nationen auf der Erde umschließen und zu einem einzigen großen Ganzen verbinden. Endzweck der Menschheit ist es, die Wege und Mittel der Mittel zu vervielfältigen, um alle Theile der Erde in die innigste Wechselwirkung zu setzen, um die Fortschritte der Cultur zu erleichtern, um überallhin Aufklärung zu verbreiten. . . Zur vollständigen Erreichung jenes Zweckes wird in den Staaten eine große Reform vor sich gehen müssen. . . Die Folgen einer solchen Reform werden unermeßlich sein. Die ewigen Kriege müßten aufhören; ein großer Bund aller Staaten würde alle Streitigkeiten schlichten. . . Die Versuchung zum Bösen würde aufhören. . . Alle verbinden sich zu dem gemeinsamen Zwecke, und es entsteht Ein Körper, den allenthalben derselbe Geist und dieselbe Liebe beseelt. . . O! ruft Fichte aus, dieser Zweck ist erreichbar im Leben und durchs Leben; . . er ist erreichbar, denn **ich bin.**"

[1]) Im. Herm. Fichte: die philosophischen Lehren u. s. w. S. 277 ff.

bildung des Fichte'schen Princips vom reinen Triebe nach Selbstständigkeit, welcher den Naturtrieb und die Natur selbst in einer unendlichen Reihe von Freiheitsacten umgestaltet, selbst aber Eins ist mit der Natur [1]). — Aber die Thatsache der qualitativen Verschiedenheit, welche wir zwischen den Thätigkeiten und Wirkungen in der Natur und zwischen den Lebensäußerungen des menschlichen Geistes wahrnehmen, und die logischen und psychologischen Widersprüche, in welche die Annahme einer fortdauernden gesteigerten Entwicklung des Absoluten („des an sich formlosen πνευμα," „des schlechthin Einfachen") in der Natur und Menschheit geräth, zeigen die Absurdität eines Systems, welches durch einen großen Prunk gelehrten Aufwandes seine Blößen zu bedecken, und durch den blendenden Schein einer zwar gewandten aber unrichtigen Logik seine willkürlichen Voraussetzungen zu verbergen versteht.

Betrachten wir nun den von Schleiermacher aufgestellten Begriff des höchsten Gutes genauer, so finden wir, daß dieses nichts Anderes als Cultur, allgemeine und vollkommene Cultur ist. (!) Und darum bemerkt Fichte jun. [2]) mit Recht, daß Schleiermacher's „Güterlehre" eine „Philosophie der Cultur" genannt werden könne. Da fällt aber von selbst auf, daß diesem so bestimmten Begriffe des höchsten Gutes sein wesentlicher Charakter, die specifische Bedeutung des sittlichen Guten fehlt.

4. Hartenstein drückt sich über das höchste Gut aus, wie folgt: „Während der Pflichtbegriff das Sittliche als eine Aufgabe hinstellt, welcher noch nicht genügt ist, ... erweitert der Güterbegriff den Blick auf die Auffassung alles Dessen, was auf sittlichem Gebiete irgendwie erreicht ist, und schließt nicht nur die Freude am Gelingen des Guten, sondern auch dieses Gelingen selbst ein... In diesem Sinne erscheinen dann nicht nur die sittliche Festigkeit, Reinheit und Güte des einzelnen Vernunftwesens, nicht nur die persönlichen Beziehungen im geselligen Verkehre, in der Freundschaft, in der Familie, sondern auch die größeren Formen der Gemeinschaft, der Rechtszustand, die Sorge für das öffentliche Wohl und was sonst als Darstellung der (praktischen) Ideen betrachtet werden kann, als sitt-

---

[1]) Im. Herm. Fichte l. c. S. 143.

[2]) l. c. S. 349.

liche Güter und die Verderbniß dieser Gestaltungen des Lebens als Uebel.... Denkt man sich den Organismus der beseelten Gesellschaft als realisirt, so erhält dadurch der Güterbegriff in seiner unmittelbaren Bedeutung die höchste Steigerung, deren er fähig ist; es entspringt der Begriff des höchsten Gutes als des richtig geordneten Organismus aller möglichen Güter. Will man zu diesem innern Reichthum noch die äußere Ausdehnung hinzufügen, so mag man sich die beseelte Gesellschaft über das ganze menschliche Geschlecht erweitert denken, nur wird man nicht vergessen dürfen, daß ... das ganze menschliche Geschlecht auch wirklich so durchaus gleichmäßig gebildet sei, daß es den Namen einer einzigen beseelten Gesellschaft in Wahrheit verdiente [1])".

Zur Erläuterung des Hartenstein'schen Begriffes vom höchsten Gute müssen wir einige Bemerkungen nachschicken. Die oben angedeuteten „praktischen Ideen", „Musterbegriffe" des Handelns, sind in der Herbart'schen Philosophie: die Idee der innern Freiheit, die Idee der Vollkommenheit, die Idee des Wohlwollens, die Idee des Rechtes und die Idee der Billigkeit (Vergeltung), welche nach Herbart und dessen Schüler Hartenstein durch ihre Beziehung auf eine Mehrheit von Menschen, welche innerhalb bestimmter Gränzen zusammenleben, eine besondere Anwendung erhalten und dann „gesellschaftliche" Ideen genannt werden. Wo nun in einem Kreise von Personen es eine gemeinsame Angelegenheit geworden ist, den Ideen des Rechtes, der Billigkeit, des Wohlwollens und der Vollkommenheit Wirklichkeit zu verschaffen, da vereinige die gemeinsame Einsicht diese Viele auch zum übereinstimmenden Willen. Sie scheinen nur ein einziges Gemüth zu haben. Die also Vereinigten, sagen sie, machen nunmehr eine „beseelte (von der praktischen Idee beseelte) Gesellschaft" aus, darstellend „die Idee der innern Freiheit", d. i. die Zusammenwirkung aller gesellschaftlichen Ideen in dem vereinigten Willen.

Und dieser Organismus der beseelten Gesellschaft, wird er als realisirt gedacht, ist nach Hartenstein, das Wesen oder der innere Reichthum des höchsten Gutes, während die Erweiterung dieses

---

[1]) Hartenstein: Grundbegriffe der ethischen Wissenschaften. Leipzig. S. 351.

Organismus, dieser beseelten Gesellschaft über das ganze Menschengeschlecht den Umfang oder die Ausdehnung des höchsten Gutes bestimmet. —

Gleich Fichte findet Hartenstein das höchste Gut in dem sittlichen Organismus, von dem persönlichen Gott ist dabei keine Rede, was übrigens nicht auffallen kann, weil überhaupt der Monadismus, welcher die substantiellen Wesen zu Göttern macht, des persönlichen Gottes nicht bedarf. „Ungeschaffene Monaden oder Atome, sagt Chalybäus, heben die freie Schöpfung und mit dieser die positive Freiheit und absolute Persönlichkeit Gottes im Princip auf. Consequenter Weise kann in einer Welt ewiger Monaden nur die unpersönliche Ordnung und Nothwendigkeit, die abstracte suprema lex das Absolute sein; eine Urmonas oder ein Gott kann höchstens nur als abstractes Centrum der Bewegung und πρωτον κινοῦν begriffen werden: ein persönlicher Gott ist für eine solche Weltanschauung überflüssig". [1]) Aber wie läßt sich wohl ohne Voraussetzung der Idee des persönlichen Gottes der Grund, der Werth, die Macht und Allgemeingiltigkeit der sittlichen Ideen genügend erklären? und auf was für einer Unterlage beruhet denn der Organismus der beseelten Gesellschaft? — Weil aber ferner die sogenannten „praktischen Ideen" oder „Musterbegriffe" des ethischen Charakters entbehren (wie eine genaue Analysis derselben zeiget) und höchstens eine gewisse Ehrlichkeit bezwecken, so entbehret auch die von diesen Ideen beseelte Gesellschaft, und somit ebenfalls das höchste Gut, welches in dieser begriffen ist, des sittlichen Gepräges und Charakters.

Uebrigens ist diese sogenannte „beseelte Gesellschaft" ein gar sonderbares Ding. Der Staat ist sie nicht; denn „die beseelte Gesellschaft kann nicht in feste Gränzen eingeschlossen sein, daher ihr Gegensatz gegen den Staat, dem ein geographisch bestimmtes Machtgebiet zukommt," sie wird vielmehr als „der durchdringende Geist des ganzen Staates" angegeben. — Die Kirche ist sie auch nicht, denn diese „wird im Staate umfasset", „die Kirche wie die Ehe und die Familie sind Gesellschaften im Staate," die beseelte Gesellschaft wird aber vom Staate nicht umfasset; andererseits wird in ihr allein die höchste Garantie für die ethischen Gemeinschaften" an-

[1]) Heinr. Moriz Chalybäus: System der speculativen Ethik. Leipzig 1850. I. Bd. S. 170.

erkannt, wodurch sie noch über die beseelte Gesellschaft erhoben zu werden scheinet. Das Reich der Vollendung im christlichen Sinne kann damit selbstverständlich auch nicht gemeint sein, wie denn auch Chalybäus (der hier mit Hartenstein übereinstimmt) vor einem solchen Ansinnen dieselbe in Schutz nehmen zu müssen vermeint, indem er sagt: „Das ist nicht der selige Zustand des Gottesreiches, wie die christliche Religion einen solchen in Aussicht stellt." [1]) — Uns scheint aber, daß diese beseelte Gesellschaft ebenso wie Fichte's Vernunftreich und Schleiermacher's freier Verein des allgemeinen Verkehres der Menschen mit einem Focus in einer allgemeinen Akademie der Wissenschaften, — eine imaginäre Größe sei, besonders wenn wir die derselben zugedachte Ausdehnung über das gesammte Menschengeschlecht dabei in Rechnung bringen. Eine solche universelle Einheit, eine so großartige „Vereinigung der gemeinsamen praktischen Einsicht zum übereinstimmenden Willen" — ist sie wohl möglich, wenn wir die abstracte Leerheit und Veränderlichkeit der „praktischen Ideen" berücksichtigen? — Man will so selten begreifen, was doch wahrlich unsere Begriffe nicht übersteigt, daß nur in der Vereinigung der Menschen mit Gott, eine Uebereinstimmung, Eintracht und Einheit der Menschen unter einander möglich ist!

5. C. Chr. Fr. Krause stellt den „zum Urbilde der Menschheit verklärten Lebensorganismus" als das höchste Gut und die höchste Aufgabe der Menschheit auf. Wir haben nun anzuführen, wie Krause sich dieses Ideal, dieses „Urbild der Menschheit" denkt?

Nach ihm besteht dieses „Urbild der Menschheit", „die Idee des Menschheitbundes in der höchsten und tiefsten individuellen Einigung mit Gott, indem er in jedem der Menschen sich auf individuelle Weise darlebet;" — dieß nennt Krause „die Hochzeit des Menschheitlebens", indem jedes geistige Dasein seinen Culminationspunkt durch jene Einigung zu erreichen vermag. Weiter besteht dieses Ideal noch in der Vereinigung der Menschheit mit der Natur, und in der Vereinigung mit den höheren Theilmenschheiten der andern Weltkörper, [2]) ja des ganzen Menschheitalls.

---

[1]) H. M. Chalybäus: System der speculativen Ethik. S. 305.

[2]) Krause spricht von einer Menschheit des Weltalls in Gott und unter Gott, von der Einheit eines umfassenden Geistergeschlechtes, von welcher die Erdmenschheit nur ein Theil, aber ein organischer Theil wäre.

Näher bestimmt Krause diesen Zustand dahin, daß die Religion von allem „Satzungsglauben" befreit, der Staat „jede Willkürzwingerei" erledigt sein, die Kunst zugleich im engsten Bunde mit der Wissenschaft das Verschönernde alles Lebens werden wird; — die Ehe reiniget sich von der Zwangbuhlerei im unechten Ehebette, aber sie hört auf untrennbar zu sein nach erloschener Liebe; die Ausrottung des Bösen und Schlechten geschieht nicht mehr durch Mord-, Schimpf- und Schandstrafen, sondern alles Schlechte wird auf vernünftigem Wege durch organische Durchbildung des Guten entfernt — „ausgelebiget" (!).

Diese seine Idee hält Krause für so erhaben, daß er meint, selbst das Christenthum habe sie nicht errichtet. „So lebt jetzt, spricht er voll prunkenden Selbstgefühles, die von mir erschaute Idee des Menschheitlebenbundes und des Menschheitbundes in das Leben dieser Theilmenschheit ein, wovon bisher kaum eine dunkle Ahnung zu spüren, wovon auch das Christenthum so wie das Plothonthum eine nur sehr unreine, dunkle Ahnung enthalten." Und an mehreren Stellen spricht er es als seine festeste und tiefste Ueberzeugung aus, nicht bloß Philosoph oder Wissenschaftsforscher, sondern vielmehr „Fortbildner des Menschengeschlechtes", „Gründer und Beginner einer Weltepoche" durch seine Lehre zu sein [1]).

Nach dem, was bisher bei Fichte, Schleiermacher und Hartenstein über die, heutzutage in verschiedene Formen gekleidete vielbeliebte, besonders in den Freimaurerlogen wohl etablirte [2])

[1]) S. Iman. Herm. Fichte: Die philosophischen Lehren u. s. w. S. 271.

[2]) So hielt den 24. Juni 1854 in der Brüsseler Loge Verhägen mit außerordentlichem Beifalle eine Rede, in welcher er unter Anderem sagte: „Ich will den Forschritt, Brüder, den Fortschritt in der großen erhabenen Bedeutung dieses Wortes. Ich will die Erweiterung jeder Intelligenz, die moralische Vervollkommnung, die materielle Verbesserung des Geschickes so vieler Millionen Menschen. . . Ja, weil jedes Wesen dieser Erde, gleich mir, großentheils Stoff ist, und im Uebrigen Ein Funken der höchsten Intelligenz, so will ich diesen Funken bei allen Menschen glänzen sehen, alle Intelligenzen sollen sich entwickeln, und von der untersten Sprosse bis zur höchsten Stufe hinauf sei überall Ein Geistiges, welches erhellet, Ein Herz, das empfindet und sich aufschließt, kurz, Ein Mensch, der sich bis zum Gott emporschwingt."

Idee einer immer fortschreitenden Bildung, Entwicklung und Vervollkommnung der Menschheit, und durch die Menschheit der Natur bis hin zu dem höchsten Ziele einer universellen Vollendung und Verklärung, gesagt worden ist, wäre es in der That höchst überflüssig, jetzt noch über die der eben erwähnten Ansicht ganz verwandte Idee der reinen Humanität, wie sie Krause ausgeheckt, einige Worte zu verlieren. — Was aber schließlich die von ihm mit so großer Zuversicht ausgesprochene Behauptung betrifft, durch seine Philosophie der Gründer und Beginner einer neuen Weltepoche zu sein: so hätte ihn ein flüchtiger Blick in die Geschichte, welche zeuget, daß jene Männer der Wissenschaft, welche nicht auf dem unerschütterlichen Felsen, auf der Grundveste der Wahrheit bauten oder wohl gar mit der Waffe des Geistes gegen diesen Felsen zu stürmen wagten, an demselben zerschellten und in den verschlingenden Wellen der Zeit das wohlverdiente Grab der Vergessenheit gefunden, eines Besseren belehren und bescheidener machen können. Unvergänglich, kraftvoll und allwirksam ist nur die ewige Wahrheit (λογος), und was mit ihr zusammenstimmet und zusammenhält, oder besser, was die unendliche Wahrheit in endlicher Weise participirt, das ist, sie auf irgend eine Art und in irgend einem Grade oder Maße angemessen und entsprechend ausdrückt, abspiegelt, nachbildet, darstellet. Nur jene Principien, in welchen ein Widerschein des Gedanken Gottes erglänzet, sind wahr und tragen als solche das Siegel der unüberwindlichen Dauerhaftigkeit. Diejenigen Philosophen, welche nicht von dem himmlischen Lichte sich erleuchten, nicht von dem ewigen Worte sich belehren, nicht von der Offenbarung der göttlichen Wahrheit sich leiten ließen, haben, erregten sie auch gleich Anfangs großes Aufsehen, ihre Systeme, kaum so lange sie lebten, gegen die Angriffe und Widersprüche der Gegner halten können und sind an unwissenschaftlicher Kraftlosigkeit zu Grunde gegangen. „Periit memoria eorum cum sonitu.“ Gerade die neuere Zeit — wir dürfen nur von Kant bis auf unsere Tage zählen — liefert die sprechendsten Beweise für die Wahrheit dieser Behauptung. Kaum erhebet sich ein System, so wird es von einem anderen untergraben, welches sich auf dessen Ruinen erbauet; aber kaum ist es fertig, so wird es selbst von einem neuen Systeme über den Haufen geworfen. Der Umstand, daß Krause bei seinen Lebzeiten wenig Anklang gefunden und auch nach seinem Tode kaum

einige Schüler zählt, macht es klar, daß Krause in seiner, von maßloser Selbstüberschätzung eingegangenen Vorhersagung sich selbst ein Lügenprophet gewesen. — Aber erhaben über alle Wechsel und Veränderungen ist Derjenige, welcher sich die „Wahrheit" nennt und im Himmel thronet, Seine Kundgebung und Offenbarung in der Kirche, Seine Wahrheit auf Erden: „In aeternum, Domine, verbum Tuum permanet in coelo. In generationem et generationem veritas Tua." (Psalm. 118, 89. 90).

6. Wir wollen die Reihe der bedeutendsten Philosophen neuester Zeit, welche in der Frage über das höchste Gut ihre Meinung ausgesprochen haben, mit Hegel schließen.

Nach Hegel ist das höchste Gut der Staat. Der Staat, sagt er, ist „die selbstbewußte, göttliche Substanz", „der göttliche Wille"; er ist „gegenwärtiger sich zur wirklichen Gestalt und Organisation einer Welt entfallender Geist; er ist „die Wirklichkeit der sittlichen Idee, der sittliche Geist als der offenbare, sich selbst deutliche, substantielle Wille, der sich denkt und weiß, und das, was er weiß und insofern er es weiß, vollführt." „Die Staatsmacht ist, wie die einfache Substanz, so das allgemeine Wort, die absolute Sache selbst, worin den Individuen ihr Wesen ausgesprochen und ihre Einzelheit schlechthin nur Bewußtsein ihrer Allgemeinheit ist; es bleibt die absolute Grundlage und Bestehen alles ihres Thuns [1])".

Seine Ethik spricht es daher als Princip aus, daß der höchste und wesentliche Ausdruck der Sittlichkeit in den Gesetzen des Staates

---

[1]) Mit wahrhaft lächerlichem Bombaste sagt Hegel ungefähr dasselbe in Folgendem: „Wenn der Aether seine absolute Indifferenz in den Lichtindifferenzen zur Mannigfaltigkeit herausgeworfen, und in den Blumen der Sonnensysteme seine innere Vernunft und Totalität in die Expansion herausgeboren hat, aber jene Lichtindividuen in der Vielheit zerstreut sind, diejenigen aber, welche die kreisenden Blätter dieser bilden, sich in starrer Individualität gegen jene verhalten müssen, und so der Einheit jener die Form der Allgemeinheit, der Einheit dieser die reine Einheit mangelt, und keine von beiden den absoluten Begriff als solchen in sich trägt: so ist in dem System der Sittlichkeit (im Staate) die auseinandergefaltete Blume des himmlischen Systems zusammengeschlagen, und die absoluten Individuen vollkommen zusammengeeint, und die Realität oder der Leib aufs höchste Eins mit der Seele."

niedergelegt sei [1]). Alle Staatsordnungen tragen nach ihm den Charakter der Unbedingtheit.

Die Sittlichkeit ist im Systeme Hegel's ihrer Objectivität nach ein durchaus nur für den Staat und innerhalb des Staates fallendes Thun, nach ihrer subjectiven Form, das Bewußtsein davon und von der Selbstaufopferung für das Allgemeine. Hegel kennt nur Rechts- und Staatspflichten, in denen er die Sittlichkeit beschlossen sieht.

Mit Einem Worte, der absolute Rechtsstaat ist ihm das All; die Religion kennt er nur als Verlorensein in einer einseitigen Transcendenz; die Kirche aber kennt er beinahe gar nicht, und höchstens bekommt sie nach ihm, wie Chalibäus [2]) bemerkt, die Function einer Lehrerin der Rechtsmoral.

Jedoch ist zu bemerken, daß Hegel nicht das stehende Bild eines Universalstaates, sondern den endlosen Verlauf endlicher Völker und Staaten in der Weltgeschichte und diese selbst als den absoluten Weltgeist im Sinne hat: „Die Weltgeschichte ist ihm der Proceß durch die Dialektik der Völkergeister hindurch den vollkommensten Staat hervorzubringen."

So ist also, um mich J. H. Fichte's Worte zu bedienen, für die Hegel'sche Schule „der Staat absoluter Endzweck, das an und für sich Sittliche und Vernünftige, das höchste Gut und die Gegenwart des göttlichen Geistes auf Erden: die Sittlichkeit und die Rechte des Einzelnen sind Mittel jenes Zweck an sich seienden Processes, den allgemeinen Geist des Staates und Volkes hervor-

---

[1]) Darum weiß H. auch in der Pädagogik kein höheres Ziel der Bildung als die auf solche Weise charakterisirte Sittlichkeit." Die Pädagogik, sagt er, ist die Kunst, die Menschen sittlich zu machen." . . . „In Ansehung der Sittlichkeit (aber) ist das Wort der weisesten Männer des Alterthums allein das Wahre: Sittlich sei, den Sitten seines Landes gemäß zu leben, und in Ansehung der Erziehung das, welches ein Pythagoräer Einem auf die Frage: welches die beste Erziehung für seinen Sohn wäre, antwortete: „Wenn du ihn zum Bürger eines wohl eingerichteten Volkes machst." Dr. Gustav Thaulow Hegel's Ansichten über Erziehung und Unterricht. Kiel 1853. I. Theil. S. 12. 13.

[2]) H. M. Chalybäus. System der speculativen Ethik. I. Thl. S. 308.

zubringen, der abermals im noch allgemeineren Processe der Weltgeschichte sein höchstes Recht und Gericht findet [1])".

Das Fundament der bezeichneten Hegel'schen Anschauung ist der Monismus der Transcendenz, dessen willkürliche Voraussetzungen und grundlose Behauptungen, dessen innere Widersprüche und Inconsequenzen längst schon mit so glänzendem Erfolge aufgedeckt worden sind, daß er im Gebiete der Wissenschaft objectiv als vollkommen und vollständig überwunden betrachtet werden kann.

Wir wollen daher zu unserem Zwecke hier nur Folgendes bemerken: Nach Hegel ist Alles im beständigen Flusse begriffen, indem der logische Begriff, den er das Absolute oder Gott zu nennen beliebet, gleich einem allmächtigen Gespenste in der Menschheit sich continuirlich entwickelt. Die Geschichte ist der Fortschrittsproceß dieses Absoluten, dieser Idee. Jede geschichtliche Thatsache ist der Ausdruck einer bestimmten Stufe dieses Fortschrittes. Weil sie ein Ausdruck, eine bestimmte Stufe des Absoluten, des Unendlichen ist, so ist sie als solche im Rechte, weil sie aber nur eine endliche Stufe der Idee darstellt, welche in der endlosen Aufeinanderfolge endlicher Stufen fortschreitend zur äußern Erscheinung kommt, so ist sie verurtheilt, sich selbst aufzuheben, um der nächsten Platz zu machen. „Das Bestehende ist ein zu überwindendes Moment im absoluten Processe. Ewiges Gesetz ist es, daß nichts Bestehendes bestehen darf." Daraus läßt sich nun auf die Bodenlosigkeit und Wandelbarkeit der sittlichen Begriffe schließen „Der ethische Processualismus," sagt Chalibäus, „beruht auf der absoluten Negativität, welche die Unmöglichkeit, in einer und derselben Bestimmung zu verharren, ist, indem diese sich selbst continuirlich in ihr Gegentheil aufhebt; es ist der ruhelose Proceß der in Widersprüchen sich fortbewegenden oder negativen Dialektik, angewendet auf das ethische Grundproblem. Das Gute, wenn es sich festsetzte, würde eben das Nicht-Sein-Sollende, Böse sein; das Böse, als Durchgangspunkt und Mittel zum Guten ist selbst gut, böse nur, wenn es

[1]) J. H. Fichte: System der Ethik. Leipzig. II. Bd. 3. Abtheilung. S. 213. Die von Rotteck und Andern aufgestellte Idee des „absoluten Rechtsstaates," vermöge welcher Alles dem Staate, und im Staate selbst Alles, Cultur und Sitte u. s. w. dem Rechtsbegriffe dienen soll, ist nicht weniger als die Hegel'sche Ansicht Vergötterung des Staates.

bleibend wäre; der Zweck ist hier die continuirliche Bewegung, der Proceß; jedwedes Gesetzte, Positive, sei es gut oder böse, ist Mittel für die absolute Veränderung, sofern es wieder aufgehoben wird; ... es muß zwar wohl etwas Bestimmtes gesetzt werden, aber es ist nur um des Negirens willen gesetzt; das Negiren bleibt der Zweck, das Poniren Mittel; es ist, allgemein aufgefaßt, die absolute Negativität und hypostasirt: der Geist, der ewig nur verneint [1])". Aber bei dieser Anschauung der Dinge kann Hegel's „sittlicher Geist", „göttlicher Wille", kann sein Begriff des höchsten Gutes, nämlich sein Universalstaat, welcher in dieser Beweglichkeit eines endlosen Processes hervorgebracht wird und unausgesetzt zur Verwirklichung kommt, nicht anders als unbestimmt, empirisch (historisch) und unvollständig sein. Unbestimmt, weil dem gedachten Begriffe alle objectiven und reellen Merkmale fehlen. Empyrisch, weil der Zeitgeist, der Weltproceß in seiner jeweiligen Gestaltung, normgebend ist. Unvollständig, weil der Proceß der Weltgeschichte, in welcher der Universalstaat seine Verwirklichung finden soll, noch nicht zum Abschlusse gekommen ist und nach Hegel nie zum Abschlusse kommen wird.

Nebstdem fehlet dem Hegel'schen Begriffe des höchsten Gutes jedes specifische religiös-ethische Moment.

Die despectirliche Behandlung der Religion und das gänzliche Ignoriren einer Kirche aber beruht auf der völligen Verkennung der höheren, auf das Ewige gerichteten, durch keine zeitlichen und irdischen Mittel des Staates zu befriedigenden Bedürfnisse der menschlichen Natur. Zudem ist, wie Fichte [2]) nachweiset, der Begriff des Staates selbst sehr unvollständig, indem Hegel in demselben nur das Recht kennt, während die Begriffe der humanen Cultur, der Kunst und Wissenschaft u. s. w. in seiner Staatslehre keinen Platz finden. — Uebrigens kann nach den Zeugnissen der Geschichte und kraft der Natur der Sache, der Staat nie die Völker so einen, wie Hegel meint, da es gerade die Kirche ist, welche über alle separatistischen Zwecke der Staaten und alle egoistischen Bestrebungen der Individuen erhaben, Alle zur großen lebendigen Einheit, zu einer Universalfamilie verbindet, und welche allein in sich die Fähigkeit einer wahren Uni-

[1]) H. M. Chalibäus. l. c. I. Bd. S. 344.

[2]) J. H. Fichte. Die philosophischen Lehren u. s. w. S. 221.

versalität besitzend, eben deßhalb die „katholische" Kirche mit ausschließendem Rechte genannt wird. — Wenden wir uns nun von den Jüngern einer gottverlassenen Weisheit und zerfahrenen Aufklärerei zu der Mutter der wahren Weisheit und Bildung, und untersuchen wir, was im Sinne der von Christus der ewigen untrüglichen Wahrheit, erleuchteten katholischen Kirche, als das höchste Gut anzusehen und festzuhalten ist.

II.

Im Lichte des Christenthums, dessen Verwerfung bei Vielen als das Vorrecht und Siegel der Vernunft und Bildung gilt, in der That aber die Quelle all' der unheilvollen Thorheiten ist, durch welche die verblendeten Großmeister des freien Denkens bei Denen, die in der Religion noch einen matten Ueberrest der alten Barbarei erblicken, ihren erbärmlichen Ruhm suchen, — im Lichte des Christenthums, dessen unschätzbare Wohlthat nicht bloß durch die Kundgebung oder Offenbarung solcher Wahrheiten, welche die Schranken unseres Begriffes übersteigen, sondern auch dadurch sich erweiset, daß es Wahrheiten, die der menschlichen Vernunft zugänglich sind, deutlich macht und allseitig in ihrem Zusammenhange beleuchtet, — im Lichte des Christenthums erkennen wir es als sichere Wahrheit, gegen welche auch die vorurtheilsfreie Vernunft Nichts einzuwenden vermag, daß weder der einzelne Mensch noch der Organismus der Menschheit, möge auch sein sogenannter Fortschritt wirklich zu dem höchsten denkbaren Grade gediehen sein, sich anmaßen dürfe, den Namen und die Bedeutung des höchsten Gutes für sich in Anspruch zu nehmen, sondern daß es Gott, der wahre und persönliche Gott allein ist, dem der Ruhm des höchsten Gutes gebühret, wir mögen das höchste Gut an sich oder in seiner Beziehung zu den Menschen und anderen Geschöpfen auffassen und betrachten. Bei der Erörterung und Darlegung dieses Gegenstandes wollen wir uns ganz an die erhabenen Ideen des Engels der Schule, des hl. Thomas Aquinas halten.

1. Nicht allein durch die übernatürliche Offenbarung Gottes, sondern auch schon durch das unbefangene Denken der bloßen Vernunft [1]) kommt der Mensch zu dem Begriffe eines absoluten, nothwendigen Wesens, das ist, eines Wesens, das von sich selbst ist, nicht

---

[1]) S. S. Thomas, Summa I. q. 4. a. 2. ad 2.

in dem Sinne, als hätte es sich selbst hervorgebracht, was absurd ist; sondern in jenem richtigen Verständnisse, zufolge dessen es in keinem andern Wesen, sondern in sich selbst den Grund seines Seins hat, und kraft seiner Wesenheit existirt. — Gott ist das absolute, unbedingte Sein; Er ist in absoluter Unabhängigkeit von irgend Etwas, ewig durch Sich Selbst. Durch die Aseität unterscheidet sich Gott wesentlich von allen Dingen. Denn alle Dinge haben den Grund ihres Seins nicht in sich, sondern in Gott, welcher nach dem freien Rathschlusse Seines Willens sie in das Sein setzte („produxit in esse" S. Thom.), erschuf, und welcher beständig ihnen dasselbe communicirt, damit sie bestehen und fortdauern können, sie erhält („nec aliter res in esse conservat, nisi in quantum eis continuo influit esse" S. Thom.[1]). Alle Wesen außer Gott haben daher nur ein relatives und bedingtes Sein; sie konnten sein und auch nicht sein, und sie sind und bestehen nur durch Gott.

Wenn aber Gott durch Sich Selbst, d. i. kraft Seiner Wesenheit ist: so kann es in Ihm zwischen Wesenheit und Sein keinen Unterschied geben. Denn was immer in einem Dinge außer der Wesenheit da ist, muß entweder von den wesentlichen Principien desselben Dinges oder von einem äußern Dinge hervorgebracht worden sein. Wäre nun Gottes Sein von seiner Wesenheit verschieden, so müßte es demnach entweder aus Seiner Wesenheit oder aus einem äußern Principe hervorgegangen sein. Beides ist nicht denkbar. Gottes Sein kann nicht aus Seiner Wesenheit den Ursprung haben, denn dieses hieße: Sich selbst hervorbringen, was unmöglich ist. Gottes Sein kann aber auch von keinem äußern Principe ihm mitgetheilt worden sein, weil Er ja eben durch Sich Selbst ist[2]). Gott hat nicht bloß Sein, sondern ist das Sein selber („ipsum esse"), das Er vermöge Seiner Wesenheit besitzt.

Weil aber Gott das Sein nicht durch Mittheilung erhalten hat sondern es in Seiner Wesenheit selber besitzt, so kann von einer Beschränkung und Begränzung des göttlichen Seins nicht die Rede sein und deßhalb ist Gott unendlich. So der heil. Thomas: „Cum (igitur) esse divinum non sit esse receptum ab ali-

[1]) Summa. I. q. 104. a. 3. u. a. O. Bemerkenswerth hierzu ist I. q. 104. a. 1. ad 4.

[2]) S. Thomas l. c. I. q. 3. a. 4. concl. Prim.

quo, sed ipse sit suum esse subsistens, manifestum est, quod ipse Deus sit infinitus et perfectus."[1])

„Ex hoc ipso, quod esse Dei est per se subsistens, non receptum ab aliquo, prout dicitur infinitum, distinguitur ab omnibus aliis."[2]) Est (Deus) maxime ens, in quantum est non habens aliquod esse determinatum per aliquam naturam, cui advenit, sed est ipsum esse subsistens omnibus modis indeterminatum."[3]) Ganz anders ist es bei den Geschöpfen. Diese haben Sein, aber sind es nicht, weil sie es nur durch Mittheilung haben; und eben deßhalb ist dieses Sein der Geschöpfe beschränkt und begränzt nach der ihnen eigenthümlichen Natur, zu der es hinzukommt. „Quia forma creata sic subsistens (Angelus) habet esse et non est suum esse, necesse est, quod ipsum ejus esse sit receptum et contractum ad terminatam naturam."[4]) „Omnis creatura est finita simpliciter, in quantum esse ejus non est absolute subsistens sed limitatur ad naturam aliquam, cui advenit."[5])

Gott ist also dem Gesagten zufolge das unendliche Sein („ens simpliciter", „infinitum absolutum seu actu"), so daß es keiner Zu- oder Abnahme fähig ist; während die Geschöpfe nur ein endliches Sein haben („entia", „esse limitibus circumscriptum"), indem dieses einer Zu- und Abnahme fähig ist. Gott umfaßt in sich das ganze Sein, die Fülle des Seins, in ihm ist das Sein ohne eine Beschränkung durch Nichtsein; dagegen das Sein der Geschöpfe mit einem Nichtsein vermischt ist, da es eine Beschränkung oder einen Defect noch größerer Realität erleidet.

Umfaßt aber Gott die Fülle und Vollkommenheit des Seins, so

---

1) Summa. I. q. 7. a. 1. concl.

2) l. c. I. q. 7. a. 1. ad 3.

3) l. c. I. q. 11. a. 4. concl. Vasquez sagt: „Cum Deus a nullo habeat esse aut conservetur, sed ex se ipso sit, nullo fine aut termino ejus esse et essentia in genere entis limitari potest; propria igitur ratio infinitatis Dei secundum essentiam in eo posita est, ut a nulla causa habeat esse." (In I. part. S. Thom. tom. I. disp. 25. cap. 5. n. 9. Antverpiae 1621. p. 129.)

4) S. Thom. l. c. I. q. 7. a. 2. concl.

5) l. c. I. q. 50. a. 2. ad 4.

ist er das vollkommenste Wesen. Denn alle Vollkommenheiten gehören nach des heil Thomas tiefer und unbestreitbarer Auffassung zur Vollkommenheit des Seins. Insoferne ist Etwas vollkommen, als es sein Sein hat. Nur das Nichts hat auch keine Vollkommenheit. Demnach muß Gott, welcher das ganze Sein umfaßt, auch alle Vollkommenheit, die möglich ist, umfassen [1]).

Gott als die unendliche Vollkommenheit des Seins ist also das vollkommenste Wesen, das ist, er besitzt alle mögliche Vollkommenheit ohne Maß und Beschränkung, oder was dasselbe ist, im höchsten Grade. Und eben deßhalb, weil Gott das vollkommenste Wesen ist, heißt er das höchste Gut („summum bonum simpliciter, et non solum in aliquo genere vel ordine rerum"), denn Gott, als das absolute unendliche Sein und was daraus folgt, als das vollkommenste Wesen, heißt das höchste Gut, insoferne Seine höchste Liebenswürdigkeit, welche er als solches besitzt, in Anbetracht gezogen wird. Gut im allgemeinen wird das Seiende genannt, insoferne es den Charakter des Begehrungswürdigen besitzt. [2]) —

Beginnend von der, schon der bloßen Vernunft zugänglichen und von ihr auffindbaren Wahrheit, daß Gott ein Wesen ist, das durch sich selbst existirt, sind wir also durch fortschreitende Entwicklung zu dem Resultate gelangt, daß eben auch Gott das höchste Gut ist. Der Gang der Auseinandersetzung kann in wenigen Worten so zusammengefaßt werden: Gott ist durch Sich Selbst; daraus folgt, daß Seine Wesenheit das Sein oder daß er das Sein selbst ist, ohne Beschränkung: so ist er („in ratione entis") unendlich. Als der Unendliche ist Gott zugleich der höchst Vollkommene, und als solcher ist Er die höchste Liebenswürdigkeit, das höchste Gut. Jesus Christus sagt: „Gott allein ist gut: — nemo bonus, nisi solus Deus." Ja, Gott

---

[1]) S. Thomas I. q. 4. a. 1. concl. „Cum Deus sit ipsum esse subsistens, nihil de perfectione essendi ei deesse potest. Omnium autem perfectiones pertinent ad perfectionem essendi; secundum hoc enim aliqua perfecta sunt, quod aliquando esse habent, unde sequitur, quod nullius rei perfectio Deo desit." — S. auch Peronne. Praelect. theol. volum. IV. p. I. cap. 3. propos. III. Ratisbonae 1854. pag. 71. — J. A. Dmowsky: Institutiones Philosophiae. vol. I. Romae 1840. pag. 141 ff.

[2]) S. Thomas. I. q. 6. a. 1. concl. und öfters.

allein ist gut in höchster Wahrheit des Wortes. Warum? Wir können ganz einfach und kurz darauf antworten, weil Er allein von Sich und durch Sich ist. — Gott, das höchste Gut in dem angegebenen Sinne, kann auch noch mit andern Ausdrücken, wie es theilweise von den Vätern und Theologen geschieht, als das Gute selbst („bonitas ipsa"), als das Gute schlechthin, ohne fremdartigen Beisatz („bonum simplex"), als das unerschaffene Gut („bonum originarium") bezeichnet werden.

2. Aber Gott ist nicht nur in sich, sondern auch für die Geschöpfe das höchste Gut. Dieses wird ohne Schwierigkeit deutlich erhellen und einleuchten, wenn wir werden betrachtet haben, daß Gott, der absolut Gute, zugleich der Urgrund, das Urbild und das Endziel alles creatürlichen Guten ist.

a. Alles, was ist, was existirt, ist, insoferne es ist, gut und vollkommen. Aber alles Endliche und Bedingte hat in Gott, dem Unendlichen und Unbedingten, seinen Grund, und zwar, wie der englische Lehrer [1]) so vorsichtig bemerkt und so scharf betont, nicht als ob dasselbe mit Ihm wesentlich identisch, etwa eine Emanation und Entwicklung des göttlichen Wesens wäre, sondern deßhalb, weil Gott die schöpferische Ursache, der freie Urheber aller Dinge ist, die von ihm qualitativ unendlich verschieden sind. Gott ist durch Sich selbst („ens per essentiam"), die Geschöpfe haben das Sein durch schöpferische Mittheilung empfangen („entia per participationem").

Gott ist also durch freie Mittheilung die Ursache alles von ihm wesentlich verschiedenen, geschöpflichen Seienden und daher auch der Urgrund aller in diesen eingeschlossenen mannigfaltigen Vollkommenheiten. Mit ausdrücklichen Worten wird Gott vom heil. Joh. Chrysostomus [2]) „der Urquell und der erste Grund alles Guten" genannt.

Weil aber Gott, in Sich selbst alles mögliche Gute im höchsten Grade besitzend, zugleich der Urgrund alles creatürlichen Guten ist,

---

[1]) Summa I q. 6. a. 2. concl. „Omnes perfectiones desideratae effluunt ab eo (Deo), sicut a prima causa: non autem effluunt ab eo, sicut ab agente univoco, ... sed ab agente, quod non convenit cum suis effectibus neque in ratione speciei, neque in ratione generis. S. auch I. q. 4. a. 3.

[2]) Comment. in I. Cor. homil. 29. (Uebersetzt von W. Arnoldi. Trier 1833. 3 B. S. 311.)

indem durch Seine schöpferische Mittheilung gut ist, was immer gut ist: so kann nicht gezweifelt werden, daß Gott in sich das höchste Gut, es auch in Bezug auf die Geschöpfe ist. So sagt schon der heil. Augustin: „Alles, was ist, das ist, insoferne es ist, gut. Das höchste Gut ist jenes Gut, durch dessen Theilnahme alles Uebrige gut ist. Und Alles, was veränderlich ist, das ist nicht durch sich, sondern durch die Theilnahme an dem unveränderlichen Gute, insoferne es ist, gut." [1]) Dionysius: „Bonus dicitur deus, sicut ex quo omnia subsistunt." [2]) Und der heil. Thomas: „Bonum deo attribuitur, in quantum omnes perfectiones desideratae effluunt ab eo, sicut a prima causa," [3]) d. i. von Ihm, als dem Schöpfer aller Dinge.

b) Gott ist der Urgrund, — aber er ist auch das Urbild alles creatürlichen Guten.

Weil die Welt weder durch Zufall entstanden, noch eine continuirliche Expectoration der Gottessubstanz, noch ein unentstandener, sich selbst erhaltender Mechanismus, sondern von Gottes Weisheit ins Sein gesetzt, erschaffen worden ist: so müssen wir, schon nach der Analogie mit dem nach dem Ebenbilde Gottes erschaffenen menschlichen Geiste, in Gott den Gedanken, oder die Idee oder das Urbild (πρωτότυπον, „originalis forma" Aug., „forma exemplaris" Thom.) annehmen und voraussetzen, nach welchem die Welt gebildet und gestaltet worden ist. [4])

Wollen wir diese Idee Gottes von den Dingen näher bezeichnen, so müssen wir bemerken, daß sie nach der Lehre des heil. Augustin, [5]) heil. Dionysius, [6]) heil. Thomas, [7]) heil. Bonaventura [8]) und der meisten Theologen, Gottes Wesenheit selbst ist. Es ist wohl begreiflich, daß diese Behauptung übertrieben und verwerflich scheinen

[1]) De divers quaest. 83; q. 24.

[2]) libr. de div. nomin. bei S. Thom. I. q. 6. a. 1. concl.

[3]) Summa. I. q. 6 a. 2. concl.

[4]) S. Thomas l. c. I q. 15. a. 1.

[5]) T. August. ex libr. quaest. 65; q. 26. De civit. Dei lib. 11, cap. 29.

[6]) S. Dionys. de divin. nomin. c. 5.

[7]) Summa. I. q. 15. a. 1. u. 2.

[8]) S. Bonav. in I. dist. 35. art. 1. q. 1. per totum.

kann, — wenn sie mißverstanden wird; daraus entsteht die Nothwendigkeit, sie noch genauer zu bestimmen. Würde man meinen, daß die Ideen Gottes von der Welt der Gedanke Gottes von Seiner Wesenheit ist, wie sie an und für sich ist, also Wesensgleichsetzung, — dann wäre die Behauptung der Väter und Theologen, in diesem Sinne aufgefaßt, allerdings zu verwerfen und zu beseitigen, weil sie den Wesensunterschied zwischen Gott und der Welt aufheben würde und von dem Wahne des Pantheismus nicht freigesprochen werden könnte. Aber die in Rede stehende Behauptung läßt noch eine andere Erklärung zu, gegen welche füglich Nichts eingewendet werden kann. Hören wir den heil. Thomas selbst: Gott erkennt Seine Wesenheit vollkommen, daher kennt Er sie nach jeder Weise, nach welcher sie erkennbar ist. Sie kann aber erkannt werden nicht bloß nach Dem, was sie in sich ist, sondern auch insoferne, als daran nach einer gewissen Weise der Aehnlichkeit die Geschöpfe participiren können. Aber jedes Geschöpf hat seine eigenthümliche Art, weil es auf eine gewisse Weise die Aehnlichkeit der göttlichen Wesenheit participirt. Nun, insoferne Gott Seine Wesenheit erkennt als nachahmbar (oder darstellbar) von einem solchen Geschöpfe, erkennt Er sie als den eigentlichen Grund und die Ideen dieses Geschöpfes." [1]) Gott erkennt also nicht bloß sein Sein, das absolute und unendliche und in diesem alle mögliche Vollkommenheit, sondern er erkennt auch, daß außer Ihm und durch Ihn ein relatives und endliches Sein und in diesem mannigfaltige Vollkommenheiten möglich sind. [2]) Dieses relative und endliche Sein ist allerdings das Gegenbild des göttlichen Seins, da dieses absolut und unendlich ist;

[1]) Summa. I. q. 15. a. 2. concl. „Ipse (Deus) essentiam suam perfecte cognoscit: unde cognoscit eam secundum omnem modum, quo cognoscibilis est. Potest autem cognosci non solum secundum quod in se est, sed et secundum quod est participabilis secundum aliquem modum similitudinis a creaturis. Unaquaeque autem creatura habet propriam speciem, secundum quod aliquo modo participat divinae essentiae similitudinem. Sic igitur, in quantum Deus cognoscit suam essentiam ut sic imitabilem a tali creatura, cognoscit eam ut propriam rationem et ideam hujus creaturae."

[2]) J. Kleutgen. Die Theologie der Vorzeit. Münster 1853. I. B. S. 115.

und bedingt und absolut, endlich und unendlich einander entgegengesetzt sind. Aber dennoch hat dieses relative und endliche Sein, als Sein und in diesem mannigfaltige Vollkommenheiten besitzend, einige Aehnlichkeit mit seinem Principe, dem göttlichen Sein und dessen unendlicher Vollkommenheit. „Illa quae sunt", sagt der heil. Thomas, „assimilantur ei, in quantum sunt entia, ut primo et universali principio totius esse." [1]) „Perfectiones omnium rerum sunt quaedam similitudines divini esse." [2]) Und diese Erkenntniß von dem endlichen Sein und dessen vielfachen Vollkommenheiten, welches bei aller wesentlichen Verschiedenheit doch auch einige Aehnlichkeit mit Ihm hat, ist die Idee Gottes von der Welt. Man kann also gleichwohl sagen, die göttliche Wesenheit ist die Idee oder das Urbild der Welt, aber nicht wie diese höchste Wesenheit in sich ist, sondern wie sie auf eine Weise der Aehnlichkeit (nach dem Ausdrucke des heil. Thomas) von den Creaturen vorgestellt und ausgedrückt werden kann. Und die Geschöpfe sind Gott ähnlich, nicht wie Dinge derselben Art einander ähnlich sind, sondern insoferne sie die Aehnlichkeit der höchsten Wesenheit und unendlichen Vollkommenheit Gottes einigermaßen repräsentiren.

Die Vielheit der Geschöpfe widerstreitet nicht der Behauptung, daß die Wesenheit Gottes die Idee aller Dinge ist; denn gibt es so viele und von einander so verschiedene Dinge, so müssen wir allerdings eine Vielheit der göttlichen Ideen annehmen; aber diese Ideen, welche wir in Bezug auf die Dinge vervielfältigen, sind von der göttlichen Wesenheit nicht real verschieden, indem die Aehnlichkeit der göttlichen Wesenheit, nach dem heil. Thomas, von verschiedenen Dingen verschieden dargestellt werden kann [3]).

Insoferne also Gott durch Negation ein endliches aber ihm ähn-

---

[1]) S. Thomas. I. q. 4. a. 3. c. in fine.

[2]) S. Thomas. I. q. 6. a. 1. ad 2dum.

[3]) S. Thom. I. q. 45. a. 3. concl. „Oportet, quod in divina sapientia sunt rationes omnium rerum, quas supra diximus ideas, formas exemplares in mente divina existentes. Quae quidem, licet multiplicentur secundum respectum ad res, tamen non sunt realiter aliud a divina essentia, prout ejus similitudo a diversis participari potest diversimode. Sic igitur est Deus ipse primum exemplar omnium."

liches Sein denket, ist er das Urbild der Welt und alles geschöpflichen Guten. Schon der heil. Joh. Chrysostomus nennt Gott „das Urbild und die Wurzel alles Guten" [1]).

Ist aber Gott das Urbild alles creatürlichen Guten, indem das Gute, das in Ihm ist, in den erschaffenen Dingen als ihm ähnlichen Wesen wie in schwachen Abbildern widerscheinet, so können wir kein Bedenken tragen, Ihn auch in diesem Sinne als das höchste Gut in Bezug auf die Geschöpfe zu bezeichnen.

c) Gott ist endlich das Endziel alles creatürlichen Guten. — Es muß vor allem bemerkt werden, daß der vornehmste Gegenstand alles göttlichen Wollens nichts Geschaffenes, nichts Endliches, sondern das ewige und unendliche Wesen Gottes, also nur Gott selbst sein kann. Denn was könnte wohl Gott mehr wollen und lieben als Sich Selbst, die absolute und unendliche Vollkommenheit? Die Vollkommenheit (bonitas) Gottes ist also das vorzüglichste und erste Object des göttlichen Wollens und eben deßhalb auch der vorzüglichste und höchste Zweck, um dessentwillen Er Alles will, was Er will [2]). Die Annahme, daß Gott etwas Anderes als Sich selbst als den letzten Zweck wollen und intendiren könne, würde mit dem richtigen Begriffe von Gott in einen unauflösbaren Widerspruch gerathen. Die Achtung und Liebe Seiner selbst, als des vollkommensten Wesens, ist es, aus welcher alle Thätigkeit Gottes nach Außen hervorgeht. Gott selbst, insoferne Er in sich das vollkommenste Wesen ist, ist der Zweck und der letzte Grund Seines schöpferischen Wirkens. Weil Gott Sich selbst als die unendliche Vollkommenheit achtet und liebet, darum hat er Wohlgefallen, daß Wesen da sind, die ihm ähnlich sind, und darum hat er ihm ähnliche Wesen erschaffen.

Aus dieser eben angedeuteten Wahrheit folgt aber von selbst, daß die ganze Schöpfung keinen andern Zweck als die Verherrlichung Gottes haben kann. Denn weil Gott Sich selbst über Alles achtet und liebet, darum will Er auch, daß alle erschaffenen Dinge Seine unendliche Herrlichkeit darstellen, d. i. Ihn verherrlichen, indem sie je nach der eigenthümlichen Beschaffenheit ihrer Natur und nach

---

[1]) S. Joh. Chrys. Comment. in I. Cor. homil. VIII. (Uebersetzt von W. Arnoldi. 2 B. S. 132.)

[2]) S. Thom. I. q. 44. a. 4.

Maßgabe ihrer Fähigkeiten und Kräfte sich Ihm unterwerfen, Ihm huldigen und gehorsamen; denn eben durch eine solche Unterwerfung unter den heiligsten Willen Gottes wird Seine unendliche Hoheit und Majestät dargestellt, wird Gott verherrlichet. Diese Verherrlichung von Seite der Geschöpfe (die äußere Ehre) will Gott nicht, als ob sie Ihm irgend welchen Nutzen und Genuß verschaffen würde, sondern weil sie ihm gebührt, da sie mit der Vollkommenheit Seines höchsten Wesens unzertrennli:) zusammenhängt. Gott will also Seine Verherrlichung in der Welt aus Hochachtung und Liebe Seines vollkommensten Wesens. Gott wäre nicht mehr höchst heilig, würde sich nicht mehr als das höchste und vollkommenste Wesen in reinster und höchster Achtung und Liebe umfassen, wenn Er bei Seinem Wirken nach Außen nicht diese seine Verherrlichung bezwecken würde. Kurz, „in Seiner inneren Ehre liegt der Grund, weßhalb Er Seine äußere Ehre in der Schöpfung nothwendig will." — Hieraus folgt nun, daß der höchste Zweck aller erschaffenen Dinge Gott Selbst ist, die Verherrlichung Seines Wesens, Seine äußere Ehre.

Ferner, weil Gott Sich selbst als das heiligste, höchste und vollkommenste Wesen über Alles achtet und liebet, darum hat er nicht bloß Wohlgefallen daran, daß wir sind, weil wir Ebenbilder Seiner Wesenheit sind, sondern Er hat auch Wohlgefallen an unserer Vollendung, weil wir durch diese Ihm nach ähnlich werden. Diese Vollendung erlangen und finden wir nur in Gott; denn da wir aus uns selbst Nichts haben und Nichts sind, so können wir aus uns und durch uns nicht vollkommen und selig werden, sondern nur in Demjenigen und durch Denjenigen, von dem und durch den wir sind. Dennoch wird die Vollendung oder Glückseligkeit des Menschen (nach dem heil. Thomas „beatitudo", von welcher die bloße „delectatio" Seligkeit wohl zu unterscheiden ist) durch die Vereinigung mit Gott erzielet.

Unter der hier gedachten Vereinigung kann nicht jene gemeint sein, vermöge welcher Gott in allen Geschöpfen, nicht bloß virtuell, sondern substantiell, überall ganz, als Ursache ihres Seins und Wirkens, gegenwärtig ist: weil sonst auch die Sünder, welche von den marternden Vorwürfen ihres bösen Gewissens gequält werden

und in der That sich höchst unglücklich fühlen, in Folge jener eben angedeuteten höchsten Vollkommenheit Gottes, welche wir die Allgegenwart nennen, zu gleicher Zeit glückselig sein müßten, sondern es kann, da der Mensch ein vernünftig freies Wesen ist, unter dieser Vereinigung des Menschen mit Gott, welche die Grundbedingung seiner Vollendung oder Glückseeligkeit bildet, nur eine solche verstanden werden, welche durch die (von Gott unterstützte) vernünftig-freie Thätigkeit des geistigen Theiles des Menschen zu Stande kommt. Wir haben nunmehr diese Thätigkeit näher zu bestimmen.

Einige setzten diese Lebensgemeinschaft mit Gott oder Glückseligkeit ausschließend in die Erkenntniß Gottes, Andere ausschließend in die Liebe Gottes, Andere wieder ausschließend in die Lust, in die Seligkeit, in den Genuß Gottes. Alle diese Annahmen sind Einseitigkeiten, welche weder auf hinreichenden Gründen beruhen noch gerechten Bedenken befriedigend begegnen können. Diese Lebensgemeinschaft oder (moralische) Vereinigung mit Gott, diese Glückseeligkeit, wird vielmehr durch alle drei genannten Momente erzielet, und beruhet demnach auf allen Operationen des Geistes, auf der Thätigkeit der Erkenntniß- und Willenskräfte, jedoch auf verschiedene Weise.

Zuerst und *vorzugsweise* beruhet die Glückseligkeit, d. i. die Vereinigung mit Gott und die dadurch bedingte Vollendung auf der Thätigkeit des *Erkenntnißvermögens*. Denn durch die mittelst dieses Vermögens zu Stande kommende *Erkenntniß Gottes* wird Gott, mit dem die Vereinigung geschehen soll, unserm Geiste nahe gebracht, gleichsam gegenwärtig. Und dieses ist das Erste und Wesentlichste; weil nur durch diese Erkenntniß und Vergegegenwärtigung Gottes im menschlichen Geiste, dann weiter die Umfassung desselben in reiner Liebe und die daraus entspringende Freude und Seligkeit möglich wird [1]); ja die richtige und lebendige Erkenntniß

[1]) S. Thom. I. 2d. q. 3. a. 4. concl. „... volumus consequi *finem intelligibilem*: consequimur autem ipsum per hoc, quod *fit praesens nobis per actum intellectus*, et tunc voluntas delectate conquiescit in fine jam adepto. Sic igitur *essentia beatitudinis in actu intellectus consistit*." „Cognitio est praevia dilectioni in attingendo, non enim diligitur nisi cognitum, dicit S. *August*, et ideo intelligibilem finem primo attingimus per actionem intellectus." I. 2d. q. 3. a. 4. ad 4. — s. auch 2. 2d. q. 4. a. 7 concl.

niß Gottes enthält implicite oder virtualiter diese Liebe und diese Freude schon in sich [1]).

Aber auch von der Thätigkeit des Willens und von der durch dieselbe bedingten Liebe zu Gott, aus welcher dann die Freude entspringet, hängt die Vereinigung oder Lebensgemeinschaft des Menschen mit Gott ab. Denn da der Mensch nicht bloß die Fähigkeit Gott zu erkennen, sondern auch die Fähigkeit, ihn zu lieben und zu genießen, in seinem Geiste besitzet, so wäre seine Vereinigung mit Gott unvollständig und unvollkommen, wenn nicht mit dem Erkenntnißvermögen zugleich das Begehrungsvermögen zu diesem höchsten Heile hier thätig wäre; zugleich wird aber durch die mittelst der Willensthätigkeit erzielte Liebe Gottes die Aehnlichkeit mit Gott viel wahrer und inniger als durch die Erkenntniß allein bewerkstelliget.

Die Vereinigung des Menschen mit Gott kann hier auf Erden nur auf unvollkommene Weise erreicht werden. Denn unsere Erkenntniß ist nur ein Stückwerk, wir wandeln im Glauben und nicht im Schauen; auch die höchste Liebe, die ein Mensch auf Erden zu Gott haben kann, wird häufig durch Fehler und Unvollkommenheiten geschwächt und vermindert, denn in vielen Stücken verfehlen wir uns Alle"; und eben deßhalb ist auch die Freude, welche die Erkenntniß, und noch mehr die Liebe begleitet, sehr mangelhaft, mit Furcht und Traurigkeit vermischt, unbefriedigend, und besteht hauptsächlich nur im Verlangen und vertrauensvollen Erwarten des vollen Besitzes Gottes, d. i. in der Hoffnung. Diese Erkenntniß, diese Liebe, diese Freude veredeln und erhöhen gleichwohl die geistigen Anlagen und Kräfte des Menschen; sie machen uns Gott ähnlich und verklären uns in Seinem Bilde; aber eben, weil sie noch unvollkommen sind, auf unvollkommene Weise, und daher gibt es hier auf Erden keine Vollendung.

Vollkommen wird diese Vereinigung mit Gott und die dadurch bedingte Vollendung erst im Himmel erreicht, indem der Glaube in die Anschauung Gottes, die Hoffnung in den Besitz und Genuß Gottes übergehet, die Liebe aber zur vollen Hingabe an Gott erhöhet und verkläret wird.

[1]) S. Thom. I. q. 4. a. 4. concl. „Ad beatitudinem requiritur rectitudo voluntatis, sed concomitanter. voluntas enim videntis Dei essentiam, ex necessitate amat."

Aus dem Gesagten leuchtet ein, daß in Gott und durch Gott die Menschen die Vollkommenheit ihres Seins, ihre Glückseligkeit finden und zur Vollendung geführt werden.

Aber auch die ganze unvernünftige Schöpfung soll zu Gott, ihrem Ursprunge zurückgeführt werden; auch sie soll, und zwar durch den Menschen, welchen Tertullian so bezeichnend den Priester der Natur nennt, mit Gott in eine gewisse Verbindung treten. Nach der Lehre des heil. Paulus ist in der ganzen Schöpfung ein gewisses Verlangen und Streben nach Gott: „Das Harren des Geschöpfes ist ein Harren auf die Offenbarung der Kinder Gottes. Wir wissen, daß alle Geschöpfe seufzen und in Geburtswehen liegen immer noch." (Röm. 8.) Wenn auch nicht äußerlich mit Deutlichkeit wahrnehmbar, dennoch gewiß, weil es der heil. Apostel sagt, harren gleichsam und seufzen alle Geschöpfe, jedes auf die Weise, in der es ihm möglich ist, nach Vervollkommnung und Verklärung und eben dadurch nach größerer Aehnlichkeit mit der, von ihnen übrigens unendlich verschiedenen Wesenheit Gottes. Aehnlich der heil. Thomas: „Unaquaeque creatura intendit consequi suam perfectionem, quae est similitudo perfectionis et bonitatis divinae [1])." „Ultimus finis est primum principium essendi, in quo est omnis essendi perfectio: cujus similitudinem appetunt secundum suam perfectionem, quaedam quidem secundum esse tantum, quaedam secundum esse vivens, quaedam secundum esse vivens et intelligens et beatum: et hoc paucorum est [2])." Am Ende der Zeiten, wenn die Kinder Gottes werden offenbar sein, — dann wird auch die Natur ihre Vollendung, ihre Verklärung und Befriedigung finden. Gleichwie sie durch den Menschen verderbt worden ist, wird sie nun mit dem Menschen wiedergeboren werden und zur verklärten Unvergänglichkeit gelangen; sie wird durch den Menschen mit Gott in eine gewisse Verbindung treten, Gott unterworfen werden, und eben dadurch ihre Verklärung und Befriedigung finden.

Aus dem Gesagten ergibt sich, daß die Menschen und alle andern Geschöpfe in Gott die Vollkommenheit

---

[1]) Summa. I. q. 44. a. 4. concl. s. auch I. 2d. q. 1. a. 8.

[2]) l. c. 2d. q. 2. a. 5. ad 3tium.

und Vollendung ihres Seins erhalten, und auch deßhalb ist Gott das Ziel und der Zweck aller Dinge.

Nachdem aber früher schon angeführt wurde, daß der höchste Zweck aller erschaffenen Dinge Gottes Ehre und Verherrlichung ist, so scheint es, in Ansehung des Verhältnisses beider Zwecke zu einander nicht überflüssig, in Kürze zu bemerken, daß Gott die Vollkommenheit und Glückseligkeit der Geschöpfe keineswegs als den letzten und höchsten Zweck denken und wollen kann. Denn da Gott in sich selbst das vollkommenste Wesen, das höchste Gut ist, so kann Er nur Sich selbst in allen Dingen als höchsten Zweck wollen und lieben; der vollkommenste Gott kann nur aus Liebe Seiner selbst, kann nur deßwegen die Glückseligkeit und Vollendung der Geschöpfe wollen, weil sie Ihm dadurch ähnlich werden und folglich noch mehr verherrlichen. „Nicht deßwegen verherrlichet sich Gott, um uns zu beglücken, sondern er beglückt uns, um Sich zu verherrlichen."

Gott ist also der Zweck alles Erschaffenen, weil Alles Ihn, das allervollkommenste Wesen, offenbaren und verherrlichen, und weil Alles in Ihm und durch Ihn vervollkommnet und vollendet werden soll [1]).

Ist aber Gott der Zweck aller Geschöpfe in dem eben angegebenen doppelten Sinne, so leuchtet ein, daß Er auch in dieser Beziehung das höchste Gut aller Geschöpfe genannt werden kann und ist. Dafür stimmt auch das Zeugniß des heil. Augustin: „Das höchste Gut wird dasjenige genannt, worauf sich Alles bezieht. Ein Jeder ist glückselig im Genusse dieses Gutes, um dessentwillen er alles Uebrige haben will, da jenes nicht wegen eines andern, sondern wegen Seiner selbst geliebt wird. Und deßhalb wird es dort der Endzweck genannt, weil es nichts Anderes gibt, wohin Alles zielen, worauf sich Alles beziehen soll [2])."

Hiermit ist die Frage des höchsten Gutes vollständig erörtert, indem in den wesentlichsten Grundzügen angegeben wurde, daß Gott das höchste Gut ist, wir mögen dasselbe an sich selbst oder in Rücksicht auf die Menschen und die andern Geschöpfe auffassen und betrach-

[1]) Ausführlich und gründlich behandelt diesen Gegenstand Josef Kleutgen. S. J. Die Theologie der Vorzeit. Münster 1853. I. B. S. 395–441, worauf oben theilweise Rücksicht genommen wurde.

[2]) S. August. epist. ad Dioscorum. c. 3. n. 13.

ten. Wir schließen mit den Worten des eben gedachten großen Augustinus: „Bonorum summa, Deus nobis est. Deus est nobis summum bonum. Neque infra remanendum nobis est, neque ultra quaerendum: alterum enim periculosum, alterum nullum est“[1]).

Dr. C. Müller.

8.

Zur Theologie des griechischen Heidenthums.

Disjecti membra poetae.

Die Hellenen bieten uns in ihrer Blüthezeit einen reichen, nie gesehenen Stoff der Bewunderung dar, da wir an ihnen ermessen können, zu welcher Höhe der Wissenschaft und Kunst der menschliche Geist durch sich selbst sich emporschwingen und welch' starke moralische Kraft ein kleines aber sinniges Volk entwickeln kann, wenn es günstige Umstände und die Lage der Verhältnisse mit Besonnenheit benützt und den Geist durch trübe Momente, die wohl oft genug die Sonne des Lebens verdunkeln, nicht in Muthlosigkeit und Erschlaffung verkommen läßt. Auf der Wagschale europäischer Bildung dürfte das hellenische Element nicht das unbedeutendste Gewicht sein; aber auch der numerisch-schwachen physischen Kraft, mit der die Hellenen Milliarden asiatischer Horden Widerstand leisteten, haben wir es zu danken, daß über Europa sich nicht eine vielleicht Jahrtausende hindurch fortdauernde Barbarei und Geistesfinsterniß niedersenkte. Hoch war die Stufe, auf der sie in der Meisterschaft der Kunst standen; unerreichbar sind sie in jeder Art Poesie, in der Geschichte, in der philosophischen Entwicklung und Enthüllung der Geheimnisse des menschlichen Geistes und Gemüthes. Von Dem, was schön, groß, geschmackvoll und erhaben ist, bleiben sie der Menschheit ewige Lehrer — und doch fehlte ihnen Eins — das Höchste, was des Menschen erstes und letztes Geistesbedürfniß ist, und dessen Besitz den übrigen Gütern des Lebens das Siegel des wahren Werthes aufdrückt; dieses Höchste kannten sie nicht; hierin waren sie arm und dürftig; ein minder stattliches, kleines, und unter den Heiden viel verachtetes Völklein

---

[1]) De moribus ecclesiae catholicae. lib. 1. cap. 8. n. 13.

rang ihnen hierin, freilich ohne eigenes Verdienst, den Vorzug ab; dieses **Höchste** war:

Die Kenntniß des Einen wahren Gottes.

Der denkende Grieche fühlte und wußte es auch, daß er hierin nachstehe; daß da eine Lücke sei; er wußte es, daß seine Nationalgottheiten einem auf der untersten Stufe stehenden religiösen Bewußtsein ihre Geburt verdanken, und daß in der spätern lichtvollern Zeit diese Götter zu einer höhern, aber immer fast nur menschlichen Würde mehr durch Geschmack und Kunstsinn, als durch ein wahres moralisches Bedürfniß emporgehoben worden seien. Mancher Grieche, an Verstand und Gemüth mehr von der Gottheit begünstigt, sah ein, daß diese Götter ihm keine Ruhe des Gewissens gewährten; es erwachte in seinem Innern ein Sehnen nach einem unbekannten höhern, **über den Menschen außer der Welt stehenden Gott**, der ihm Heil und Ruhe brachte. So gewährten denn schon in der Ur- und mythischen Zeit dem Gewissensruhe suchenden Griechen die Götter Das nicht, wornach sein noch dunkles, in Nebel gehülltes, religiöses Bewußtsein sich sehnte; auch da schon macht ein Aufsuchen neuer fremder Götter ein Anklammern an neue Culte sich bemerkbar. Das menschliche Herz, dem Irrthume, dem Laster anheimgegeben, und doch nicht bar aller Einsicht in seine eigene Versunkenheit, lechzt nach Erlösung aus dem Pfuhle des sittlichen Abgrundes, und gibt sich daher auch in der frohen Zuversicht einer glücklichen Befreiung dem ersten besten Götzen hin, so widersinnig, so unmenschlich und grausam sein Cultus auch sei. Solche Culte waren die der Cybele, des Bachus, der Artemis. Die Verehrung dieser Götter, ungeachtet sie fremde waren, fand aus obigen Gründen schnellen Eingang unter den Griechen.

Der Mensch ahnt es, er habe gefrevelt, er habe im dunklen Bewußtsein seiner physischen und moralischen Abhängigkeit von dem nicht gekannten höchsten Wesen, dem großen Geist des heutigen Indianers, dieses Verhältniß verletzt, und wünscht Sühnung; er erträgt für sich und für Andere die strengsten, oft auch unnatürlichen Büßungen; er entmannt sich, wie die Metragyrten, die Priester der Cybele; er schlägt in heiliger Begeisterung sich und Andere, wie der Bachant; er schläft ungewaschen auf dem Erdboden, wie die Sellen, Priester des dodonäischen Zeus, nach **Homer** Il. 16. B. Je ausschweifender, ja sittenloser oft ein solcher Cultus war, desto mehr

behagte er dem in der Verzweiflung untergehenden, nach allem Neuen und Fremden hastig greifenden Griechen. Unmenschlich war der Dienst der Rhea, und doch stieß er den sonst in jeder Beziehung verständigen Griechen durch das Schauderhafte und Empörende seiner Unnatur nicht ab; das schuldbewußte Gewissen fand am Ende nur da Ruhe und Frieden, wo der Mensch aufhörte, Mensch zu sein. Fast symbolisch ist in dieser Beziehung der Gottesdienst des Bachus; so wie der Lasterhafte im gewöhnlichen Leben absichtlich oft dem Taumel der Sinnenlust fröhnt und aus demselben sich nicht zur Besinnung und Ruhe kommen läßt, um die lauttönende Stimme seines Gewissens zu übertäuben, so mag es des Bachusdienstes besondere Aufgabe gewesen sein, in Gott geweihtem orgiastischem Sinnentaumel des Menschen innere Stimme zu betäuben, und auf einige Zeit wenigstens eine trügerische Ruhe des Innern zu erzeugen. Grausam war der Dienst der Artemis, denn sie forderte Menschenopfer, wie uns das Leben der Kinder Agamemnon's, der Iphigenia und des Orestes zeigt. In der Wesenheit unterschied sich der Grieche fast gar nicht von dem heutigen Neger; wenn diesem ein Gott nicht mehr genügt, so schnitzt er sich einen andern; und so ist das Suchen eines bessern Gottes bei ihm ohne Ende; auch dem Griechen mißfielen von Zeit zu Zeit seine Götter; von ihnen getäuscht und im Stiche gelassen, ergab er sich oft mystischen Träumereien, trügerischen Gaukeleien, wie uns die Hölle des Trophonius ein Beispiel ist, Geheimnißlehren, die in prächtigen blendenden Symbolen und bombastischen Redensarten Nichts enthielten, und mit welchen die Mystagogen die Geweihten nur zum Besten hatten, endlich Zauberern und chaldäischen Betrügern. Wer sich hierüber belehren will, lese die Invectiven des Demosthenes gegen Aeschines in der Rede pro corona p. 312 Stroph.

Ein Engländer, der auch Dichter war, machte eine gelehrte Reise, um die wahre Religion zu suchen; er war glücklich, denn das Object seines Suchens war schon vorhanden; auch das Griechenvolk war stets daran, das höchste Gut einmal aufzufinden; freilich war ihr Suchen ohne Erfolg, aber das Ringen nach dem Bessern verdient schon alle Anerkennung.

Wie wenig überhaupt die alten Völker, die auch mit den Griechen in Berührung kamen, ihren Landesgöttern vertrauten, und wie unstät sie in der Anbetung derselben waren, davon führt Herodot mehrere

Belege von den Persern an. Sie, die so stolz darauf waren, die echten Götter zu besitzen, und in Folge dessen höchst intolerant gegen jeden fremden Cultus sich zeigten, ließen sich auf ihren Feldzügen gegen Griechenland doch herbei, im Wahne es besser zu machen, und sich günstigeren Erfolg zu sichern, den griechischen Göttern zu opfern und ihnen die größte Ehrfurcht zu bezeigen. So ehrte der Feldherr Datis die Insel Delos und stattete ein entwendetes Apollobild gewissenhaft zurück; die Magier opferten der Thetis und den Nereiden; Mardonius läßt verschiedene griechische Orakel um Rath fragen. Ungeachtet der Perser sich bewußt war, gegen seine eigenen Götter durch eine solche Handlungsweise zu freveln, so that er es doch, weil er eben die Gewißheit nicht hatte, daß eine fremde Gottheit nicht mächtiger, höher sei.

Im Suchen des wahren Gottes, der allein Hilfe und Ruhe für die Seele bringen könne, gingen die Athener so weit, daß sie in ihrer Stadt einen Altar errichteten mit der Aufschrift: „Dem nicht gekannten Gotte." Dieses unbefriedigte Sehnen erzeugte auch in einigen Hellenen den Glauben, daß es nothwendiger Weise ein Volk geben müsse, in dessen Cult der wahre Gott zu finden sei; in romantischer Weise hielten sie für dieses Volk die Hyperboräer.

Bei der Besprechung dieser und ähnlicher Erscheinungen und Verirrungen aus der Geschichte der menschlichen Seele überfällt gewiß jeden Menschenfreund ein wehmüthiges Mitleid mit den unglücklichen elenden Sterblichen, wie sie Homer im Gegensatze zu den in steter Sinnenlust lebenden Göttern zu nennen pflegt, wenn er dieselben in den finsteren, verschlungenen Gängen ihres Götter-Labyrinths ohne Führer umherirren, und vergeblich nach einem lichten Ausgange tasten sieht. Die Menschen haben das dunkle Bewußtsein: Alle allzumal haben gesündigt, die Heiligkeit der Gottheit verletzt und seien deßhalb der Strafe würdig; diese möchten sie sühnen. Einen so unangenehmen Eindruck auch das Treiben der Götter und ihr unsittlicher, sinnloser Cultus auf uns macht, so läßt sich doch nicht verläugnen, daß in dieser oft Ekel erregenden Schale ein Kern steckt, der nicht wegzuwerfen ist. Der Grieche ist der verlorne Sohn; er hat das Haus seines Vaters verlassen und hat sich sehr verirrt; er kommt nach und nach zum Bewußtsein seiner Schuld, er möchte gern zurückkehren; eine unbestimmte Sehnsucht treibt ihn hinaus, seinen Vater

in der Heimath wieder aufzusuchen; aber statt des geliebten Vaters, welches der wahre Gott ist, findet er auf seiner Irrfahrt nur Götzen. Der Rettung Hoffnung blüht ihm keine in seinem Hades, außer der Vater selbst bietet dem Sohne die Hand und zieht ihn zu sich heran.

Freilich wohl traten von Zeit zu Zeit unter den Griechen Philosophen auf, die durch das Räderwerk der Speculation und Dialektik den Monotheismus mühsam zusammenbrachten; dieser Gott aber war kein lebendiger, persönlicher, providentieller, sondern ein todter, oder, wenn wir es besser sagen wollen, bloß eine durch den reinen Gedanken eines Philosophen herausspintisirte Eigenschaft des Weltalls. Mit dem Gotte eines Demokrit, Leucipp, Heraklit, eines Anaxagoras war dem außerordentlicher Hilfe bedürftigen Menschen ganz und gar nicht geholfen; so wenig als uns gedient ist mit den pantheistisch-metaphysischen Schöpfungen eines Spinoza, Hegel und Anderer. Aber nicht bloß Philosophen erkannten die Unzulänglichkeit des griechischen Polytheismus; Dichter und Redner sprachen öfter und deutlicher noch das Bedürfniß eines Gottes aus, der den Menschen das ersehnte Heil bringe, und auch die Mittel biete, sich mit ihm auszusöhnen.

Kinder sagen oft Wahrheiten, deren Ausspruch Philosophen und Staatsmännern Ehre machen würde; ewige Kinder waren, wie der Priester zu Sais dem Solon in Plato's Timäus, cap. 22 sagte, die Hellenen, als Kinder haben sie Manches geahnt, wovon die Weisen der Welt keinen Begriff hatten; ihre Dichter haben oft Wahrheitssprüche unter das Volk verbreitet, deren Tiefe erst die spätere Zeit enthüllen konnte. Einige Belege davon wollen wir dem Leser in Folgendem vorlegen:

Als ein großer Fortschritt in der Richtung zum Bessern hin, als eine Anbahnung zur günstigen Aufnahme der christlichen Wahrheit mag es allerdings angesehen werden, wenn Sophokles, der fromme und weise Seher, von der Bühne herunter in folgenden Worten den Monotheismus zu lehren wagt:

Nur Ein Gott existirt; in Wahrheit Ein Gott nur;
Den Himmel schuf er uns; der weiten Erde Rund;
Des Meeres dräu'nde Brandung und der Winde Wuth. —
Wir Menschlein aber, irregeführt durch schnöde Lust,
Errichteten zur Lind'rung unserer Seelenqual
Uns Götzenbilder aller Art, aus Stein, aus Holz.

Aus Erz, aus kunstgetrieb'nem Gold, aus Elfenbein;
Wir bringen Opfer, feiern manches eitle Fest,
Und glauben sie zu ehren und gar fromm zu sein.

Eusebius, Clemens Alexandrinus und Justinus Martyr führen diese Verse in ihren Schriften aus den Dichtungen des Sophokles an. Clemens fügt überdieß die Bemerkung hinzu: „Dieser Dichter wagte es unter großer Gefahr, von der Bühne herunter den Zuschauern die Wahrheit vorzuführen." Groß war auch in der That diese Gefahr; zu tiefe Wurzeln nämlich hatte der Polytheismus in den Gemüthern der Athener geschlagen; Philosophen, die es wagten, etwas Anderes zu lehren, wurden zum Tode verurtheilt. — Auch dem von den Philosophen und Rednern viel gepriesenen Euripides hält Clemens Alexandrinus in seiner Cohort. ad gentes eine Lobrede in folgendem Wortspiele: „Euripides sah die Wahrheit und übersah die Zuschauer."

So bereitwillig wir sind, der Ansicht des Clemens zu huldigen, Strom. 6. B., wo er durchführt und beweist, daß die Griechen viele Wahrheiten aus den Büchern der Offenbarung entnommen haben, so mag es bei alledem uns unbenommen bleiben, die nicht ungegründete Vermuthung zu hegen, daß Gott auch den Heiden von Zeit zu Zeit einige Dämmerungsstrahlen des ewigen Lichtes zusandte, um sie nicht unvorbereitet zu lassen zur Aufnahme der einzig wahren Erkenntniß Gottes, an der auch sie, und zwar nicht den geringsten Antheil einstens haben sollten. Daß einzelne denkende Männer der bessern Ansicht von Gott und seinem Wesen näher kommen durften, anerkennt selbst Paulus Br. Röm. I. 19. v. etc. „Denn was von Gott kennbar ist, das ist unter ihnen offenbar; denn Gott hat es ihnen geoffenbart: denn das Unsichtbare an ihm ist seit der Erschaffung der Welt in den erschaffenen Dingen erkennbar und sichtbar, nämlich seine ewige Kraft und Gottheit, so daß sie keine Entschuldigung haben. Denn nachdem sie Gott erkannt hatten, haben sie ihn nicht als Gott verherrlicht, noch ihm gedankt, sondern wurden eitel in ihren Gedanken und ihr unverständiges Herz ward verfinstert; sie gaben sich für Weise aus, sind aber Thoren geworden. Sie vertauschten die Herrlichkeit des unvergänglichen Gottes mit dem Gleichniß und Bilde des vergänglichen Menschen. Und ebenso nicht alles Verdienst vor Gott spricht Paulus den Heiden ab, wenn es Röm. 2. 14 ꝛc. heißt: „Wenn die

Heiden, welche das Gesetz nicht haben, aus natürlichem Antriebe Das thun, was zum Gesetze gehört, so sind sie, die so ein Gesetz nicht haben, sich selbst Gesetz und zeigen, daß das Werk des Gesetzes in ihre Herzen geschrieben sei, indem ihr Gewissen ihnen (davon) Zeugniß gibt, und die Gedanken sich unter einander anklagen oder lossprechen am Tage, wann Gott gemäß meinem Evangelium das Verborgene der Menschen richten wird durch Jesum Christum [1]).

Daß aber Paulus auch anerkannte, daß einige Heiden die Morgenröthe der göttlichen Wahrheit erblickten, ersieht man aus jener Rede, welche er vor den Greisen des Areopag hielt, wo er unter Anderem auch Folgendes spricht, was nicht übersehen werden darf: „Er hat aus Einem Menschen das ganze menschliche Geschlecht gemacht, daß es wohne auf der ganzen Oberfläche der Erde, und hat bestimmte Zeiten und Gränzen ihrer Wohnung gesetzt, daß sie Gott suchen sollten, ob sie etwa ihn tasten und finden möchten, obwohl er nicht ferne von Jedem aus uns ist; denn in ihm leben wir und bewegen uns und sind wir; wie auch einige von euren Dichtern gesagt haben: „„Wir sind selbst seines Geschlechtes."" Es wäre uns ein Leichtes, aus Diogenes Laertios eine Reihe von Philosophen aufzuführen, die die angeführte Stelle fast mit denselben Worten als einen Lehrsatz in ihren Schulen vortrugen. Da aber der Apostel nur von Dichtern spricht, so deuten wir auf Aratus hin, der diesen Vers in seinen Phaenomen. v. 5 hat, auf Cleanthes, der in seinem Hymnus auf Jupiter denselben Gedanken ausspricht; ganz besonders aber heben wir des erhabenen frommen Pindar Nemeischen Gesang 6, 1—8 heraus, wo die besprochene Stelle zu finden ist: „Es ist Ein Geschlecht der Menschen und Götter: — doch scheidet uns ganz verschiedene Macht, da jenes ein Nichts ist, aber der eherne Himmel, der unerschütterliche Wohnsitz bleibt ewig. Dennoch gleichen wir in Etwas, sei es an großem Geist, sei es am Körper, den Unsterblichen.

Wir fügen hier die Bemerkung bei, daß Pindar, ungeachtet

---

[1]) Vgl. die äußerst instructive Note Allioli's zu dieser Stelle Nr. 18, wo die Begriffe der fides explicita und fides implicita die gehörige Beleuchtung finden.

er hier und an andern Stellen von „Göttern", dem Volksbegriffe sich accommodirend, spricht, sich der Idee der Einen Gottheit wohl bewußt war. Er braucht nämlich das Wort θεός bald im Singular, bald im Plural, und spricht von Göttern, von Gott, ohne an bestimmte Götter zu denken, ganz im Allgemeinen Ja, im V. Pyth. Ges. 117 sagt er θεός und Κρονίδαι μάκαρες neben einander. Sowie der hebräische Exeget das biblische אֱלֹהִים ohne Anstand durch „Gott" übersetzt, so dürften auch wir mit Recht bei einigen griechischen Dichtern und Philosophen den Ausdruck „θεοί" durch den Singular geben. Wer Plato nur mit einiger Aufmerksamkeit gelesen hat, wird finden, daß in der Apologie Sokrates absichtlich mit den Ausdrücken θεοί und θεός im Verlauf der Rede abwechselt, um seine Richter, wenn sie wollten, seine wahre Ansicht über das Wesen der Gottheit, welche Ansicht jedoch er aus Schonung für den Volksglauben nicht in bestimmt gefaßten Worten aussprach, errathen zu lassen. Bei Demosthenes mag es mehreren Lesern auffallend und bemerkbar geschienen haben, wie schwer es dem philosophisch gebildeten Manne angekommen sein mußte, sein patriotisches „ὦ θεοί" volksgemäß auszusprechen.

Auch Pindar spricht an mehr als einer Stelle nur von Einem Gott. Zum Belege nur Einiges: „Durch Gott blüht ein Mann mit weisem Sinne für und für. — Wenn ein Mann hofft, sein Thun soll vor Gott verborgen bleiben, der irrt. — Nicht in der Männer Macht liegt das Glück; die Gottheit spendet es, welche bald Diesen emporhebt, bald jenen unter der Hände Gewalt hinabdrückt." — Aehnliche Stellen könnten wir aus diesem Dichter noch viele anführen. Man übersehe an Pindar auch Das nicht, daß er in seinen Dichtungen sittlich rein ist; jeden Moment erfaßt er in seinen Gesängen, um auf die goldene Mitte, auf die Furcht und Scheu vor den Göttern, auf Selbstbeherrschung, als die ersten Bedingungen eines glücklichen Lebens hinzuweisen und vor der ὕβρις zu warnen, welcher die Ate auf dem Fuße folgt. Ihm ähnlich ist vor allen Andern Sophokles, welcher in seinem rasenden Ajas die Göttin Athene die ewig wahren Worte sprechen läßt:

Odysseus.

Ich sehe, daß wir nicht'ge Traumgestalten sind,
Nichts weiter, flüchtige Schatten, alle Lebenden!

Athene.

Nun wenn du dieß beherzigest, so hüte dich
Und rede gegen Götter kein vermess'nes Wort,
Und hege keinen Dünkel, wenn du irgend wen
An Kraft des Armes oder Reichthum überragst.
Ein Tag erhebt, verherrlicht alles Irdische
Und stürzt es wieder: aber wer bescheiden strebt,
Den liebt der Himmel, der den Schlechtgesinnten haßt.

— — —

Wenn man solche und ähnliche noch erhabener und mehr christlich klingende Stellen der Heiden, besonders in Plutarch und Plato liest, so darf es uns nicht Wunder nehmen, wenn selbst fromme Männer der christlichen Kirche aus Liebe und Mitleid für solche Heiden, die der Schwelle des Christenthums so nahe standen, aber durch Zeit- und andere Verhältnisse gehindert, sie nicht betraten, inbrünstig zu Gott für sie flehten, um ihnen die göttliche Verzeihung und Gnade selbst im Tode noch zu erringen. Lieblich-naiv und fromm ist folgendes Gebet des Metropoliten Joannes, der unter der Regierung des Constantinus Monomachus lebte:

Willst du, o Gottessohn, ja aus dem Heidenthum
Verschonen Einige mit Deines Zornes Fluch,
Verschone mir den Plato und den Plutarch doch!
Denn beide sind an Wissen und an Frömmigkeit
So nah' gestanden Deinem heiligen Gesetz.
Und wußten sie es nicht, daß Du der Herr des All's,
So reicht ja Deine große Güte hier schon aus,
Die Alle ohne ihr Verdienst zum Heile führt.

Neben der Idee von einer einzigen Gottheit, die im religiösen Bewußtsein der Griechen schwer und allmählich nur, selbst unter vielen Gefahren, Platz greifen konnte, sehen wir zu gleicher Zeit, ja früher noch, ein anderes böses Wesen, als die Negation der einigen Gottheit, δαίμων genannt, zum Vorschein kommen.

Schon in Homer tritt eine wesentliche Verschiedenheit der Begriffe θεός und δαίμων ziemlich klar hervor. Θεός ist die das Gute wollende und gewährende Gottheit; er ist die Gottheit des Lichtes; die dunkel und heimlich wirkende ist ihm δαίμον, die Gottheit der Finsterniß, daher ist auch das Adjectivum θεῖος im Deutschen meistens durch „ausgezeichnet", „herrlich", „groß", sowie δαιμόνιος meist durch „unselig", „arm", „elend" zu übersetzen. Soll θεός das Gegentheil

einer gütigen Gottheit ausdrücken, so bedarf es immer eines Epithetons, als: στυγερός, während das Wort δαίμων zur Bezeichnung des Bösen allein schon genügt. Daher auch Nägelsbach recht gut bemerkt, daß man bei der nicht selten in der Iliade vorkommenden Stelle „δαίμονι ἶσος", wo von dem furchtbaren Metzeln eines Helden unter den Feinden die Rede ist, recht oft in Versuchung kommt, „Einem Teufel gleich" zu übersetzen.

Doch finden wir den Begriff des „Satanischen" in δαίμων im Homer noch immer hier und da fast zufällig angedeutet und bisweilen auch in einer einen Doppelsinn zulassenden Begriffsweite dieses Wort hingeworfen; nur angebahnt findet sich in ihm die Vorstellung von einer finstern Potenz. Bei den spätern Griechen trat der Dualismus von θεός und δαίμων stärker hervor, und letzteres beschränkte sich nach und nach nur auf die Bezeichnung einer nicht gekannten, feindlich den Menschen gegenüberstehenden, die Finsterniß liebenden Gottheit. Des Sophokles rasender Ajas stößt bei der Züchtigung der Widder, welche er für die Führer der Griechen hält, schreckliche Worte aus:

„Die
Ein Dämon, kein Mensch ihn gelehret hat."

Viele neuere Uebersetzer geben dieses Wort auch durch „Geist", und mit Recht; denn mit „Gott" es zu übersetzen, wie ältere es gethan, entspricht dem beabsichtigten Sinne des Dichters nicht.

Auch im Oedipus auf Kolonos v. 1529 gibt die Uebersetzung durch „Dämon" oder „Geist" den allein richtigen Sinn:

„Das offenbaret seinem wüthenden Sinn ein Geist,
Der Menschen Keiner."

In Plato's Gesetzen findet man statt des Wortes δαίμων den etwas dunkeln, aber für den biblischen Exegeten bedeutsamen Ausdruck: οἶστρος ἀλιτηριώδης. Die ganze Stelle lautet im Griechischen folgendermaßen: Leg. IX. 854. οὐκ ἀνθρώπινόν σε κακόν, οὐ δὲ θεῖον κινεῖ τὸ νῦν ἐπὶ τὴν ἱεροσυλίαν προτρέπον ἰέναι, οἶστρος δέ τις ἀλιτηριώδης. Diese Stelle, in ihrem ganzen Umfange gelesen, scheint sogar, aber dunkel nur, auf die Erbsünde und Belzebub hinzudeuten. זבוּב musca, οἶστρος, Bremse.

Demosthenes, der große Patriot und Redner, ein Nathan für die Athener, hatte mit ungeheurer Kraftanstrengung Alles aufgeboten,

um sein geliebtes Vaterland von dem Rande des sittlichen und politischen Abgrundes hinweg, der alten Einfachheit, Genügsamkeit und Größe wieder zuzuführen; aber alles Streben von seiner Seite und der bessere Wille, sowie die überschwenglichen Opfer seiner Mitbürger blieben erfolglos. In dieser Trostlosigkeit fand der viel betrübte Mann von den mißlichen Erfolgen Rechenschaft zu geben, kein anderes Mittel, als sie dem verderblichen Einflusse eines Dämon zuzuschreiben. Wehmüthig klingen die Worte, die er in der 3. philippischen Rede 54. ausspricht: „Oftmals wandelt mich die Furcht an, daß ein Dämon eure Sachen zum Verderben treibe."

Auch Aeschines, der Gegner des Demosthenes, ein minder sittlich-strenger Mann, kennt diesen Dämon, der Alles zum Schlechten lenkt: „Theben," so lauten seine Worte, Orat. in Ctesiph., „Theben ist an Einem Tage mitten aus Hellas hinweggerafft worden, wenn auch mit Recht, da es sich nicht um das Wohl des Ganzen kümmerte, aber doch durch der Götter verderbliche Fügung (θεοβλάβεια) und durch Wahnsinn, der nicht auf menschliche Weise, sondern von einem Dämon (δαιμονίως) herkam." — Aehnliches kommt von ihm noch in einer andern Stelle vor: „Da rief einer der Amphissäer, ein ungeschliffener Mensch, und wie er mir erschien, ohne alle Bildung, vielleicht auch durch einen Dämon angetrieben." Diese beiden Männer, so sehr sie von den tobenden Wogen des Staatslebens fortgerissen wurden, konnten nicht umhin, Das zu schauen in dunklen Ahnungen, was Plato aus der Tiefe seines still ahnenden Geistes ebenfalls zu Tage förderte.

Dieser Philosoph entwickelt im Symposium cap. 23 den Begriff des Dämonischen in einer andern Art und Richtung, die dem Christenthum nicht ganz fremd ist, welche Entwicklung wir dem Leser nicht vorenthalten wollen. „Alles Dämonische ist zwischen Gott und dem Sterblichen. Sein Amt ist, zu dolmetschen und zu überbringen den Göttern, was von den Menschen, und den Menschen, was von den Göttern kommt, von jenen die Gebete und Opfer, von diesen die Befehle und Vergeltungen für die Opfer. Durch das Dämonium geht auch jede Weissagung und die Kunst der Priester in Bezug auf Opfer, Einweihungen, Besprechungen und jede Prophezeihung und Zauberei. Denn die Gottheit verkehrt nicht unmittelbar mit den Menschen, sondern durch das Dämonium geschieht jeder Verkehr und jede Unter-

redung der Götter mit den Menschen sowohl im Wachen als im Schlafen. Und wer in solchen Dingen erfahren ist, ist ein dämonischer Mann."

Im Phädon cap. 62 erwähnt Plato eines andern Amtes der Dämonen. „Die Verstorbenen treten, nachdem sie an den Ort, wohin der Dämon jeden geführt, angelangt sind, vor Gericht, sowohl die, welche gut und rechtschaffen gelebt haben, als die, welche nicht."

Mit dem Bewußtsein aber, daß Ein Gott das Weltall beherrsche, konnte der denkende Grieche noch nicht zufrieden sein; auch er fühlte das Bedürfniß eines Gottes, der tief in die Angelegenheiten der Sterblichen eingreift, der dem Menschen ein Führer, ein Lenker ist; denn auch er ahnte es, daß zwischen dem persönlichen, providentiellen einerseits, und dem pantheistischen, speculativ-sublimirten Gotte oder den Popanzen und ästhetischen Kunststatuen einer die Sittlichkeit untergrabenden Volksreligion andererseits ein wesentlicher Unterschied sei.

Sokrates und Plato geben Zeugniß hiervon; diese Beiden sind es, die wir als die Träger jener nach und nach unter den Hellenen sich geltend machenden Ansicht von der Nothwendigkeit eines persönlichen Gottes zu betrachten haben. Plato nämlich, der das Reich der Ideen mit forschendem Blicke durchwandert hatte, fühlt sich merklich unbehaglich sowohl bei den Göttern der Volksreligion, wie er in seinem Dialoge Euthyphron fein errathen läßt, als bei jenem Gotte, dem die Speculation, und sei es auch seine eigene, wie z. B. im Timäus, eine prekäre Existenz geliehen. In seinen Abhandlungen über die sittliche Welt des Menschen und die Wege und Mittel, wie der Mensch seiner Bestimmung entgegengeführt werden könnte, spricht er sich offen aus, daß ohne besonderes Einwirken einer Gottheit durch menschliche Kräfte allein hier nimmer Etwas geleistet werden könne. Bei dem Anblicke der sittlichen Verworfenheit in der demokratischen Regierung in Athen däuchte es dem edlen Philosophen eine Unmöglichkeit, daß ein Mann tugendhaft werden könne, unter einer ungeschlachten Menge, die Alles straft, was ihr nicht gefällt, nämlich Tugend oft und hart; das schlaue Laster aber selten. „Auch die beste Erziehung, so lauten seine Worte im 6. Buche vom Staate, und die edelste Seele ist nicht im Stande,

hingegen auszuhalten, und wir werden niemals unter solchen Umständen einen wahrhaft tugendhaften Mann erblicken, es sei denn, daß sich unmittelbar ein Gott zu ihm herablasse."

Wie sehr Plato, besonders aber Sokrates von dem Glauben durchdrungen waren, die Gottheit nehme sich unmittelbar um den Menschen an, bekunden viele, sehr deutlich sprechende Stellen in Plato's Dialogen, besonders in seiner Apologie; wir wollen einige vorlegen: „Wenn Ihr mich hinrichtet," spricht Sokrates zu seinen Richtern, den Heliasten, „werdet Ihr nicht leicht einen Andern finden, der Eurer Stadt so ganz von Gott beigegeben zusetzte, wie einem großen, edlen Rosse; als einen solchen, scheint mir, hat Gott mich der Stadt gegeben, damit ich euch jeden einzeln zu ermuntern, zu überreden und zurechtzuweisen den ganzen Tag über nicht aufhöre."

Ferner: „Daß ich aber wirklich ein solcher bin, der von Gott der Stadt gegeben wurde, das könnt ihr aus Folgendem abnehmen: Es sieht nämlich nicht wie etwas Menschliches aus, daß ich all das Meine vernachlässigt habe, und schon so viele Jahre die Vernachlässigung meines Hauswesens geduldig ertrage; für das Eurige hingegen stets sorge, indem ich zu Jedem besonders hingehe, und ihn wie ein Vater oder älterer Bruder ermahne, auf Tugend bedacht zu sein."

Daß aber Sokrates sich nicht für den alleinigen, einzigen Liebling, den Auserwählten der Gottheit hielt, zeigen die letzten Worte der Apologie: „Ihr müßt guter Hoffnung sein rücksichtlich des Todes und Eines, nämlich Das als wahr beherzigen, daß es für einen guten Mann nichts Böses weder im Leben noch im Tode gebe, und daß von den Göttern seine Sachen nicht vernachlässigt werden; ja auch die meinigen haben sich jetzt nicht durch Zufall so gestaltet.

Hier sehen wir, wie Plato mit seinem ahnenden Geiste Das, was in der christlichen Kirche als ausgemachte Thatsache dasteht, mit ziemlich klaren Umrissen hinstellt, daß Gott auch ein lebender Vater der Menschen ist, daß er sich zu ihnen herabläßt und ihnen Männer zuschickt, welche das schwere, gefahrvolle Amt der Belehrung und Zurechtweisung des sündhaften Volkes mit viel Aufopferung aber gerne in frommer Begeisterung übernehmen. Ein solcher war den Athenern

Sokrates ein Mann, wie die Geschichte der Heiden keinen zweiten mehr bieten kann. Dieses Walten Gottes über und unter den Menschen, als seinen Kindern, ist der rothe Faden, der sich durch die ganze Geschichte des Volkes Israel, als den auserwählten, hindurchzieht. Weit steht den Israeliten das Volk der Hellenen nach, welches, obgleich an rein menschlicher Bildung in aller Herrlichkeit prangend, in Bezug der Erkenntniß des einigen Gottes in den krassesten Nebel eingehüllt, wenige Männer ausgenommen, zur Anbetung des wahren Gottes nie sich erhob und ohne höheres Mitwirken nie sich erhoben hätte; und selbst das Wahre, was die wenigen Männer ans Licht brachten, war nicht begründet auf ein höheres Zeugniß, sondern nur auf eigenes unverbürgtes Ahnen. Die Strahlen des Lichtes, die von diesen Männern ausgingen, vermochten nicht unter dem Volke Platz zu greifen und das Dunkel des Polytheismus zu verdrängen. Desto mehr Bewunderung aber verdienen eben diese Männer, die auf den Fittichen ihres Geistes gehoben, die Morgenröthe ahnten, die einstens von Osten her ihre beseligenden Strahlen dem Westen zusenden werde.

Uebrigens war der Glaube der besseren Griechen nicht in der Art befangen, als dürfe, um das Wohlgefallen Gottes zu erlangen, der Mensch die Hände in den Schoß legen und ruhig zusehen, was die Gottheit mit ihm vornehme; sein heller Sinn belehrte ihn weislich, daß auch seinerseits, um der Gnade der Gottheit würdig zu werden, eine strenge Erziehung des Geistes und des Körpers nothwendig sei. Diesem gemäß zeigt auch Sokrates in Platons Theaetet, daß das Böse in der Welt als reizendes Gegenprincip des Guten nothwendig sei, daß man ihm aber entfliehen und sich desselben entledigen müsse. Die beste Flucht sei Verähnlichung mit Gott, und diese bestehe darin, daß man mit Einsicht gerecht und fromm werde. In den Gesetzen 854 räth er, lieber zu sterben, als eine große Sünde zu begehen.

Wie sehr wird nicht von den Feinden des Christenthums und den modernen Helden gegen die christliche Asketik zu Felde gezogen, als etwas Unnatürliches, als eine Doctrin, die dem Menschengefühl geradezu widerspricht, und die nur der widersinnige Menschenhaß des Mönchthums aushecken konnte? Und gleichwohl lesen wir schon in Plato Lehren der Moral und des asketischen Lebens, wie sie der

strengste Anachoret in Lybiens Wüste auch nicht anders haben konnte. So lesen wir in seinem Phädon folgende Verhaltungsregeln für Jene, die die reine Wahrheit zu schauen gedenken:

„Wenn wir etwas lauter erkennen wollen, müssen wir uns vom Körper losmachen und mit der Seele die Dinge schauen; dann wird uns Das werden, wornach wir verlangen, nämlich die Weisheit, nachdem wir gestorben sind, während wir leben aber nicht. So lange wir aber leben, werden wir so der Einsicht am nächsten kommen, wenn wir so viel als möglich nicht mit dem Körper verkehren, uns nicht von seiner Natur anstecken lassen, sondern uns von ihm rein erhalten, bis Gott selbst uns erlöset. Einem nicht Reinen ist durchaus nicht erlaubt, das Reine zu erfassen."

„Die Seele nun, zu dem guten und weisen Gott wandelnd, sollte sie, wenn sie sich vom Körper trennt, sogleich verfliegen und dahin sein, wie die Menge sagt? — Weit gefehlt; wenn sie in reinem Zustande sich trennt, Nichts vom Körper an sich mitnehmend, indem sie freiwillig keine Gemeinschaft mit ihm hatte, sondern ihn floh und sich in sich sammelte, geht sie hinweg in Das, was ihr gleicht, in das Unsichtbare, Göttliche und Unsterbliche und Vernünftige, woselbst angelangt, Glückseligkeit ihr zu Theil wird, indem sie von Irrsal, Thorheit, Furcht und unbändigen Begierden und den übrigen menschlichen Uebeln erlöst ist."

„Wenn sie aber befleckt und unrein sich vom Körper trennt, indem sie mit dem Körper immer zusammen ist, ihn pflegt und liebt und von ihm und von den Begierden und Lüsten bethört wird, so daß sie Nichts für wahr hält, als das Körperliche, was man berühren und sehen und trinken und essen und zur Liebeslust brauchen kann, hingegen das für die Augen Dunkle und Unsichtbare, geistig Wahrnehmbare zu hassen gewohnt ist, meinst du, daß eine Seele in diesem Zustande selbst für sich lauter sich trennen wird?"

Dieß sind die Worte eines Philosophen aus einem Zeitalter, wo man von den hohen sittlichen Ideen des Christenthums Nichts wissen konnte; denn ein Zeitraum von 400 Jahren steht zwischen Christus und Plato. Viele christliche Väter kannten den Plato und Sokrates, aber diese jene nicht und konnten daher aus ihnen nicht schöpfen. Griechenland rühmte sich in Plato's Zeiten des höchsten

Grades der Bildung und Aufklärung, und in diesen Zeiten schrieb er jene sittlich-strengen Worte; jetzt klagen die Chorführer der modernen Bildung über Verfinsterung und Versumpfung des Geistes, wenn ähnliche Worte, wie Plato schrieb, von den Kanzeln ertönen, wenn Männer von tieferem Sittlichkeitsgefühl durchdrungen gegen die Emancipation des Fleisches mit dem Zorneifer der Propheten losziehen und das überhandnehmende thierische Element im Menschen in die gehörigen Schranken zurückzuweisen Muth genug haben. So möchte es denn bisweilen doch frommen, dem ehebrecherischen Geschlechte unserer Zeit, das sich weise und gebildet dünkt, zu zeigen, daß manche verhaßte Lehren, die rein als Ausfluß einer übertriebenen Mönchsmoral gelten, sich auch auf verständige Heiden, als ihre Bekenner und Vertheidiger zurückführen lassen. In unserer Zeit, wo so Vieles vom Heidenthume herüber mit Beifall aufgenommen ward, was wir besser zurückgewiesen hätten, mag man sichs wohl auch gefallen lassen, auch das Bessere, dessen sie nicht ganz bar waren, ins Auge zu fassen und erlaubten Gebrauch davon zu machen.

Aeschylus, der erhabenste der griechischen Dichter, der Vertreter der Frömmigkeit, Mäßigung und Selbstverläugnung, er, der das Bekenntniß ablegte, daß höhere Pflichten als die persönlichen, höhere Tendenzen als die moralischen allein des Menschen Werth und Wirken bestimmen, schrieb in seinem 70. Jahre ein Drama, in welchem das Geheimniß der innern Seelenzerrüttung, aber auch die Unzulänglichkeit der heidnischen Versöhnungs- und Entschuldigungslehre drastisch auf eine das Gemüth schauderhaft ergreifende Weise enthüllt wird. Kein Mensch, besonders der bessere, kann sich, wenn er moralisch gefallen, der Gewissensbisse erwehren; furchtbar drohend stürmen sie als höllische Gespenster auf ihn ein; er wünscht, er fleht um Ruhe; keine Demüthigung ist ihm zu entehrend, kein Opfer zu groß, um nur der bösen Geister seines Frevels loszuwerden. Aber nie wird dem bloßen Naturmenschen die ersehnte Ruhe zu Theil; Niemand, kein Gott, kein Mensch kann ihm die trostreichen Worte sagen: „Deine Sünden sind dir vergeben." Die Nothwendigkeit eines solchen balsamischen Wortes für den von Gott abgefallenen Menschen ahnt auf eine auffallende Weise unser Seher Aeschylus und gibt dieser seiner hohen Ahnung in seiner Trilogie „Orestnia" Seele, Leben und Worte. Wer diese

Trias der Dramata mit religiös-philosophischem Sinne studirt, weniger die Richtung als den Dichter erforscht, der wird finden, daß in demselben mehr der nach Licht und Trost von oben her lechzende Gesammtgeist des Griechenvolks spricht als die individuelle Anschauung des Dichters; und insofern hat auch diese Dichtung für uns neben dem ästhetischen einen höheren, einen moralisch-religiösen Werth; denn einen tiefen Blick läßt uns der Dichter in den trostlosen Abgrund des verfallenen Heidenthums machen.

Orestes, Agamemnon's Sohn, ermordet seine Mutter Klytaimnestra; von diesem Augenblicke an ist seine Ruhe dahin, die Folter der Gewissensbisse treibt ihn von Land zu Land, die Furien gönnen ihm keine Rast. Er begibt sich nach Delphi, setzt sich als Suppler auf den Altar des Apollo: aber auch bis hierher verfolgen ihn die Rachegöttinnen; da sie ihm aber auf dem Altare nicht beikommen können, so lagern sie sich um denselben. Apollo erbarmt sich des Armen; er schläfert die Ungeheuer ein, damit er ihnen entkomme; er enteilt nach Athen, aber auch dorthin verfolgen sie ihn.

Apollo.

Ziehe dann gen Pallas Stadt,
Setz' an ihr altes Bild dich und umschling' es fromm.
Und da — denn Richter solcher Schuld und mildernd Wort
Gewährt man uns dort — werden Wege wir erspähn,
Daß frei und los du werdest gänzlich dieser Mühe.

— — —

Er kommt nach Athen, um hier Rettung gegen die Furienrache zu finden. Ungeachtet in Delphi der Gott ihn entsühnt hat, so ist diese Sühnung doch zu schwach, die Furien zu verscheuchen.

Herrin Athene (so fleht Orestes),
So nimm du gnädig auf mich Schuldigen;
Nun schläft die Blutschuld meiner Hand und trocknet auf;
Hinweggewaschen ist des Muttermordes Gräul;
Auf Phöbus Altar ward das Blut, noch war es frisch,
Von mir genommen durch der Opferferkel Blut.

— — —

Die Furien aber, die ihn auch hier in Athen, im Tempel der Pallas erreicht, sprechen die trostlosen Worte:

Nicht kann Apollo, nicht Athene's heilige Kraft
Dich schützen, daß du nicht von meiner Wuth verfolgt
Verkommst.

Was hier der Dichter von der Ohnmacht seiner Götter darlegt, erlaubt uns einen sicheren Schluß zurückzumachen auf die Trostlosigkeit jener Griechen, deren zartes Gewissen nach Fehltritten keinen festen Anker fand, an dem sich festhaltend der Arme Linderung schöpfen konnte. Niemand trat zu ihm und reichte ihm die Hand zur Rettung aus der Gewissensfolter; da war Niemand, kein Gott, kein Priester, der mit bestimmter höherer Autorität versehen, ihm hätte sagen können: „Dir ist verziehen, sündige fürder nicht mehr."

Der unglückliche Orestes möchte so gerne ein Wort des Trostes, der Verzeihung von der Athene vernehmen, er fleht inbrünstig darum; aber die schwache heidnische Gottheit läßt ihn hier im Stiche; sie ist kraftlos, schwächer als der Mensch. Fast möchte es einem dünken, als habe Aeschylus die Absicht gehabt, eine versteckte hohe Ironie über das heidnische Götterwesen in seinem Drama auszusprechen.

Orestes.

Du woll' entscheiden, ob gerecht ich oder nicht.
In Deine Hand geb' ich mich ganz, du richte mich.

Athene.

Das Urthel ist zu schwierig, daß es könnt' ein Mensch
Zu fällen meinen; nicht einmal mir steht es zu,
Zu schlichten diesen Streit.
Doch da die Sache so sich jetzt gestaltet hat,
So wähl' ich Richter über Mord, eidpflichtige.
Ich geh' zu küren meiner Bürger edelste,
Und dann zu schlichten diesen Streit gewissenhaft,
Nach streng bewahrtem Eide, streng dem Recht getreu.

— — —

Athene übergibt den Greisen im Areopag das Richteramt über Orestes; nach der Göttin Anordnung sollte dieser Gerichtshof sein:

Ein rechtes Bollwerk für das Land, ein Heil des Staates,
So wie's der Menschen keiner hat, der Scythe nicht,
Noch des Pelops nahe Landschaft. —
Nehmt euer Steinchen und entscheidet diesen Streit,
Des Schwurs in Ehrfurcht denkend.

Die Richter stimmen; die eine Hälfte für, die andere gegen seine Lossprechung; doch geht Orestes, da Athene das in Athen später auch bei anderen Gerichtshöfen eingeführte Gesetz gegeben hatte, daß auch in diesem Falle der Angeklagte loszusprechen sei, aus diesem Blutgerichte frei hinweg.

Athene.

Du bist, Orestes, frei erkannt im Blutgericht,
Denn gleich in beiden Urnen ist der Steine Zahl.

— — —

Und doch gibt auch dieses Urtheil, auf das Athene ein großes Gewicht legt, dem Orestes die gewünschte Ruhe nicht; der heidnische Cultus hatte keine Gnadenmittel, die den Fluch der Mutter hätten brechen können. Er wendet sich, wie uns die fernere, nicht mehr in Aeschylus enthaltene Sage meldet, nochmals nach Delphi, um doch vielleicht von Apollo, dem Urheber seines Frevels, Trost und Ruhe zu holen. Aber schwach, kraftlos ist der Gott; was er früher gethan für ihn, war der ganze Umfang seiner Macht; um seiner loszuwerden, sendet er ihn der taurischen Diana zu; dort angekommen, sollte er von der Priesterin als Opfer getödtet werden. Also kein anderes Mittel mehr wußte Apollo — als die Vernichtung des leidenden Ichs — den Tod. — Die Sage meldet weiter, Orestes sei in Taurien gerettet worden durch seine Schwester, habe aber später doch durch Aufopferung eines Fingers seiner Hand die Eumeniden gesühnt. Wenn man Solches liest, so kann man sich des Gedankens nicht entschlagen, daß nämlich die heidnischen Mysterien und Gnadenmittel zugleich die bitterste Ironie waren auf die Schwäche des menschlichen Geistes, der durch sich allein alle Räthsel des menschlichen Lebens lösen zu wollen erkühnt. Und für die Wiederherstellung einer solchen Religion, die gerade in den wichtigsten Momenten den nach Hilfe suchenden Menschen im Stiche läßt, für eine solche Religion konnte der aberwitzige Kaiser Julian so viele Kraft aufwenden!

Der Heide hatte Götter im Glücke genug, aber nicht Einen im Unglücke; sie ließen sich seine Opfer wohl gefallen, spendeten aber dafür keine Gnade. Fromm und religiös waren die Athener, fast zu viel, wie der Apostel selbst an ihnen fand und es ihnen geradezu sagte; eifersüchtig und stolz auf ihre Gottheiten, intolerant in Bezug des

Monotheismus, besonders gegen Philosophen, die es wagten, die Richtigkeit des Polytheismus zu zeigen — und gleichwohl konnte dieses seinen Göttern mit Liebe ergebene Volk nicht umhin, in dunkler Ahnung eines vollkommeneren höheren Gottes, diesem einen eigenen Altar zu weihen. Man hat Grund, sie zu bemitleiden, aber auch zu achten wegen ihres Dranges nach dem Bessern.

Eben dieses, nicht bloß im Volke, sondern auch unter den Philosophen sich kundgebende Bedürfniß einer Gottheit, die dem Menschen die Sünde vergibt und die Ruhe des Gewissens mit sicherer Gewährleistung darbiete, führte so viele gebildete Griechen, und insbesondere die Schüler der Platonischen Schule der christlichen Kirche zu; mehrere aus ihnen sind Bischöfe, heilige Männer geworden; einige zeigen uns jetzt noch als Kirchenväter in ihren Schriften den Weg zum ewigen Leben.

Für aufmerksame Leser mag es nicht ohne Interesse sein, auch Einiges von den strengen Grundsätzen der bessern Griechen, von der Nothwendigkeit des Schrecklichen und der Macht und dem Amte der Eumeniden zu vernehmen. Folgende Verse des Aeschylus mögen ein Beweis sein von der Strenge seiner Moral:

Wohl zu mancher Zeit zum Heil ist das Furchterweckende,
Und ein Wächter muß für's Herz
Bleiben stets; Zucht in Thränen lernen frommt.
Aber wer, der nicht das Herz
Hält und nährt in frommer Furcht,
Sei's ein Mensch, ein Volk, ein Staat, scheuet fürder
Noch das Recht?

Unsere süßliche Zeit, die kaum das schwarze Kleid des Priesters anblicken kann, aus Furcht, an den Tod erinnert zu werden, möge diese kraftvollen Worte eines heidnischen Dichters recht wohl zu Gemüthe führen und nicht immer faseln von einer Religion, die wie Flötenton zum Herzen sanft nur kommt, oder von einem Gotte, der uns wie Kindern recht viel Spielzeug geben, aber auch, wenn wir müde sind, sich die Mühe nehmen soll, uns sanft, aber ja recht sanft in den Schlaf einzulullen. — Die Sprache der Wahrheit kann und muß zu jeder Zeit nur kraftvoll und stark sein; sie ist aber auch poetisch wie die Sprache des Aeschylus, noch mehr aber der Propheten.

In Folge dieser strengeren Ansichten des Aeschylus war bei ihm das Amt der Eumeniden ein schreckliches. Sie üben es mit aller starr machenden Grausamkeit. Meisterhaft schauerlich stellte der bühnenkundige Dichter in seiner erhabenen Sehersprache das Einschreiten dieser Rachegöttinnen dar. Man erzählt, daß, als die Eumeniden im Chor auftraten und den Schrecken erregenden Gesang absangen, mehrere Zuschauer todt umsanken.

Das Amt derselben wird in folgenden Versen beschrieben:

Auf! schwingen wir unsern Reigen zugleich!
Wir rühmen uns schnellen gerechten Gericht's.
Denn welcher die Hand schuldrein sich bewahrt,
Auf den niemals stürzt unsere Wuth,
Gramlos durchwallt er sein Leben.
Wer aber, wie der dort frevelbewußt
Die blutigen Hände verheimlicht,
Da treten wir laut als Zeugen der Schuld
Den Erschlagenen auf und erweisen uns ihm
Als die vollen Vergelter der Blutschuld.
Zugesponnen hat ja uns Moira's
Zwingende Macht dieß Amt für immerdar: Menschen,
Deren Haupt selbst sich gottlosen Blutfrevel auflud,
Nachzuspähn, nachzuziehn,
Bis sie birgt Grabesnacht; todt auch sind sie nicht erlöst.

Der Schluß folgt.

9.

Die Gruppe Mosaischer Gesetze über die Nichtverbindung und Nichtvermischung verschiedenartiger Dinge.

Mit Recht darf die Literatur eines Volkes als die Blüthe seines Lebens angesehen werden. Gewaltig drängt es da, wo ein Volk zu einem gewissen Culturgrade gelangt, und jene Blüthefähigkeit und Möglichkeit eingetreten ist, zur Verwirklichung derselben, welche sodann für alle Zeiten als die vollgiltigste Zeugenschaft für die Lebenszuständlichkeit desselben erachtet, und aus welchem sein antikes Lebensbild, wie es die Alterthümer in der Wissenschaft zeichnen,

gestaltet werden darf. Es ist aber die Aufgabe der wissenschaftlichen Alterthumskunde, das zuständliche Sein in der progressiven Entfaltung des Lebens der Völker aus seinen sicheren historischen Quellen, zu welchen eben die im Volksleben wurzelnde Literatur derselben vor Allem zählt, nicht nur als aufgefunden hinzustellen, sondern dasselbe auch nach den Gründen dieses Seins, d. i. nach seinem Werden und Dasein zu erklären, zu begreifen und als historisch gewiß zu rechtfertigen. Während der erstere Theil dieser Aufgabe offenbar wohl der primäre, und, wenn die Quellen, aus denen die Thatsachen der Zuständlichkeiten gehoben werden müssen, reichlich und klar fließen, der minder schwierige ist, — abgesehen von dem allerdings großen Apparate von Hilfsmitteln, in dessen Besitze der Archäologe sein muß, und von der großen Gewandtheit und Fertigkeit, die er erworben haben muß, um jenen Schatz von Thatsachen mit Sicherheit heben zu können, — ist und bleibt der andere jederzeit der schwierigere sowohl an sich um der kritischen Forschungen willen, die er erheischt, als auch um der Verpflichtung zu genügen, die Erscheinungen des Alterthums nicht unvermittelt und unerklärt hinzustellen, und dem Drange des Wissens wissenschaftlich zu entsprechen. In der glücklichen Lösung dieses letzteren Theiles der archäologischen Aufgabe offenbart sich einerseits der wissenschaftliche Werth einer Alterthumskunde, andererseits aber liegt eben darin die innere Güte und Brauchbarkeit derselben, um sich ihrer als Schlüssel zum wahren Verständnisse des Lebens der Völker in einzelnen Thatsachen ihres zuständlichen Seins zu bedienen, oder auch um die Literatur derselben allseitig und richtig zu verstehen, besonders da, wo auf vorausgesetzte Thatsachen bloß hingewiesen oder angespielt wird, und wo der Grund dieser Thatsachen erst in das volle Verständniß einführt.

Die neuere wissenschaftliche Bearbeitung der Alterthümer einzelner Völker hat ohne Zweifel diese Aufgabe zu lösen angestrebt, und unterscheidet sich darin eben wesentlich von den früheren Leistungen auf diesem Gebiete, denen jedoch das Verdienstliche: die Thatsachen des zuständlichen Seins im Alterthume aus sicheren Quellen mit Umsicht und Scharfblick erhoben und hingestellt zu haben, durchaus nicht geschmälert werden darf. Eine wissenschaftliche Construction jedoch der aufgefundenen Thatsachen zu dem antiken Lebensbilde

eines Volkes in seiner Zuständlichkeit, welches nothwendig aus seinem Werden, aus den Gründen seines Daseins begriffen sein will, war offenbar, obwohl viele Spuren bereits früher nachgewiesen werden können, einer späteren Zeit aufbewahrt; nachdem die Völker sowohl in ihrer Einzelstellung und nach dem Geiste, der sie bewegte, als auch nach ihrer Weltstellung und nach der Aufgabe, welche sie einzeln und in Verbindung mit den Uebrigen im Processe der Weltgeschichte zu lösen hatten, tiefer erforscht und klarer erkannt worden war. Das richtige Begreifen jedes einzelnen Momentes im Thatsächlichen des zuständlichen Daseins eines Volkes war hier immer, mehr oder weniger, bedingt: einmal von einer richtigen Auffassung der Aufgabe desselben in seiner Weltstellung, sodann von einer klaren Erkenntniß des Verhältnisses, in welchem es, den Völkern gegenüber, die es umgaben, mit denen es in Berührung kam, und mit denen es synchronistisch seinen Lebensproceß durchmachte, zu eben diesen Völkern stand. Zwar wird das richtige Auffassen der Weltstellung eines einzelnen Volkes, und das davon abhängige richtige Erkennen seiner Lebensaufgabe, in welcher sich alle Activität und Passivität desselben in seiner Zuständlichkeit concentriren, die meisten Räthsel des Thatsächlichen in dieser Zuständlichkeit lösen; allein sehr viele andere Momente desselben werden so lange auch unentziffert und ungedeutet bleiben, als nicht das Verhältniß zu den gleichzeitig lebenden und sich entfaltenden Völkern in seiner Wechselwirkung sich aufklärt, und so lange nicht das Zuständliche im Dasein und Leben dieser andern Völker miterkannt und begriffen worden sein wird. Eine comparative Alterthumskunde würde zwar auf vieles Thatsächliche — im zuständlichen Sein und Leben gleichzeitiger oder aufeinanderfolgender Völker, sie mögen nun verwandt oder nicht verwandt von Seite ihrer Genesis sein, sie mögen auf ganz verschiedener Erdscholle sich befinden und in gar keinem Bereiche von Berührungen angetroffen werden — stoßen, was, immerhin auffallend, den vollen Charakter der Gleichförmigkeit bei sonst großen Differenzen in anderen Lebensformen, trägt, ohne deßhalb eine wechselseitige Entlehnung voraussetzen zu müssen; denn eine solche Uniformität könnte ja doch auf gewissen allgemeinen in der menschlichen Natur überhaupt oder in gewissen eigenthümlichen Lebensformen liegenden conformen Bedingungen

beruhen; und in solchem Falle würde immerhin wohl von einer wechselseitigen Beleuchtung und Erläuterung, aber niemals von einer Entlehnung die Rede sein dürfen, für welche in der That richtiger der Ausdruck einer Verschleppung zu substituiren wäre, welche nur der Archäologe sich zu schulden kommen läßt, welcher gleiche Formen der Erscheinung aus einer inneren Identität der Sache ableiten zu sollen glaubt; — während dieselben selbstständig bei verschiedenen Völkern, allein doch nicht durch gleiche Gründe und Ursachen motivirt erscheinen. Dagegen führen weit öfter und sicherer entgegengesetzte Erscheinungen im zuständlichen Dasein der Völker, besonders wenn dieselben Sitten und Gebräuche oder Gesetze und Anordnungen betreffen, auf die glückliche Entdeckung ihres Gewordenseins und auf die Gründe ihres Daseins, wenn die Weltstellung eines Volkes und die demselben gewordene Lebensaufgabe erkannt und sein Verhältniß zur Stellung und Eigenthümlichkeit anderer Völker mit Richtigkeit ausgemittelt ist.

Die hier nur sehr allgemein hingestellten, mehr berührten als entwickelten, aber auf einer praktischen Grundanschauung des Lebens der Völker in ihrer welthistorischen Stellung beruhenden Grundsätze zur Orientirung auf archäologischem Gebiete und zur Ermittlung des Gewordenseins zuständlicher, also eigentlicher archäologischer Erscheinungen finden ganz vorzüglich ihre Geltung und Anwendung bei dem Aufsuchen und Daseinserklären lebenszuständlicher thatsächlicher Erscheinungen jenes Volkes, dessen heilige Literatur, obwohl das Product zweier Factoren, aber doch ganz auch im Leben desselben wurzelnd, und aus demselben als Blüthe erwachsen, zum Complere des Buches aller Bücher, zum großen und heiligen Buche des Lebens gehört. Daß aber diese heilige Nationalliteratur der Hebräer die eigentliche und vorzüglichste, zur Construction einer hebräischen Alterthumswissenschaft mit constitutivem Charakter ausgerüstete Quelle sei, und biblische Alterthümer ganz besonders die thatsächlichen Erscheinungen des zuständlichen Seins und Daseins des biblischen Hauptvolkes als solchen in einer wissenschaftlichen Construction umfassen, ist allgemein wohl anerkannt, aber im Ganzen und Einzelnen doch nicht immer mit der nöthigen Schärfe entschieden, daß bei einer comparativen Behandlung derselben den thatsächlichen Erscheinungen im zuständlichen Leben anderer, verwandter oder nichtverwandter Völker,

wenn jene identisch oder ähnlich mit diesen erfunden werden, niemals mehr Gewicht und Werth beigelegt werde als der — Thatsachen und zuständliche Lebenserscheinungen erklärender und erläuternder Comparationen. Zu diesem Zwecke hin hat man schon längst die Brauchbarkeit und den Nutzen einer comparativen Behandlung der biblischen Alterthümer eingesehen, und Rosenmüller's altes und neues Morgenland (Leipzig, 1818—1820), welches ganz auf den Vorarbeiten Samuel Burders und William Wards beruht[1]), und in einer sehr fleißigen Ausbeutung gelieferter Berichte über Reisen in den Orient und in die biblischen Länder bestehet, hat hinlänglich jene Brauchbarkeit bestätiget, und dieß um so mehr und um so begreiflicher, als die Stetigkeit des Orients in seinem zuständlichen Sein solche Consonanzen erklärlich macht. Ob aber auch diese Consonanzen des zuständlichen Seins in seiner äußeren Erscheinung Aufschlüsse geben dürften über eine innere Verwandtschaft in den Bedingungen seines Gewordenseins, in den Ursachen und Gründen seines Daseins, das eben ist für den Archäologen eine Sache des tieferen Erforschens, und kann, oberflächlich nnd rücksichtslos behandelt, eben zu jenen Irrthümern und Abwegen auf hebräisch-archäologischem Gebiete führen, welche wir oben schon mit den Namen der Verschleppungen von einem Gebiete auf das andere nannten, und welche der Auffindung der Wahrheit dadurch eben den größten Eintrag thaten, daß man unbedingt hebräische Zustände, und zwar einer äußeren Consonanz wegen, aus den Zuständen anderer Völker erklärte, und somit das hebräische Eigenthümliche verwischte, was nothwendig einer auf solchen archäologischen Anschauungen überbauten Exegese der heiligen Nationalliteratur dieses

---

[1]) Biblische Erläuterungen aus Reisebeschreibungen, sowohl morgenländischen als auch anderen, treten schon in der ersten Hälfte des achtzehnten Jahrhunderts hervor. Friedr. Matth. Luft (Nürnberg, 1735). Balthas. Ludw. Eskuche (Lemgo 1745—1755), H. Ch. Paulsen (Helmst. 1748), Thom. Harmer (Lond. 1764. 1776. 1787) sammelten ihre Beobachtungen und Schrifterläuterungen aus dem Fonde orientalischer Reiseberichte. Dasselbe erstrebten Samuel Burder in seinem Werke: Oriental Customs u. s. w. (Lond. 1802. 1816), und William Ward in seinen Erläuterungen der heil. Schrift aus den Sitten und Gebräuchen der Hindus

Volkes mir eine sehr verkehrte Richtung geben und zu ganz irrigen exegetischen Resultaten führen mußte.

Soll ein für allemal solch eine falsche Richtung vermieden werden in der Deutung und Aufklärung zuständlicher Erscheinungen im Gesammtleben des biblischen Volkes, und mithin auch vermieden werden alles irrige Auslegen seiner heiligen Literatur, die, nach der einen Seite hin, ganz in seinem Leben wurzelt, so ist und bleibt es für den Archäologen vor Allem die Aufgabe: die zuständlichen Erscheinungen dieses Volkes sowohl in seinem geselligen — politischen und kirchlichen — Leben, als in jenem seines natürlichen Zustandes aus Dem zu begreifen, was eben diesem Volke nach seiner Weltstellung und nach der auf diese Weltstellung basirten Lebensaufgabe das Eigenthümliche geworden ist; sodann aber auch aus seiner ihm eigenthümlich gewordenen Stellung zu andern Völkern, ein Verständniß vieler seiner in einem Verhältnisse zu diesen stehenden zuständlichen Erscheinungen zu gewinnen, die eben ohne das Verständniß dieses Verhältnisses ein in tiefes Dunkel gehülltes Räthsel bleiben müssen.

Bei dem Ziele, das wir uns hiergestellt haben, kann es nicht unsere Absicht sein, für die Wirklichkeit und Nothwendigkeit obiger archäologischen Aufgabe den Beweis liefern zu wollen. Er liegt nahe genug in der Natur der Sache, die es ganz consequent fordert, daß alles Zuständliche im Leben sich aus dem Eigenthümlichen desselben entfalte, und eine genauere Einsicht in die eben so mannigfaltigen als in sich irrigen und sich widersprechenden Auffassungen der Zustände im Leben des hebräischen Volkes, wie sie in neueren und neuesten Bearbeitungen der Geschichte und Archäologie dieses Volkes kund geworden sind, und nicht selten dasselbe zu einer Karrikatur verunstaltet haben, stellet zur Genüge heraus: sie alle mehr oder weniger haben allein nur ihren Grund in der Nichtbeachtung des Eigenthümlichen, welches die Weltstellung und Lebensaufgabe desselben eben seiner Lebensentwicklung als Signatur aufgedrückt hat. Nothwendig müssen dann Deutungen von zuständlichen Lebenserscheinungen, wenn sie nicht aus dem eigenthümlichen Lebensprincip selbst herausgenommen sind, sondern von anderswoher, wo sie einen ganz andern Grund ihres Daseins in formell gleichen

Erscheinungen haben, entlehnt sind, nur zur Entstellung und Karrikatur führen, und damit gleichnothwendig ein ganz irriges Verständniß der heiligen Literatur dieses Volkes zur Folge haben. Man hat in der That neuester Zeit die durch fleißige Reiseberichte in den Orient vervielfältigten Mittel zum richtigeren Verständniß der heiligen Schriften häufig nur mißbraucht zu Verunstaltungen zunächst in der Archäologie, dann aber auch zu Irrgängen in der Exegese. Es war dieß, so sehr man auch immer den Namen der Wissenschaft im Munde führte, und im Namen und Interesse der Wissenschaft, die Alles benützt, um Licht ins Dunkel zu bringen, gerade oft Vergehen gegen die Wissenschaft, und unwissenschaftliches Verfahren im Mißgriffe der Methode. „Die Methode," sagt Kalthoff (Handbuch der hebräischen Alterthümer, Münster 1848, S. 6) „bei der Behandlung der Alterthümer muß eine wissenschaftliche sein, d. h. wir müssen die Erscheinungen auf diesem Gebiete durch eine allgemeine ihnen zu Grunde liegende Idee zu erklären suchen, und somit bemüht sein, ihre höhere Bedeutsamkeit, so wie ihren inneren Zusammenhang aufzudecken. Auf solche Weise wird sich Manches, was anfänglich den Anschein des Unzusammenhängenden, Vereinzelten gewann, zu einem harmonischen Ganzen vereinen, was rein äußerlich, willkürlich, ja, bisweilen albern aussieht, nothwendig bedingt und von hoher Bedeutsamkeit erscheinen. Die Forderung, die hebräische Archäologie wissenschaftlich zu behandeln, ist aber um so dringender, je leichter und sicherer wir dadurch einem ganz gewöhnlichen Abwege entgehen. Wir laufen nämlich nicht Gefahr, durch nüchterne Interpretation und ungehörige Vergleichung heterogener Völker den wahren Standpunkt gänzlich zu verrücken und das Judenthum, statt es in seiner Innerlichkeit und Wesenheit zu ergreifen, zu mythificiren und in baares Heidenthum umzuwandeln." Also die Idee ist es, aus welcher heraus der tiefe Kenner des wahren Wesens archäologischer Forschung die einzelnen Erscheinungen im zuständlichen Sein erkannt und begriffen wissen will, die Idee eben, welche dem Leben des hebräischen Volkes nach seiner Weltstellung und nach der Aufgabe, die es in dieser Stellung zu lösen hat, zu Grunde liegt, und welche dieses Leben in allen seinen Erscheinungen, die sich eben im zuständlichen Sein offenbaren, weil sie sich darin veräußern, und

durch diese Veräußerung Consistenz und Solidität gewinnen, durchdringen. Was anders aber ist eben diese Idee, als das jenes specifische Eigenthümliche Begründende, aus welchem heraus die speciellen Lebensäußerungen eines Volkes begriffen werden müssen, mit dessen Nichtbeachtung die Deutung jener aus heterogenen Zuständen von einer ganz andern Lebensidee getragenen Völker entweder zur Karrikatur wird oder Räthsel schafft, die erst neuer Lösungen bedürfen, die doch nie und nimmer gefunden werden können. Mit vollem Rechte klagt in dieser Hinsicht Kalthoff (a. a. O. S. 7 Anmerk.) selbst christliche Theologen an: „daß sie solchem Unwesen Thür und Thor öffnen, und gerade weil sie bei alten und ehrwürdigen Gebräuchen nicht auf deren innere Bedeutsamkeit achten, sich oft die gröbste Entwürdigung des Heiligen zu Schulden kommen lassen." [1]) Der Fehler, welchen diese Anklage nämlich im Auge hat, liegt großentheils darin, daß man die großen wichtigen und sonst auch sehr erfreulichen Aufklärungen, welche man durch Reisen und tieferes Beobachten und Studium der Zuständlichkeit des alten und neuen Orients, als des Schauplatzes der Bibel, ihrer Thatsachen und Denkweise gewonnen hatte, ohne weiters das geistige Leben der dort einst und jetzt lebenden Völker zu differenziren, ununterschieden für gleiche oder ähnliche Erscheinungen im

---

[1]) So richtig und wichtig diese Anforderung Kalthoff's an eine gute Behandlung der Alterthümer ist, nämlich, daß sie wissenschaftlich sei, d. h. daß sie die Thatsachen des zuständlichen Daseins aus der richtig aufgefundenen Idee, welche zu Grunde liegt, ableite und daraus erkläre, so ist es doch auffallend, daß er ferner behauptet, diese wissenschaftliche Methode werde verhindern, daß nicht gewisse Theile der Archäologie ins Ungebührende am Werthe überschätzt werden, wie z. B. in den häuslichen Alterthümern „Kleidung, Wohnung u. s. w., was aller höhern Idee bar und ledig ist." Leider haben solche Aeußerungen auch mit dazu beigetragen, mancherseits die Entbehrlichkeit der Archäologie in den theologischen Studien auszusprechen, und ihre theilweise Ausmerzung aus der Schule zu beantragen. Wahren Kennern der biblischen Alterthümer ist es bekannt, daß die mosaische Idee vom hebräischen Volke alle Verhältnisse und alle Sphären seines Lebens durchdrang, und nur Ungeschicklichkeit vieler Archäologen es war, daß sie diese Idee nicht überall herauszufinden und geltend zu machen wußten. Der große Gesetzgeber im a. T. verstand sehr wohl den Werth der Kleinigkeiten, über welche die Unwissenschaftlichkeit so oft hinwegfährt.

zuständlichen Sein der Völker verbrauchen zu dürfen vermeinte, nur das Zuständliche im Naturleben im Auge haltend, das Geistige dagegen mehr oder weniger ganz übersehend, und daher verwirrend und sogar entstellend. Kenner des hebräischen Alterthums und seiner neuzeitigen Bearbeitungen, besonders aber auch der neueren Leistungen auf dem Gebiete der Bibelexegese, werden gewiß oft genug jener Versündigung an den heiligen biblischen Zuständlichkeiten begegnet sein, wenn sie einer argen Verwechslung des Hebräisch-Eigenthümlichen, und in der großen Idee der religiösen Weltstellung dieses Volkes und in der Idee seiner heiligen Lebensaufgabe Wurzelnden mit dem Unheiligen heidnischer Seinsweise und Zuständlichkeit begegneten, den Mythus dorthin verschleppt fanden, wo er seinem Wesen nach geradezu unmöglich war.

So sehr, von dieser Seite betrachtet, das zuständliche Dasein eines Volkes nur aus seiner Eigenthümlichkeit heraus, aus der Idee, deren Träger es ist, und deren Realisirung seine Aufgabe wurde, zu erfassen und zu verstehen ist, so darf doch andererseits das Verhältniß, das durch seine Stellung aus der Idee heraus zur Mitzeit und Mitwelt begründet wird, nicht unbeachtet bleiben, weil auch aus seiner richtigen Auffassung sich manches Licht über zuständliche Erscheinungen in seinem Leben ergibt. Nicht isolirt verläuft das Leben gleichzeitiger Völker; ihre Berührungen sind theils ganz natürliche und unvermeidliche, theils entwickeln sie sich aus der Weltstellung und Lebensaufgabe eines Volkes, und tragen entweder den Charakter lebensfreundlicher und Lebenszweck fördernder Lebenswirksamkeit, oder sie stehen sich gegensätzlich gegenüber, aber auch nur, um einem höhern Zwecke dienstbar zu sein. Daß nun solche Verhältnißstellungen der Völker unter einander nicht ohne Rückwirkung auf ihr zuständliches Dasein, auf zuständliche Erscheinungen in ihrem Leben bleiben können, liegt wohl am Tage, und es ist nun eben die Aufgabe des Archäologen, dieses zuständliche Sein eines Volkes aus seinem Verhältnisse zu andern Völkern auch, sei dieses Verhältniß nun freundlich oder gegensätzlich, zu erklären, und als Begriffenes, d. i. in seinem Werden und in seiner Bedeutung Erkanntes darzustellen. Zu diesem Zwecke hin ist es nun aber

nothwendig, daß das zuständliche Dasein eines Volkes in seinen Erscheinungsformen nicht isolirt aufgegriffen und bloß factisch hingestellt, sondern auch verstanden werde, was wieder häufigst nur aus einer richtigen Erkenntniß seiner Stellung zu anderen Völkern und ihrem zuständlichen Sein, welches deßhalb zu erforschen und aus seinen Quellen aufzudecken ist, ermöglicht werden kann. Besonders ist es hier sehr oft das Gegensätzliche in den Völkerstellungen, was aus der schärferen Beobachtung zuständlicher Erscheinungen zu wichtigen Aufklärungen in dem Leben derselben führt, so daß der Gegensatz gerade zum Schlüssel für das Verständniß des Einen oder des Andern wird, und Räthsel im zuständlichen Sein allein zur Lösung kommen, an der sich die Archäologen fruchtlos abgemüht hatten.

Für die Wahrheit dieser letztern Behauptungen tritt in der Geschichte der Menschheit das Volk der Bibel, das israelitische Volk als unbestreitbarer Zeuge in den Vordergrund. Daß eine Weltmission inmitten der Völker der alten Welt ihm geworden, daß es in der Weltgeschichte eine Lebensaufgabe zu lösen hatte, wird der scharfe Blick des Geschichtsforschers, der die Räthsel der Geschichte aus einer Grundidee zu lösen sucht und versteht, nicht verkennen. Der Verlauf seines Lebens ist zu auffallend, als daß sich hinter den Thatsachen seiner Veräußerung nicht das Räthsel einer Weltstellung und Lebensmission vermuthen ließe; und selbst nachdem sein Lebensstamm gebrochen ist, des großen Sehers (Jeremias 18. 19.) Wort sich verwirklicht hat, und die im Fallen des Stammes abgeknickten Reiser noch in aller Welt, in die sie der Sturm fortgetragen hatte, Wurzel gefaßt haben, werfen diese noch Licht auf die Stellung, die es einst eingenommen hatte. Ueber die Natur und das Wesen dieser Weltmission und Lebensaufgabe wird ein nüchterner Blick in den Grundton und Grundcharakter seines verlaufenen Lebens, und in die großen Thatsachen, von denen es getragen und bewegt wurde, und deren Träger es wieder selbst wurde, bald ins Reine kommen. Es ist eine große Idee, von der dieses Leben getragen wurde, es ist eine religiöse Idee, die es bewegte, und deren Träger es wieder selbst wurde. Ohne Erkenntniß dieser Idee bleibt dieß Leben, gerade je bewegter es ist, ein Räthsel, und obige Ahnung seiner Weltstellung bleibt unverstanden, gemißdeutet aber verkehrt sie dieß Leben zur Carricatur. Nur das Christenthum

allein löset dieß Räthsel der großen Weltstellung Israels. Zwar wird jeder tiefer eingehende und besonnene Einblick in das Leben dieses Volkes, wie es in seiner heiligen Nationalliteratur gezeichnet ist, dem Kundigen lehren, daß dasselbe immer nur ein Volk der Zukunft, sein Leben nur ein Leben in der Zukunft war; allein das Räthsel dieser Zukunft löset das Christenthum, es eröffnet das Verständniß seiner Erwartungen und Hoffnungen, und sein Zusammenhang mit jenen Erwartungen Israels bezeichnet die Weltstellung desselben und dessen Lebensaufgabe als eine religiöse, von welcher sein ganzes Dasein bestimmt und erfüllt und alle seine Verhältnisse durchdrungen waren. „Von den Juden kommt das Heil" — ist der Ruf, welcher seine Weltstellung sowohl als die Größe der Lebensaufgabe dieses Volkes bezeichnet. In der Entwicklung und Entfaltung des religiösen Lebens der Menschheit zum großen Ziele des in der Fülle der Zeit eintretenden Heiles hat Israel die große Aufgabe der directen und positiven Anbahnung dieses Heiles, und wird der Träger der göttlichen Offenbarung und Gnade zur anbahnenden Vermittlung desselben mit dem Lichte der Geistesreligion. In dieser Aufgabe und für dieselbe ist sein ganzes Leben concentrirt, ihr müssen alle Verhältnisse desselben dienen, von ihr müssen alle Lebenszustände Gestalt nehmen; aus dieser Idee erklärt sich alles zuständliche Sein dieses Volkslebens, von der es allseitig durchdrungen ist.

Diese Weltstellung aber und Lebensaufgabe ist deßhalb auch Stellung gebend für dieses Volk neben und gegenüber der übrigen verkehrten, weil ins bloße Naturleben verschlungenen religiösen Lebensentfaltung der Menschheit. Die Stellung Israels ist offenbar eine antagonistische, es ist die Gegenstellung der Geistesreligion, als alleiniger Basis zu wahrer und directer Anbahnung auf die Zukunft des Heiles, in der sein Leben wurzelte, gegen die Naturreligion in allen vielgestaltigen Formen des Heidenthums, sie ist eine kriegerische im ewigen Kampfe der Wahrheit gegen die Lüge, und hat daher eine doppelte Aufgabe zu lösen, und zwar zuerst jene der Selbstverwahrung gegen die Macht des Irrthums, des Selbstschutzes gegen die lockenden Verfuhrungen auf dem Boden des Naturlebens und der Abwehr und Negation aller Täuschungen der Lüge; dann aber auch jene des directen

Angriffs, der Ueberwältigung und Bekämpfung der Unwahrheit im Heidenthume. Die Geschichte des israelitischen Volkes ist voll von Zeugnissen dafür, daß es diese seine Doppelstellung gegenüber der heidnischen Welt erkannte und übte. Daß sich aber auch diese Stellung vielfach in seinem zuständlichen Sein, in allen Verhältnissen seines Lebens, den politischen sowohl als häuslichen, ganz besonders gewiß in den religiösen ausgeprägt, d. h. veräußert habe, läßt sich bei einem Volke, wie das israelitische, auf Grund und Boden des Orients lebende, und mit diesem so gerne jede Idee und jeden Gedanken versinnlichende und symbolisch im Leben darstellende erwarten! Was insbesondere die mehr negative, verhütende und abwehrende Seite jener Stellung des Volkes der göttlichen Wahl gegenüber dem Heidenthume betrifft, war dieselbe ganz besonders durch das Gesetz, das sein ganzes Leben, das politische sowohl als das religiöse umschrieb, begrenzte und scharf seiner Lebensaufgabe gemäß bestimmte, sehr genau fixirt. Auf eine particularisirende Absonderung hin, die einerseits ein klares Bewußtwerden seiner Lebensaufgabe und ein ungetheiltes Hineinleben in dieselbe effectuiren, andererseits aber in dieser bis auf eine gewisse Zeit hin andauernden Abschließung Gefahren der Verführung durch den schärfsten, auch symbolisch angedeuteten Ausdruck der Negation des Heidenthums verhüten sollte, geht ein sehr großer Theil jenes Gesetzes hinaus. Wohl sind die Mehrzahl dieser verhütenden und abwehrenden Gesetzesbestimmungen klar und verständlich, andere jedoch sind noch zweifelhaft [1]), und noch mögen viele andere vorhanden sein, welche in dieser ihrer Function nicht erkannt sind. Hier tritt dem Archäologen und in ihm dem Exegeten die Aufforderung entgegen, das Zweifelhafte sicherzustellen, das noch Verborgene und Unerkannte aber aufzudecken, um das Buch aller Bücher in allen seinen Theilen klar zu machen, und damit des Lichtes noch mehr zur Aufhellung der ewigen Weisheit aufzustellen, welche die Führerin hin zum Heile war!

Welche Wege zur glücklichen Lösung dieser archäologischen und

---

[1]) Vgl. 3. M. 19, 19. 5. M. 22, 11. 3. M. 19, 27. 2. M. 23. 19. 34, 26. 5. M. 14, 21 und Andere.

exegetischen Aufgabe führen können, ist eben nicht schwer zu erkennen. Muß einerseits zugestanden werden, daß wirklich viele klare gesetzliche Vorschriften zuständliche Erscheinungen im israelitischen Volke begründen, welche nur dessen antagonistische Richtung gegen das Heidenthum aussprechen und Abwehr und Schutz gegen dasselbe zum Zwecke haben, so wird sich gewiß bei so manchen Andern auch, deren Dasein sonst schwer oder gar nicht, wenigstens aus keinem hinreichenden Grunde, abgeleitet werden könnte, diese selbe Rücksicht, die im Geiste des Volkes und seiner Stellung liegt, und mit Recht im theokratischen Staate dieses Volkes eine rein polizeiliche genannt werden kann, geltend machen lassen; andererseits aber wird es zur Auffindung der speciellen Abzweckung solcher zuständlicher Erscheinungen nothwendig sein, und Aufgabe des wissenschaftlichen biblischen Archäologen und Exegeten werden: das Heidenthum, den Naturcult in seiner ganzen Entwicklung, Ausdehnung, Vielgestaltigkeit besonders unter jenen Völkern erkennen zu lernen, mit welchen das biblische Volk in stärkere oder schwächere Berührung kam, und auf deren religiöse Zuständlichkeit es mit jenen gesetzlichen Erscheinungen abgesehen sein kann; ja es werden hierbei nicht bloß immer die gleichzeitig mit Israel lebenden Völker, sondern auch noch spätere und in weiterer localer Entfernung sich befindende in Beachtung kommen; da einmal dem Naturcultus ein gewisser Typus gemeinschaftlich ist, oder derlei Zustände, welche wir bei spätern oder entfernteren Völkern und Culten antreffen, auch jenen ältern eigenthümlich und üblich gewesen sein konnten, die wir aber aus älteren Quellen nicht oder weniger gekannt haben. Zur Lösung dieser Aufgabe wird es daher nothwendig und zweckdienlich sein, alle Mittel aufzugreifen, welche jene Zuständlichkeiten des heidnischen Lebens überhaupt aufzudecken und bekanntzugeben im Stande sind, und hier werden nun insbesondere tiefere und umfassendere Studien der Culte älterer und jüngerer Völker, und zur Ausmittlung derselben fleißige Studien älterer und neuerer Berichte über das Leben und zuständliche Sein derselben, von denen die ältern in archäologischen Werken, jüngere aber in wissenschaftlichen Reiseberichten niedergelegt sind, von anerkanntem Nutzen sein. Hier werden Kenner biblischer Zuständlichkeiten im Leben des israelitischen Volkes häufig der Lösung von archäologischen Räthseln aus der Gegensätzlich-

keit heidnischer Zuständlichkeit begegnen, und wieder wird das räthselhaft Zuständliche im israelitischen Volksleben Veranlassung werden, Gegensätzliches im heidnischen Leben aufzusuchen und daraus Verständniß für Jenes auszubeuten.

Wenn ein längeres Besprechen dieses archäologischen Fragepunktes mit der Aufschrift dieses Aufsatzes, welche Erläuterungen einiger Stellen der Bibel aus den Sitten und Gewohnheiten in dem Leben der Völker älterer und neuerer Zeit in Aussicht stellt, in keinem Ebenmaße zu stehen scheint, so hat dieß seinen Grund darin, daß es nothwendig schien, vor Allem den Standpunkt principiel zu fixiren, von welchem diese intendirten Erläuterungen ausgehen und innerhalb welcher Gränzen sie sich bewegen sollen, um Fehler zu vermeiden, die gerade auf diesem Gebiete oft genug begangen wurden. Viele und glückliche Entdeckungen und Erkenntnisse auf dem Gebiete der Kunde des Lebens älterer und neuerer Völker haben unwillkürlich Erinnerungen an zuständliches Dasein des Volkes Israel, wie solches in der Bibel entweder geradezu dargestellt wird, oder auf welches theilweise nur Beziehungen genommen werden und offenere oder verborgenere Anspielungen stattfinden, hervorgerufen, daß daraus, — obwohl auch mancher Fehlgriff durch unpassende und ungeschickte Uebertragungen und gezwungene Verschleppungen, noch mehr aber durch ganz irrthümliche Rückschlüsse auf gleiche Ursachen und Daseinsgründe und noch irrthümlichere Consequenzen begangen wurde, allerdings für Erläuterung der Bibel selbst viel gewonnen wurde. Dieß Letztere in einer Reihe von Beispielen dadurch anschaulich zu machen, daß wir Zuständliches aus dem Leben älterer oder jüngerer Völker, die wir noch auf der Stufe des Naturcultus in der Entfaltung des religiösen Lebens antreffen, in Vergleichung und Zusammenstellung bringen mit gleichem oder ungleichem, ja geradezu entgegengesetztem zuständlichem Sein im Leben des Volkes mit positiver Geistesreligion, also biblischen Zuständlichkeiten des hebräischen Volkes auf religiösem Grund und Boden, um aus dieser Zusammenstellung Licht für die Daseinsgründe dieser Letzteren zu gewinnen, — ist eben der Zweck dieser Darstellung, und mag zugleich den Umfang der das theoretische Moment betreffenden einleitenden Vorbemerkungen zu folgenden praktischen Specialitäten und Fällen entschuldigen.

Daß der heidnische Naturcultus in seinen polythreskischen und aischrothreskischen Cultusformen, bei dem schroffen Gegensatze des Mosaismus gegen denselben, als dem Gegensatze der religiösen Wahrheit, deren Träger Israel gegenüber dem Irrthume, welcher von der in ihrer religiösen Entfaltung sich selbst überlassenen Menschheit nach dem Sündenfalle vertreten wurde, war, für den Gesetzgeber, der das Volk der Wahl seiner göttlichen Bestimmung gemäß durch seinen bestimmt ausgesprochenen Willen leitete, häufigst Veranlassung wurde, das Leben desselben bis in seine privatesten und häuslichsten Aeußerungen zu verfolgen, zu umschreiben, zu umzäunen und zum Zwecke der Abwehr und Bewahrung zu bestimmen, das scheint wohl aus dem Inhalte der gesetzlichen Bestimmung um so gewisser hervorzugehen, als derselbe, ohne Rücksichtsnahme auf obige Gegensätzlichkeit, eine Verletzung des natürlichsten Privatrechtes der Persönlichkeit genannt werden müßte, und auch in der That oft genug schon von Vielen, welche Israels Weltstellung nicht erkannten, oder nicht anerkennen wollten, genannt worden ist. Es gehören ja diese Umschreibungen und Umzäumungen des israelitischen Lebens in das Ressort seiner Staatspolizei, deren Gebiet und Aufgabe Dr. Allioli[1]) sehr richtig dahin bezeichnet: „Die Anordnungen der Staatsgewalt zur Abwehrung alles Schadens von den Bürgern und zur Beförderung ihrer Wohlfahrt, welche man als Gegenstand der Polizei betrachtet, betreffen im israelitischen Staatsrechte vorzüglich die Sorge, die Israeliten von Allem ferne zu halten, was ihr theokratisches Verhältniß entweder ganz aufheben oder doch stören konnte, und da dieses Verhältniß besonders durch die auswärtigen Völker bedroht war, die Israel zum Abfalle reizten, so war die Absonderung von den Heiden und die Vermeidung jedes engeren Verkehrs mit denselben das polizeiliche Grundgesetz der Israeliten." — In dieser Hinsicht konnte und mußte Dr. Saalschütz[2]) eben so richtig behaupten: „Wir finden eine Reihe von Verboten solcher damaliger Sitten und Gebräuche, die wahrscheinlich durchweg mit Aberglauben und heidnischen Tendenzen irgendwie zusammenhingen, zum Theile auch wohl zugleich aus andern praktischen Gründen unzuläßig erschienen." Hier

[1]) Handbuch der biblischen Alterthumskunde, I. B. S. 38. §. 74.

[2]) Das Mosaische Recht. Erster Theil. Berlin 1846. S. 377.

spielen wohl das Ehegesetz bezüglich der Heirathen zwischen Israeliten und Heiden, s. M. 7, 5—11. — 2. Esdr. 13, 23, ferner die Speisegesetze — 3. M. 11. 5. M. 14. — die Gesetze gegen Castration 3. M. 22, 2, die Gesetze gegen die Verbindung verschiedenartiger Dinge (כִּלְאַיִם) 3. M. 19, 19. 3 M. 22, 9 ff., die Gesetze über die Haar- und Barttoilette, besonders die letztere 3. M. 19, 27 eine ganz specielle Rolle [1]).

Ob auch die beiden Gesetze über die Kleiderordnung 3. Mos. 19, 19; 5. M. 22, 11, dann 5. M. 22, 5 in diese Kategorie gehören, und in derselben Tendenz ihren Daseinsgrund haben, ist nicht von Allen, und von Vielen nicht auf dieselbe Weise vertreten worden.

Was zuerst 3. M. 19, 19 betrifft, kann es wohl kaum mehr einem Zweifel unterliegen, was der Gesetzgeber unter שַׁעַטְנֵז bezeichnet und verboten hat. Es ist damit ein Bekleidungsstück gemeint, welches die beiden gleich in der Apposition folgenden Worte צֶמֶר und וּפִשְׁתִּים seinem Stoffe nach bezeichnen, wie 5. M. 22, 11 selbst erklärt, und welche beiden Stoffe nicht יַחְדָּו an demselben Kleide getragen werden sollen [2]). Vor Allem ist hier im Auge zu

---

[1]) Vgl. Herod. III. 8. *Κείρονται δε περιτρόχαλα, περιξυροῦντες τους κροτάφους.*

[2]) Die jüdische Tradition erklärt das Wort zusammengesetzt aus שעע gehechelt, dann טווי gesponnen und נוז gezwirnt oder gewebt, so daß das ganze Wort etwas aus Wolle und Flachs Verfertigtes bezeichne, womit die Vergleichung des Koptischen *ΣΧΩΝΤΝΕΣ* übereinstimmt, das aus Wolle und Linnen gesponnenen Stoff bedeuten soll. Obwohl auch שש byssus im Aegyptischen schoot heißt, so bleibt die etymologische Erklärung doch unsicher. Forster (de bysso aegypt. p 95) sagt: „Schaatnes est Aegyptiacum Shontnes, significans certum quoddam vestimenti genus, versicoloribus lanae at lini liciis texti, id quod fortasse etiam intelligit Syrus, qui ponit „variati versicoloris." Auch der Maronit Aryda, welcher zu Rom und Wien die orientalischen Sprachen lehrte, stimmt damit überein, und erklärt jenes שעטנז für einen Kleiderstoff, dessen Werfte ist Baumwolle, (שְׁתִי) der Einschuß aber (ערב) Wolle, und welchen Stoff ehemals und noch immer die Orientalen gerne und allgemein zu Kleidern verwenden. Richtig übersetzten daher die LXX: *ἐκ δύο ὑφασμένον*, was auch der Araber Saadja und die Vulgata wiedergab. Das hebräische Wort שעטנז geben die LXX durch *κίβδηλον*, was eine Mi-

halten, daß dieß Verbot nur das Tragen dieses Stoffes als Kleidung, Bekleidung betrifft, nicht aber den sonstigen Gebrauch solchen Stoffes; denn die jüdische Tradition gestattet die sonstige Verwendung solchen Zeuges M. Chil. 9. Jor. D. Hilch, und der Talmud machte zu diesem Gesetze mancherlei jüdische Distinctionen des Wortes צֶמֶר. Dann ist wohl zu beachten, daß das hier fragliche Verbot ein allgemeines, das ganze israelitische Volk betreffendes, nicht etwa in ihm die Priester ausnehmendes sei, wie Josephus Fl. wissen will [1]), als ob das Tragen solchen Doppelzeuges für die Priester eine Prärogative und distinguirend gewesen sei, wofür im biblischen Texte gar Nichts spricht, da das Gesetz allgemein ans ganze Volk ohne irgend eine Limitation spricht. Ist so das

---

schung bedeutet, etwas Gemischtes; Saadja aber und die lateinische Vulgata vernachlässigen es ganz, der Chaldäer aber behielt es bei, als bestimmten Kleidesnamen, und als bestimmtes Kleid in der Aprostion. Andere dagegen waren der Meinung, jenes Wort bezeichne ein in Aegypten gebräuchliches Kleid, welches sehr kostbar und mit verschiedenen Figuren bezeichnet, vielleicht mit Fäden andern Stoffes gestickt war. „Erat Aegyptiacum quoddam vestimentum praetiosius variisque figuris ad superstitiosum cultum divinum pertinentibus splendidum." J. H. Pareau, Antiquitas hebraica, Ed. 3. p. 378. Traject. ad Rhen. 1840.

[1]) Josephus Fl. Antiquitt. IV, 8. 11. *μεδεὶς ἐξ ὑμῶν κλωστὴν ἐξ ἐρίου καὶ λίνου στολὴν φορεῖτω, τοῖς γαρ ἱερεῦσι ταυτην μόνοις αποδεδεῖχθαι*, wornach Chilajim IX, 1: „Wollen und Linnen ist es allein, womit die Priester angethan sein dürfen." Andere denken an gestickte Kleider, vielleicht Kleider von Linnenstoff und gestickt mit Fäden aus Baumwolle. Nach Ezechiel 44, 17, 18 wird den Priestern geradezu untersagt, wollene und überhaupt andere als leinene Kleider zu tragen. Es heißt, „sie sollen sich nicht mit Schweiß gürten," wohl nichts Anderes, als sie sollen sich nicht kleiden mit Etwas, was Schweiß verursachte. Auch nach Herodot II, 81 gingen die Aegyptier mit wollenen Kleidern weder in den Tempel, noch ließen sie sich in wollenen Kleidern begraben. Ueber den Zeug der priesterlichen Kleidung spricht sich obendrein auch noch ganz positiv das Gesetz aus. Derselbe war nach 2. Mos. 28, 4. 39 auf eine besondere Art gewoben, was mit dem Worte תַּשְׁבֵּץ bezeichnet wird und Gebildweberei bedeutet, nach Maimonides (de vas. sanct. 8, 16) in der Form quemadmodum stomachus, quem reticulum dicunt, prout textores facere solent vestes duras; mit Rücksicht jedoch auf 2. M. 28, 20 Viereckgebilde vestes tesselatae von tessela (*τέσσαρα*) Viereck. (Vgl. Jarchi zu 2. M. 28, 4)

Kleid שַׁעַטְנֵז seinem Wesen nach als Kleid von doppeltem verschiedenen Stoffe, oder aus Zeug von zweierlei verschiedenen Stoffen — Wolle und Linnen — kaum zweifelhaft, und spricht das Gesetz das Verbot des Tragens solchen Kleides für den Israeliten unbeschränkt aus, — so frägt es sich wohl zunächst um den Daseinsgrund dieses Gesetzes? — Hier jedoch bemerkt Philippson [1]) sehr richtig und wahr: „Von jeher hat man es für das Schwierigste gehalten, den leitenden Grund für diese Gesetze (nämlich die כִּלְאַיִם) anzugeben." Wäre dieses Gesetz 3. M. 19, 19. 5. Mos. 22, 5 allein nur für das Volk gegeben gegenüber den Priestern, so könnte allerdings sein Daseinsgrund darin nachgesucht werden, daß der priesterliche Stand dadurch äußerlich auch von dem Laienstande unterschieden werden sollte; allein da das Gesetz ein ganz allgemeines ist, und mit keiner Silbe darin auf eine Ausnahme der Priester hingedeutet wird, vielmehr nach Ezechiel 44, 17. 18 geradezu das Wollene für Priester zur heiligen Dienstzeit zu tragen verboten wird, so daß man jenes Verbot 5. M. 22, 11 eher ausschließend auf die Priester als das Volk beziehen sollte, so kann man die Deutung, von welcher Josephus berichtet, und an welche sich später auch Rabbiner hielten, nur als eine willkürliche bezeichnen, da das allgemein Verbotene und von den Priestern dennoch Gethane für sie eine distinguirende Prärogative hätte sein müssen [2])! — Bei richtiger Auffassung dieses

---

und der Stoff war nach 2, M. 39. 28 Byssus, also hinsichtlich der Farbe weiß, und hinsichtlich des Stoffes linnen. Bezüglich des Letztern heißt es ausdrücklich bei Ezechiel 44, 17. 18: „Wenn die Priester in die Thore des innern Vorhofs kommen, sollen sie Kleider von Linnen und nichts Wollenes auf sich bringen. Die Ursache davon war Reinigkeit, diese aber war gefährdet durch Wollenes als leicht Schweiß erzeugend, von dem obige Stelle Ezech. 44, 18 selbst redet, und Braun (Select. Sacror. p. 309 bemerkt: „Minimus sudor in corpore erat instar vitii." Daher Byssuskleid = καθαρος, und Philo (de somn. 597) „ἐσθῆτα λινῆν βυσσου της καθαρωτατης πεποιημένην." Vgl. Braun de Vest. sac. Hebr. Amstel. 1698, und K. W. Bähr Symbolik des Mosaischen Cultus II. S. 61.

[1]) Zu 3, Mos. 19, 19. in s. israelit. Bibel.

[2]) „Eine Vorschrift, die wohl nicht (nach Josephus Antiqq. 4, 8. 11) den Zweck hatte, den Priestern jene Mischung der Stoffe allein vorzubehalten, sondern mit den übrigen Verordnungen über die Heterogenea analog gedeutet werden muß." Winer, biblisches Realwörterbuch I, 781.

Gesetzes als eines ganz allgemeinen dürfte der Grund seines Daseins wohl anderswo zu suchen sein. Daß derselbe in der Idee der Distinction liegen dürfte, ahnte man schon in der Zeit des Josephus, nur daß man sie im israelitischen Volke selbst zwischen Priestern und Volk verwendete. Offenbar richtiger erblickte sie verwendet Aryda in der Stellung Israels zu den andern Völkern; denn da die orientalischen alten sowohl als jüngeren Völker jene zweistoffigen Kleider sehr im Gebrauche hatten, so glaubte er, daß, da das Tragen solcher beliebter Kleider so allgemein war, ein so schneidend scharfes Verbot, bei sonstiger großer Absonderungstendenz des israelitischen Volkes und seines Gesetzes, nur wider Absonderung und Distinction beabsichtige, die jedoch offenbar nur höheren Zwecken diente. — Noch etwas näher der richtigen Erkenntniß, die wir hier suchen, der Erkenntniß des Daseinsgrundes jenes fraglichen Gesetzes über das שַׁעַטְנֵז rückt uns die Berücksichtigung jener Gesetze, in deren Gesellschaft dasselbe in der Mosaischen Gesetzgebung hervortritt. Es sind dieß die Gesetze über die Nichtvermischung verschiedenartiger Dinge (כִּלְאַיִם) 3. M. 19, 19. 5. M. 22, 9 folg., mit welchen dieses Kleidergesetz gewissermaßen in eine Gruppe gestellt wird, und zwar 3. M. 19, 19 mit der über die Begattung des Viehes von zweierlei Arten und über das Besäen des Feldes mit zweierlei Arten, 5. M 22, 5 aber mit dem Gesetze hinsichtlich der vermischten Bestellung des Weinberges und des vermischten Gespannes [1]. „Diese Zusammenstellung schon," bemerkt Winer [2], „zeigt an, daß dieses Kleidergesetz mit den Verordnungen über die übrigen Heterogenea analog gedeutet werden muß," — und Saalschütz [3]) erkennt es sehr richtig, daß „das gemeinschaftliche Verbot dieser an sich ganz verschiedenartigen Mischungen auf ein gemeinsames Princip des Gesetzgebers bei allen hindeuten dürfte." Allein, nun frägt es sich aber, welcher Art dieses gemein-

[1]) Ueber das Verhältniß dieser beiden Gesetzesgruppen zu einander soll am Schlusse das Nöthige beigebracht werden. Nur soviel soll hier vor der Hand bemerkt sein, daß wir 5. M. 22, 5. 9 ff. als ergänzend auffassen zu 3. M. 19, 19.

[2]) A. a. O.

[3]) Das Mosaische Recht II. 378. 379.

same Princip sein möge? — Die Ansichten der Archäologen sind hier verschieden und getheilt. Während die Einen das Ursächliche, also gemeinsam Principielle des Verbots, allein nur auf den Boden des Natürlichen, bald physischen, bald sittlichen Momentes suchen, d. h. in gewissen Nachtheilen, die aus der verbotenen Thatsache erwachsen würden, finden es Andere in höheren Rücksichten, welche durch Israels Weltstellung, insbesondere seine religiöse Mission bestimmt werden. — So suchen die Ersteren z. B. 3. M. 19, 19; 5. M. 22, 9 [1]) das Verbot des Besäens und Bepflanzens, d. i Bebauens des Ackers und Weinberges mit zweierlei Frucht in natürlichen Nachtheilen, die sich daraus in ökonomischer Hinsicht ergeben würden, indem die doppelte Frucht sich selbst wechselseitig beeinträchtigen, d. h. ihr besseres Gedeihen verhindern würde durch Entziehung der nöthigen Kraft, oder sonst schadhaft einwirken auf die innere Entfaltung, wie durch die verschiedene Zeit der Reife, durch die Beschattung der Einen durch die höhere Aehre der Andern, wie schon Michaelis bemerkte [2]). Nach Michaelis (Mos. Recht IV. §. 218) soll das Verbot der

---

[1]) Die jüdische Tradition hat dieses Verbot noch weit mehr specialisirt. So darf z. B. nach Chil. 1, 7. 8. Verschiedenartiges nicht aufeinander gepfropft werden. Ebenso Chil. 1 — 3. 4 — 7 Jor. D. Hilch. Die Mischna bestimmt die Arten, die mit einander nicht gemischt werden dürfen. Chil. 1 — 5. Das Poenale Schekalim 1, 2.

[2]) Ob 5. M. 22, 9 die Gründe des Verbotes selbst angedeutet seien, ist nicht klar. Man glaubte sie in den Worten פן תקדש המלאה gefunden zu haben. Indem Saalschütz (Mos. Recht, II. 172) glaubt, daß nach gewöhnlicher Uebersetzung: „daß nicht heilig werde die Fülle," mit der Bedeutung, daß nicht Alles als Strafe dem Priester gegeben werden müsse, der wahre Sinn nicht erreicht sei, indem der Ertrag einer gesetzwidrigen Feldarbeit unmöglich oder wenigstens ebenso wenig dem Priester als dem israelitischen Eigenthümer verstattet gewesen sein konnte, beantragt er eine andere Erklärung der beiden Worte „Fülle" und „heiligen," indem er statt Fülle „Ausfüllung" oder „das Ausfüllende" und statt heiligen „entweihen" in dem Sinne substituirt: daß nicht entweihet = ungenießbar werde die Ausfüllung, d. i. die Saat, die du zur Ausfüllung gesäet hast, und meint, es sei somit im Texte eine Warnung ausgedrückt vor Nutzlosigkeit des zwiefachen Ertrages. Allein sprachlich läßt sich dieser Vorschlag nicht rechtfertigen, denn das Wort המלאה ist durchaus

Reinigung der Saat überhaupt von andern, namentlich auch schädlichen Beiarten, als Lolium, bezweckt haben. Sollte dieser Grund wirk-

---

nicht das ausfüllende, und wäre der Sprachgebrauch nicht nachzuweisen, der Sinn aber zu sehr gesucht und herbeigezogen; תְּקַדֵּשׁ aber ist offenbar eine Form, welche die Meinung Saalschütz's gar nicht unterstützt, um קדש heilig sein, ursprünglich absondern, rein sein in entweihen umzusetzen, denn solches fordert die Steigerungsform Piel oder Hiphil zum äußeren Ausdrucke, als privative Form, wie sonst es gebräuchlich ist, z. B. eben mit dem von ihm angeführten בָּרַךְ in Piel בֵּרֵךְ loben, preisen, dann auch fluchen, ירש besitzen, הוריש berauben. Das aus Jes. 65, 5 angeführte Beispiel sagt gerade das Gegentheil, und heißt: „ich bin dir heilig" von Menschen, die sich einer Gottheit geweiht hatten, daher קְדֵשָׁה eine der Gottheit Geweihte, nicht eine Entweihte. Mit Berücksichtigung der Grundbedeutung „absondern bezeichnet es abgesondert sein, und daher 5. M. 22, 9 „daß nicht abgesondert, heilig, — bestimmt sei die Fülle, d. i. die Gesammtfrucht des Ackers, nämlich für den Fiscus, d. i. den Priestern oder zu heiligem Gebrauche. Die Erklärung Raschi's nach Onkelos, nach welcher hier eine solche Doppelfrucht ungenießbar ist, also so viel als etwas Ungenießbares gilt, ist hier ganz richtig; denn die Ursache dieser Ungenießbarkeit ist hier das קדש d. h. der Umstand, daß jene Fülle abgesondert, also zu heiligen Gebräuchen bestimmt ist, oder dem Fiscus anheimfällt, der aber durch das קדש näher bestimmt wird als eine geheiligte oder geweihte Person. Die Bemerkung Saalschütz's jedoch, daß ein Priester ebenso wenig als ein Israelit überhaupt hätte eine solche Fülle des Feldes genießen dürfen, ist kraftlos; denn sie beruht bloß auf der irrigen Auffassung desselben, daß hier תקדש entweihen heiße. Das Ungenießbare lag nicht in der Unheiligkeit der Doppelfrucht, sondern im Momente der Sträflichkeit des Genießenden, der eben dadurch vom Anbau der Doppelfrucht, dessen Verbot auf etwas Anderem beruhte, abgehalten werden sollte, während ein anderwärtiger Gebrauch und Verbrauch selbst von heiligen d. i. geweihten Personen möglich war, da ja nicht die Doppelfrucht an sich, sondern bloß die Form, der Modus dieses Anbaues unerlaubt war, der Genuß der Frucht nicht absolut, sondern nur relativ für den Anbau und zwar gewisser höherer Zwecke willen verboten war. Ewald faßt hier das קדש so auf, als ob es gleich sei mit „dem Heiligthum verfallen" „vom Heiligthum aufgenommen werden = vom Heiligthume verschlungen — vernichtet werden, so daß der Begriff des Heiligen und der der Vernichtung zusammenfällt. Vgl. die Alterthümer des Volkes Israel S. 85. 222. המלאה הגרב ist übrigens nichts Anderes, als der volle Ertrag des Samens = die totale Frucht, sowie תבואת הכרם Ertrag des Weingartens.

lich dagewesen sein, so konnte er nur ein secundärer und entfernter gewesen sein; denn die Gesetzesstelle scheint gar nicht die schädlichen Beiarten oder Unkraut, sondern bloß die Vermischung solcher Arten im Auge zu haben, deren jede für sich brauchbar ist, da man doch nicht Unkraut u. s. w. absichtlich zu säen pflegt. Sehr tiefblickend bemerkt hierzu Ewald (a. a. O. S. 122) „Welche uralte Verkehrtheit zu diesem Verbote Veranlassung gegeben, können wir leider jetzt nicht angeben. Doch wollte das Gesetz wohl noch mehr, als daß man nicht schlechten Samen mit gutem vermischen, oder nicht Unkraut auf dem Acker dulden solle.“ — Wir fügen hinzu: mehr und ungleich Höheres! Sehr richtig aber bemerkt auch Rosenmüller (Comment. in 1. l.): „Id unumquemque sponte sua et commodi sui causa fecisse credibile est.“ [1]) In 3. M. 19, 19 und 5. M. 22, 10 suchen sie das Verbot der Zulassung verschiedenartiger Thiere zur Paarung, und ferner des Zusammenspannens des Ochsen und des Esels zum Pflügen nicht weniger in bloß mehr natürlichen, ökonomischen oder Humanitätsrücksichten. Die Einfachheit des Naturgesetzes zu bewahren und nichts Naturwidriges zu bewirken, sondern daß alles Lebendige in der von Gott in der Natur ihm angewiesenen Gränzen bleibe, glaubt Philippson (a. a. O.) als Ursache des Verbotes des Vermischens der Heterogenea überhaupt, also auch des Verbotes der vorhin und eben jetzt berührten Fälle bezeichnen zu sollen. Dieser Auffassung des hier eben fraglichen Verbotes haben sich auch viele Andere hingegeben. „Zwei Dinge, sagt H. Ewald [2]), obwohl keines von beiden an sich verunreiniget, können demnach in ihrer Vereinigung und Vermischung etwas ganz Widriges, das reine Gefühl empörendes und zugleich Schädliches hervorbringen. Zweierlei d. i. Unvereinbares nicht wider die natürliche Ordnung der Dinge und also auch wider des Schöpfers Willen zu vermengen, ist ein ganz richtiges Gebot, welches das Jahvethum nach dem ihm innwohnenden zarten Sinne für

[1]) Uebrigens machten auch hier, nach Maimuns Zeugnisse die Juden seine Unterschiede von Sämereien. Vgl. Dassovius in diss. „Modus seminandi diversa semina Hebraeorum vett. ad illustrand. loca Levit. 19, 19 et Deut. 22, 9 sqq. Viteberg 1695.

[2]) Die Alterthümer des Volkes Israel. Göttingen 1848. S. 221.

alles Passende und seinem strengen Abscheue gegen alles Widernatürliche mit großem Nachdrucke hervorhebt und mit nicht geringer Folgerichtigkeit im wirklichen Leben durchzuführen sucht. Es ist die dem Jahvethume eigenthümliche hohe Einfachheit und Lauterkeit alles Betrachtens und Wollens, welche sich auch hier ausspricht und sich gegen so manche unnatürliche oder auch verderbliche Auswüchse ägyptischer und anderer heidnischen hohen Bildung mit aller Kraft behauptet. Freilich kann der Abscheu gegen solche Vermischungen verschiedener Dinge auch leicht zu weit getrieben sein; und in jenem frühen Alterthume, wo die einzelnen Anwendungen dieses Grundsatzes sich gesetzlich ausbildeten, hatte man beiweitem noch nicht genug Erfahrung, um die Gränzen desselben in allen einzelnen Dingen unveränderlich festzusetzen. Allein man darf deßhalb die Richtigkeit des Grundsatzes selbst nicht verkennen.". — Auch De Wette pflichtet dieser Deutung bei, wenn er [1]) wenigstens bezüglich 3. M. 19, 19 behauptet: „dieß erkläre sich noch am leichtesten aus einer frommen Scheu gegen Verkehrung der Gesetze der Natur," wenn er auch andere Deutungen nicht ausschließt. — Bezüglich 5. M. 22, 10 will er wie 5. M. 22, 9 — die Erklärung aus der Aehnlichkeit der Sache oder aus der Abneigung gegen Unverhältnißmäßiges schöpfen, und verweiset dazu auf Philo [2]) und Josephus [3]). Saalschütz [4]) findet den offenbaren Grund zu 3. M. 19, 19 in dem Naturwidrigen der „Vermischung," das bei Menschen mit dem Tode bestraft wird, zu 5. M. 22, 10 aber bemerkt er, „der Grund sei, weil beide Thiere, nämlich Ochs und Esel, verschieden ziehen, deren Zusammenspannung also eine Grausamkeit wäre, wozu das Widerliche der Vermischung

---

[1]) Lehrbuch der heb. jüd. Archäologie, 3. Aufl. S. 242.

[2]) Zu 5. M. 22, 10 vgl. Philo de creat. princ. 731. ἵνα μὴ περιττῇ δυνάμει τοῦ μᾶλλον ἐῤῥωμένου το ἀσθενέστερον αμιλλᾶσθαι βιασθὲν ἀπείπῃ και προκάμῃ. Zu 3 M. 19, 19. vgl. de creat. princ. 731: τάξει γὰρ τὸ συγγενές κόσμος, ἀταξία δὲ τὸ ἄκοσμον. Δεύτερον δὲ, ἵνα μὴ ἑκάτερα τὰ εἴδε βλάπτηταί τε καὶ αντιβλαπτῃ, τα ἑτερατῶν ἑτερων τὴν τροφὴν παρασπώμενα.

[3]) Zu 3. M. 19, 19. Joseph. Antiqq. IV, 8. 20: οὐ γὰρ τῇ τῶν ἀνομοίων κοινωνίᾳ χαιρειν τὴν φύσιν.

[4]) Mosaisches Recht II. 176.

überhaupt kommt, das der Gesetzgeber, bei der Zusammenstellung der verschiedenartigen Gesetze dieser Art, vor Augen hat." Schon Josephus[1]) erklärt auch 5. M. 22, 15 aus humanen Rücksichten gegen die Ackerthiere, und Schwabe stimmt in der Kirchenzeitung 1834, Nr. 20 ganz bei, daß Thiere, die nicht gleichen Schritt halten, nicht über Gebühr angestrengt werden. Vgl. Columel L. VI. C. 2. Andere, wie Rambam,[2]) lassen dieses letztere Verbot gar deßhalb ertheilt sein, um den Israeliten vor einer gemeinen Beschäftigung abzuhalten, das Zusammenpflügen zweier verschiedener Thiere, daß sie nicht zur Begattung angereizt werden, und während die A. d. Mischna[3]) das Verbot, den Ochsen mit dem Esel nicht zusammenzuspannen, allgemeiner von der Zusammenspannung überhaupt eines reinen und unreinen Thieres versteht, will J. F. Fritsch in der Abhandlung de vero sensu legis Deut. 12, 10 (Lips. 1744. 4) das ganze Gesetz von der Begattung verstanden wissen, und übersetzt: „ne machineris" (novi quid) per bovem et asinam simul = laß nicht begatten!! Michaelis dagegen sieht den Grund des Verbotes in einer Art Hochachtung oder dankbaren Rücksicht gegen den Ochsen, als das nützlichste Thier eines Ackerbau treibenden Volkes, mit welchem es deßhalb den Esel nicht habe zusammenspannen lassen. Auf ähnliche Art wollte man nun auch das Kleidergesetz 3. M. 19, 19 behandeln und aus ökonomischen oder andern Gründen, welche von zeitlichen oder Humanitätsrücksichten hergenommen sind, deuten. De Wette[4]) erinnert, daß vielleicht 5. M. 22, 11 (Schaatnes-Verbot) gleichwie 5. M. 22, 9 einen ähnlichen Grund haben, wie 3. M. 19, 19. nämlich Abneigung gegen Unverhältnißmäßiges, weßhalb Josephus[5]) jenes Doppelkleid bloß den Priestern vindicirt (Τοῖς γὰρ, ἱερεῦσι μόνοις ταύτην ἀποδεδεῖχθαι). Saalschütz ist[6]) nicht abgeneigt, dieß Verbot auch aus einem sich auf

---

[1]) Antiqq. IV. 8. Βουσὶν ἀροῦν τὴν γῆν καὶ μηδὲν τῶν ἑτέρων ζώων σὺν αὐτοῖς ὑπὸ ζεύγλην ἄγοντας· ἀλλὰ κατ' οἰκεῖα γένη κἀκείνοις ποιεῖσθαι τὸ ἄροτρον. Aehnlich Philo Opp. II. 370.

[2]) Moreh Nebuch. III. 37.

[3]) Baba quama V, 7.

[4]) A. a. O. 242.

[5]) Antiqq. IV, 8, 11

[6]) Das Mos. Recht II 377.

die Gesundheit beziehenden Zweck abzuleiten, inwiefern Ezech. 44, 17. 18 den Priestern untersagt wird, sich zu gürten mit Schweiß, d. i. Schweiß verursachenden Stoffe, wie dieß Wollenstoffe sind. Ewald [1]) dagegen hält dieß Kleid mehr für ein in Egypten gewöhnliches, wie dieß schon der ägyptische Name für solche gemischte Stoffe verrathe, und wodurch die Stoffe auch wohl betrüglich verfälscht wurden, wogegen nun dieß alte Gesetz vielmehr auf die schlichte Reinheit und Einfachheit auch der Kleidungsstoffe ein Gewicht lege [2]). — Es ist wohl kaum in Abrede zu stellen, daß allerdings diesen Verboten vereinzelt obige Gedanken zu Grunde gelegt werden können, die durch sie hätten zum Ausdruck kommen und realisirt werden sollen, und läßt sich auch die Möglichkeit supponiren, daß ein Gesetzgeber als solcher, welcher die Organisation eines Staates vor sich hatte, jene Gedanken hätte durchführen wollen; allein ob dieselben auch wirklich im Sinne und der Intention besonders des israelitischen Gesetzgebers lagen, bleibt immer zweifelhaft, so lange es nicht möglich ist, die Intention desselben durch eine Thatsache der Selbstinterpretion auszumitteln. Daß Letzteres nicht leicht möglich geworden ist, zeigt wohl der Umstand an, daß man bisher den Daseinsgrund dieser Gesetze und ihre Abzweckung, also den vollen Ausdruck ihres Gedankens, noch nicht einstimmig erkannte und aussprach, vielmehr, obgleich die Auffassung zunächst eine mehr buchstäbliche und natürliche war, von einander abwich, wobei man, bei dieser Vereinzelung dieser Gesetze, nur darüber sich wundern und fragen muß, warum der Gesetzgeber gerade nur diese wenigen so ganz speciellen Gesetze über die betreffenden Gegenstände im Staatsleben gegeben, und nicht weit mehrere diesen ganz analoge und weit wichtigere noch gegeben habe? Wie kommen gerade diese wenigen Gesetze auf einem so breiten Gebiete der Gesetzgebung zum Ausdruck, und wie wenig sind gerade die obigen verschiedenen Deutungen geeignet, diese Schärfe des Ausdrucks derselben zu erklären?

---

[1]) Die Alterthümer des Volkes Israel. S. 222.

[2]) Aehnlich das biblische Wörterbuch für das christliche Volk. Stuttgart 1856. S. 49. 4. Lief. „Auch die Kleidung soll unnütze Künstelei vermeiden und in der Einfachheit der Stoffe die Achtung vor Gottes Schöpfung beweisen.“

Erscheint der Inhalt dieser Deutungen nicht viel zu geringfügig, um damit das Gesetz selbst zu rechtfertigen? — Es scheint wohl, als ob das Gesetz selbst in dieser Vereinzelung, Stellung und Schärfe einen weit tieferen Grund seines Daseins und seiner Abzweckung fordere! Kann wohl insbesondere auf diesem Standpunkte bloß natürlicher, diätetischer, ökonomischer Anschauung des Gesetzes eine Deutung des Verbotes dieses doppelstoffigen Kleides genügen? Wie Vieles wäre da analog zu verbieten gewesen, hätte der Gesetzesgeber auf diesem Standpunkte gesetzlich in die Kleiderordnung eingreifen wollen! Ferner, wo ist denn bei dieser Deutung der fraglichen Gesetze in ihrer Vereinzelung die Berücksichtigung jenes Gemeinsamen geblieben, in das sie schon ihre Zusammenstellung im Buche des Gesetzes gebracht hat, und welches auch alle Jene erkannt haben, welche dieselben als die Gesetze von der Nichtverbindung der Heterogenea in eine bestimmte Gruppe gebracht, und sie nach diesem Gemeinsamen gedeutet haben? — Daß diese Gesetze ein Gemeinsames haben und zusammengehören, verräth vorläufig schon der Nahme, כִּלְאַיִם [1]) unter welchem sie offenbar vorgeführt werden. Noch sprechender aber führt auf dasselbe die zu Grunde liegende Idee des Nichtverbindens heterogener Naturobjecte; während das Nichtgemeinsame das speciele Naturobject ist. Es frägt sich hier nur darum, welche Deutung jener Idee vom Nichtverbinden heterogener Naturobjecte gegeben werden dürfe und solle, oder welches der Grund jenes Verbotes, ausgesprochen in einigen einzelnen Gesetzen, von der Nichtverbindung der Heterogenea sei? Auffallend ist hier vor Allem, daß zwar die obige Idee klar ausgesprochen ist, allein nur fünf bestimmte Gesetze gegeben sind, in welchen die Art der Heterogenea genauer bestimmt ist, weßhalb es sich wieder fragt, ob jene fünf Gesetze oder Fälle nur beispielsweise gegeben sind, und das Verbot ein ganz allgemeines ist, oder ob nur diese bestimmten Fälle ausschließlich jene Idee repräsentiren? Für

---

[1]) Vgl. Gesen. thes. Ling. hebr. s. h. v. und Bochart Hieroz. P. I. L. II. c. 22. Die Wurzel כל führt auf den Begriff „trennen", „abschließen", daher כֶּלֶא „Getrenntes, Verschiedenes", und כלאים „zwei verschiedene Dinge."

Ersteres scheint im biblischen Texte nichts zu sprechen, [1]) und somit fällt alles Gewicht der Frage auf Letzteres, und muß nothwendig alle Aufmerksamkeit auf diese speciellen Fälle hinziehen, und auf die Ursache, aus welcher gerade nur diese vom Gesetzgeber festgestellt wurden; kann aber darum zur weiteren Entdeckung des Grundes ihres Daseins führen. — Was nun die fragliche Deutung jener den speciellen fünf Gesetzesfällen gemeinsamen Idee des Nichtvereinbarens der bezeichneten Heterogenea betrifft, so muß dieselbe doch offenbar in einem Verhältnisse zu dem Inhalte der speciellen Gesetze und ihrer Deutung stehen, und da wird es sich zeigen müssen, ob die Deutung der Idee selbst die wahre und richtige sein kann.

Als Gemeinsames der fünf bestimmten verbietenden Gesetze kann nicht verkannt werden: die Idee des Unvereinbaren der in ihnen bezeichneten Heterogenea „Du sollst nicht Heterogenea verbinden und vermischen." Die Beantwortung der Frage „warum" und „wozu" führt zur Deutung der den einzelnen Gesetzen gemeinsamen Idee des nicht zu Verbindenden und zu Vermischenden, und wird nun oben der Grund und die Abzweckung, d. h. die Deutung dieses Gemeinsamen dahin abgegeben: „Nichts Naturwidriges zu bewirken, die Einfachheit des Naturgesetzes zu bewahren, damit alles Lebendige in den von Gott in der Natur ihm angewiesenen Grenzen bleibe." — Daß in jenen Vorschriften zusammengenommen dieses Princip gelegen gedacht werden könne, d. h. daß diese Idee durch das Verbot der Vermischung heterogener Naturobjecte ausgedrückt sein könne, soll geradezu nicht in Abrede gestellt werden, und die Ausdrucksweise des Abstracten durch concrete Fälle und Anschauungen gehört dem Orient als Eigenthümliches allerdings an; allein es frägt sich doch weiters-

[1]) Die Mischna (Baba quama V, 7. vgl. Maimonides zu Chilaj. 8, 2) will zwar das Verbot auf alle reinen und unreinen Thiere ausdehnen, eben so auf Wild und Vieh; und Saalschütz meint, der Gesetzgeber würde auch das Zusammenspannen von Pferd und Ochsen verboten haben, wenn das Pferd anders in Palästina einheimisch gewesen wäre; allein dieses vielleicht stützt sich bloß auf die Annahme, daß das Gesetz 5. M. 22, 10 ein Humanitätsgesetz gewesen, d. i. zur Abwendung und Vermeidung von Grausamkeit erflossen sei, was erst zu beweisen wäre.

hin noch: was denn den Gesetzgeber dazu vermocht haben mußte, jene abstracte Idee oder jenes ideale Princip so scharf zum Ausdruck zu bringen? daß dieser Ausdruck für den Gesetzgeber von ganz besonderer Wichtigkeit und Nothwendigkeit sein mußte, daß die in ihm liegende Idee für das Leben des israelitischen Volkes, nach seiner Weltstellung, eine ganz besondere Beziehung haben mußte, geht wohl schon daraus hervor, daß dieselbe, in concreter Form, sogar in die Reihe der Gesetze und positiven Lebensbestimmungen des Volkes aufgenommen wird. Sollte da etwa der Grund, warum dieß Princip, diese Idee in gesetzlicher Form vom Gesetzgeber zum Ausdruck, und mithin zur Wissenschaft und Anerkennung des Volkes gebracht wird, schon in ihm selbst beschlossen liegen, oder vielmehr noch eine andere Abzweckung haben, um derentwillen sie in dieser gesetzlichen Form zum Ausdruck gekommen ist? — Allerdings wäre jene geltend gemachte Idee der Bewahrung der Einfachheit der Natur und der Vermeidung alles Naturwidrigen für einen Gesetzgeber in vieler Beziehung wichtig genug, um sie zum Objecte eines Gesetzes zu machen; allein immer doch bliebe im Hintergrunde eine weitere Frage um die Ursache einer so scharfen Betonung des Gesetzes, wie sie eben hier hervortritt, und eine besondere Veranlassung zum Grunde zu haben scheint. Bei einem Volke oder bei Völkern, welche noch auf einer Stufe niederer Cultur stehen, scheint denn doch obige Idee, wenn sie bloß für sich allein erfaßt würde, noch zu viel des Abstracten zu enthalten. Offenbar müßte nur angenommen werden, daß eine solche Aufstellung eines Gesetzes, das jene Idee zum Ausdruck bringt, irgend eine Veranlassung gefunden haben müsse, um deren Ausforschung und Auffindung es sich eben hier handelt [1]).

[1]) Bei der Frage, warum denn der Gesetzgeber gerade nur jene fünf concreten Fälle, und nicht andere noch, warum gerade diese, und nicht andere zum Ausdruck obiger Idee verwendet hat, ist es wohl schwer, Entscheidendes zu antworten. Daß der verbotene concrete Fall streng nur soviel auszudrücken hatte, daß dieses Heterogene nicht verbunden werden solle, scheint klar zu sein. Ob gerade auch im concreten Falle das Unnatürliche, Naturwidrige bezeichnet werden sollte, ist kaum festzuhalten. Bei dem Verbote der Paarung verschiedener Thiere scheint wohl der Ausdruck des Naturwidrigen bezweckt, kaum bei den andern Verboten, bei welchen

Bei der Ausforschung und Aufsuchung der jetzt fraglichen Veranlassung wird wohl vor allen Andern das Volk im Auge zu halten sein, für welches das bestimmte Gesetz aufgestellt, oder das Princip als Idee in gewissen gesetzlichen Fällen zum Ausdruck gebracht ist, und zwar wird für diese Aufsuchung und glückliche Auffindung von besonderem Werthe sein: die richtige Auffassung und Erkenntniß einer besonderen Weltstellung und Lebensaufgabe eines Volkes, wie es das Israelitische ist, und dann jener Stellung zu andern Völkern, in die es, um jener willen, hineingerathen ist. Grade diese Stellung, welche das Eigenthümliche des Volkes bestimmt, wird auch die Veranlassung kund geben, ja dieselbe selbst in sich entfalten, welche das fragliche Gesetz hervorrief, um dessen inneres Verständniß und Abzweckung sich es handelt, und es hat bisher nicht an Archäologen gefehlt, welche diesen Weg der Erforschung des Grundes und der Abzweckung des fraglichen Gesetzes eingeschlagen haben, wenn sie auch nicht immer auf dasselbe Resultat hinausgekommen sind.

Das Eigenthümliche der Weltstellung Israels und seiner Lebensaufgabe im Auge haltend, und ganz besonders die Stellung desselben den Heiden gegenüber richtig würdigend, glauben Einige das Richtige darin erkannt und gefunden zu haben, daß sie als Grund und Abzweckung jener in gesetzlicher Form aufgestellten Idee den Gedanken festhalten: „Der große Gesetzgeber habe damit die in jener Stellung Israels zu den heidnischen Völkern liegende nothwendige Absonderung desselben aufs schärfste aussprechen wollen.“ Am deutlichsten sprach sich jüngstens Dr. Allioli [1]) auf folgende Weise aus: „Dadurch ward gesinnbildet, daß die Vermischung an sich verschiedener Dinge, wie sich die Israeliten im Gegensatze zu den Heiden denken sollten, vor Gott ein Gräuel, nur die Absonderung ihm angenehm sei.“ Es ist kaum zu verkennen, daß der hier ausgesprochene Gedanke als Deutung des Gemeinsamen in den Gesetzen von der Nichtvermischung der Heterogenea ganz und gar in dem Lebenseigenthümlichen des Volkes wurzle, für welches jene

---

wohl auch solche Zwecke erreicht werden konnten, wie sie oben angegeben wurden. Es wurden jedoch solche concrete Fälle gewählt, die am häufigsten dem Israeliten vor Augen standen, aber gerade nicht Naturwidriges enthalten.

[1]) Handbuch der biblischen Alterthumskunde I. S. 39.

Gesetze gegeben worden, und auf jener Stellung beruhen, welche dieses Volk auszufüllen berufen war. Obwohl in dieser Stellung des Volkes für die Zukunft hin ganz bestimmt die Idee des Universalismus ausgeprägt war, so sollte dennoch für eine bestimmte Zeit auch ein gewisser Partikularismus dasselbe innerhalb bestimmter Grenzen, besonders durch Abgrenzung und Absonderung in seinen Verhältnissen zu andern Völkern dasselbe festhalten, bis jener aus diesen hervorbrechen könnte. Daß das Mosaische Gesetz diese Abgrenzung und zeitweilige Separation zu bewerkstelligen, dagegen der Prophetismus jenen Durchbruch des Universalismus einzuleiten und einzuführen hatte, wird jeder tiefere Kenner des Pragmatismus in der Geschichte des Reiches Gottes leicht zugestehen. Und so dringt sich denn auch dem Forscher jener Gruppe Mosaischer Gesetze, welche so offenbar im Verbote der Vermischung heterogener Naturobjecte den Gedanken und die Idee der Separation an ihrer Stirne tragen, leicht der Gedanke auf, daß damit eben, wie im orientalischen Leben, das noch so sehr in jenes der Natur verschlungen ist, die Denkformen geartet sind, gesinnbildet sei jene Absonderung des Volkes, auf welche das ganze Gesetz so vielseitig hindringt.

Allein, so richtig diese Auffassung der obigen Gesetzesgruppe zu sein scheint, so darf man doch nicht glauben, daß in ihr schon der ganze Umfang derselben beschlossen sei. Allerdings ist die Absonderungsidee die Grundidee; allein es scheint auch noch das ihr zu Grunde liegende Motiv mit zum Ausdruck gebracht zu sein, und nur in der Bezeichnung des Gedankens dieses Motivs finden sich divergirende Ansichten der Archäologen und Exegeten. Daß dieser Gedanke das Gebiet der Sittlichkeit berühre, dafür sprechen sich schon die beiden Zeugen des jüdischen Alterthums aus. Ausdrücklich bemerkt der Eine, Josephus Fl. [1]) „δέος ἐκ τούτου μὴ διαβῇ καὶ μέχρι τῶν ἀνθρώπων ἡ πρὸς τὸ ὁμόφυλον ἀτιμία, τὴν ἀρχὴν ἀπὸ τῶν περὶ τὰ μικρὰ καὶ τα φαῦλα πρότερον λαβοῦσα“, und der andere, Philo, [2]) spricht sich dahin aus: „τοσοῦτον τὸ προμηθὲς ἐν τοῖς ἱεροῖς νόμοις ἐστὶν ὥσθ᾽ ὑπὲρ τοῦ μηδεμίαν ἔκθεσμον ὁμιλίαν

[1]) Antiqq. IV, 8, 20.

[2]) de legg. spec. 784. Vgl. rabbin. Stellen bei Hottinger jur. Hebr. leg. 374.

ἀνθρώπους προσίεσθαι, διείρηται μηδὲν ἐᾶν ὑπό τινος ἑτερογενοῦς ὀχεύεσθαι." Auch Michaelis [1]) und später Saalschütz [2]) deuten auf gleiche Weise zunächst wohl 3. M. 19, 19 das Verbot der Paarung von Thieren verschiedener Gattung, indem Ersterer darin einen Abscheu ausgedrückt findet vor der in südlichen Ländern so gewöhnlichen Schande mit Vieh, oder überhaupt vor einer solchen unnatürlichen Vermischung auch da, wo sie ohne Moralität ist; Letzterer aber unstreitig darin einen sittlichen Grund findet, der bei dem Verbote der Mischung von Menschen und Thieren, oder symbolischen Abscheulichkeiten dieser Art, die in Aegypten vorkamen, sich in einer höheren Potenz kund gibt [3]); — allein mit gleichem Rechte könnte wohl auch dieser Gedanke auf alle anderen Verbote bezüglich der Heterogenen übertragen werden, als der Gedanke von der Vermischung des Naturwidrigen, so wie denn wirklich das Verbot der Bespannung des Ochsen und des Esels als eine Art Begattung angesehen worden ist, oder wenigstens als eine Aufreizung zu derselben [4]), indem dem Volke Israel Alles aus den Augen gerückt werden sollte, was irgend eine Erinnerung an solch unnatürliche Laster mit sich führen konnte, oder das eigentliche Verbot des natürlichsten Lasters durch noch andere Verbote verschärft werden sollte, welche den Gedanken einer naturwidrigen Vermischung heterogener Objecte in weiter Ferne hielten [5]). — Obwohl diese Deutung des Gemeinsamen in den hier

[1]) Mos. Recht IV, 220.

[2]) Das Mos. Recht II. 379. Vgl. Rosenmüller Scholia ad III. M. 19, 19.

[3]) Clerikus findet darin den symbolischen Ausdruck des Verbotes der Ehen mit Götzendienern.

[4]) Vgl. Bertholdts krit. Journal IV. 4, 353.

[5]) Auffallend ist es, daß M. Baumgarten (Theologischer Commentar z. A. T.) zu 3. M. 19, 19 (S. 209, 310) bemerkt: „Daß die Heterogenen bei Thieren, Saaten und Kleidern untersagt werden, muß man nicht mit Bochart und Clericus aus einem symbolischen Gesichtspunkt erklären, als ob es damit eigentlich und vornehmlich auf ein Anderes, nämlich ein Sittliches, abgesehen sei, sondern es soll dadurch die Achtung vor der natürlichen Ordnung und Sonderung der Dinge; als einer göttlichen in der Schöpfung gegründeten (s. 1. M. 1, 11, 12, 21, 24, 25) den Israeliten als dem Volke Jehovas des Schöpfers zur Pflicht gemacht werden. Im Grunde weist diese Vorschrift hinein in die Identität des Gesetzes der Natur und des Gesetzes des Menschen, wie dieselbe Sprichw. 8. beschrieben und Ps. 19 vorausgesetzt wird, und es ist dieß eine Erklärung des Gesetzes in sei-

fraglichen Verboten von der Vermischung heterogener Naturobjecte offenbar schon um einen Schritt der Wahrheit näher steht, so glauben wir doch nicht, daß sie schon in vollständigem Besitze derselben ist. Errungen, so scheint es, kann dieser volle Besitz nur dann werden, wenn man der Frage gerecht wird: Woher jene unnatürlichen, naturwidrigen Laster ihren Ursprung genommen haben? Eine genügende Beantwortung führt mit Sicherheit auf die Ursache zurück, auf welcher eben das fragliche Verbot von der Vermischung der Heterogenen beruht, als symbolisches Verbot von Etwas, was eben der Grund und Boden ist von jenem Unnatürlichen und Naturwidrigen, aus welchem dasselbe herauswächst. Sieht man auf die Natur und das Wesen jener unnatürlichen Laster, so kann wohl der Grund davon nur in einem zuständlichen Sein gesucht werden, welches keineswegs das normale und primitive in der Schöpfung sein kann, sondern ein durch Verkehrung und Verwirrung der natürlichen und primitiven Ordnung der Dinge sein muß, ein zuständliches Sein, wie es oben durch den Fall des Menschengeschlechts geworden ist, und sich nach diesem Fall in der Verkehrung der ursprünglich von Gott bestimmten Ordnung der beiden Lebensfactoren des Menschen gestaltet hat durch Unterordnung des geistigen Lebens unter das der Natur, und durch eine Prävalenz der Letzteren, welche das Widernatürlichste im Leben zur Erscheinung brachte, den Begriff und die Idee des Sittlichen ganz und gar verloren gehen machte, und im Culte der Natur dem gesunkenen Menschen

ner Weise für denselben Gedanken, den Schleiermacher in seiner Weise mit der Identificirung der Talent- und Naturbildung ausspricht." Auffallend erscheint diese Bemerkung darum, weil gerade der gelehrte Mann, der in diesem seinen Werke so stark als theologischer Commentator auftritt, hier gerade das eigentlich theologische Moment gegen Bochart und Clericus so sehr hintansetzt. Gerade die Vergleichung mit Schleiermachers Identificirung der Idee von Talent und Naturbildung hätte ihn das zu Abstracte seines Gedankens fühlen und ihn auf ein Concreteres hinleiten sollen, das bloß in dem Verbote des Naturwidrigen de: äußeren Ausdruck fand, und damit Symbolik wurde für das innere Leben des Israeliten, das ein sittlich heiliges, auf dem Grunde seiner religiösen Anschauung erbautes, ein abgesondertes und nicht mit dem unsittlich Heidnischen zu verwechselndes und zu vermischendes sein sollte.

seine religiöse Befriedigung suchen ließ. Bei diesem großen Verluste der Idee eines geistigen, persönlichen und heiligen Gottes konnte es nun nicht anders geschehen, als daß der Mensch nicht bloß dem Leben der Natur anheimfiel, und sich bloß in einem kosmischen Verhältnisse zu ihm als seine Gottheit wußte, sondern auch in ihre Lebensformen einging, von ihren Reizen übermannt wurde, ja sogar sie, die mit Nothwendigkeit an ihre Ordnung gebunden ist, kraft der ihm eigenen Freiheit, zu übertreffen und ihre Ordnung zu überwinden und zu verkehren wußte, und was eben das sprechendste Zeugniß der eingetretenen Verkehrtheit und der Entäußerung aller sittlichen Ordnung ist, selbst solche Handlungen in Cult der Natur aufnahm, welche außerhalb diesem im geselligen Leben für schimpflich und schändlich gehalten wurden. Diese in ethischer Beziehung unbegreifliche Erscheinung, bemerkt Dr. von Drei, setzt eine besondere Verirrung voraus, die Vergötterung des Lasters [1]) in der Vorstellung, die aber selbst wieder ein Resultat der aus dem Naturcultus sich entwickelnden sittlichen Corruption ist, so wie aus einem solchen physischen Grundcharakter der Religion sich auch nur eine, die Form und Farbe des Physischen tragende Ethik entwickeln konnte, über welcher die Naturnothwendigkeit steht.

Wo aber, fragen wir nun, kömmt dieses Verkehrte zuständliche Sein greller zum Ausdrucke als eben im Heidenthume, das in der Welt und Natur nicht bloß eine Offenbarung der Gottheit sieht, sondern dem das eigentliche Wesen und Sein der Natur identisch zusammenfällt mit dem Wesen und Sein der Gottheit, das ganz und gar, auch im griechischen Denken nicht ausgenommen, Vergötterung der Natur ist. War daher das Verbot der Vermischung und Verbindung heterogener Naturobjecte einerseits der scharfe symbolische Ausdruck für das strenge Gebot der Absonderung und Nichtvermischung des israelitischen Volkes, so war es andererseits auch, als Ausdruck der Idee: die Einfachheit des Naturgesetzes zu bewahren und alles Naturwidrige zu vermeiden, der gleich scharfe Ausdruck für die Bezeichnung des Grundes jener Absonderung und Nichtvermischung, indem durch jene Idee des Naturwidrigen nicht

[1]) Die Apologetik II. S. 64.

allein die Vermeidung unnatürlicher Laster sondern überhaupt des Heidenthums als widernatürlichen aischrotreskischen Naturcultus, der auch jene unnatürlichen Laster zur Folge hatte, bezeichnet wurde. Ob und inwiefern auch durch jedes einzelne Verbot, welche die Gruppe der Gesetze von der Nichtverbindung und Nichtvermischung der heterogenen Naturprodukte bilden, ein bestimmter heidnischer Naturcult gegenüberstand, der von den Israeliten zu vermeiden oder abzuwehren wär, und so auch insbesondere dem Verbote von dem Nichtgebrauche des aus doppeltem Stoffe bestehenden Kleides 3. M. 19, 19. 5. M. 22, 9, das in Aegypten besonders gebräuchlich war, die Abwehr eines ganz speciellen Naturcultes, bleibt wohl unentschieden, obwohl wir gerne die Ansicht Saalschütz's theilen, wenn er [1]) bemerkt: „Das gemeinschaftliche Verbot dieser an sich ganz verschiedenartigen Mischungen deutet auf ein gemeinsames Princip des Gesetzgebers bei allen hin, und dieses konnte am wahrscheinlichsten aber auch nur ein religiöses sein, wobei es nicht überflüssig ist, nachzulesen, was Maimonides [2]) von den schamlosen Abscheulichkeiten erzählt, die bei solchen Gelegenheiten verübt wurden". Auch Spencer [3]) hält dafür, daß das Verbot 3. M. 19, 19. 5. M. 22, 9 einem abgöttischen Gebrauche entgegengesetzt war, was um so wahrscheinlicher wird, als das Mosaische Gesetz so nachdrücklich den Priestern beim Cultus das Tragen der Kleider von Linnenzeug gebietet, und alles Wollene geradezu ausschließt! Kann jedoch dieser specielle Gegensatz gegen einen bestimmten heidnischen Cultus, bei welchem Kleidung von doppeltem Stoffe verwendet wurde, auch nicht nachgewiesen werden, — was vielleicht dennoch ermöglicht werden könnte durch eine genauere Beachtung der heidnischen Cultuskleider bei der Verehrung und den Festen verschiedener Gottheiten, — so läßt es sich doch als leicht möglich denken,

---

[1]) Das Mosaische Recht II. 378.

[2]) Moreh Nebuchim III 37.

[3]) De Legg. rit. p. 531. Derselbe Spencer findet ebenso (L. c. l. II. c. 30) das Verbot vom Nichtbesäen des Ackers mit doppelten Saamen entgegengestellt dem heidnischen Cultus der Zabier und anderer asiatischer Völker, welche vermischten Saamen ihren Göttern opferten, und damit eine reichlichere Ernte zu erzielen meinten, was auch Maimonides in seinem Zeugnisse bestättiget.

daß gerade bei heidnischen Culten mit besonderer Rücksicht auf den symbolischen Charakter derselben, welcher jedoch durchaus kein sittliches, sondern bloß kosmisches Moment hatte, eine Kleidung bei Priestern und Volk, welche aus doppeltem Stoffe bestand, von besonderem symbolischen Werthe war, insofern sie aus Linnen und Wolle bestand, und somit die Natur — beim Cultus derselben — sowohl in ihrem vegetabilischen als thierischen Theile repräsentirte. Insofern nämlich das Verhältniß des Cultussubjectes zum Cultusobjecte im Heidenthume bloß ein kosmisches war, und alles moralische Moment dabei ganz wegfällt, kann nothwendig auch die Symbolik der Cultusformen bloß eine kosmische sein, und muß daher auch in Beziehung zur Natur, je nach ihren verschiedenen Individuen, stehen, die eben als Gottheiten verehrt werden [1]). So wird es eben erklärlich, warum beim ägyptischen Osiriscultus nur Byssus als Kleidungsstoff verwendet und die weiße Farbe nur als Farbe desselben gebraucht wurde [2]); denn die unsterbliche Erde, welche den Byssus aus ihrem Schooße hervorbringt, ist die unsterbliche Mutter Isis, die befruchtet wird von Osiris, dem Nil oder dem Lichte der Sonne, daher Byssus-Rock gleich Osiris-Rock [3]) und die Priester Liniferi [4]). — Daher im ganzen alten Orient, bis der Seidenstoff aufkam, Byssus der beliebte Kleidungsstoff, und die weiße Farbe als die gebräuchlichere; allein, und das eben bestätiget das kosmische Moment, die Römer trugen, wenn den Göttern der Unterwelt geopfert wurde, schwarze oder dunkle Kleider, was ebenso auf die schwarze dunkle Erde bezogen werden kann. Allerdings verschmäheten die Aegyptier thierische Stoffe, und trugen daher bei ihrem

---

[1]) Obwohl Pareau (a. a O.) das hier fragliche Kleid für ein Kleid mit Figuren zum Dienste einer ägyptischen Gottheit hält, was freilich nicht dazu stimmt, daß die ägyptischen Cultuskleider nicht aus Linnen und Wolle bestanden, wie er behauptet, sondern bloß aus Linnen, so bemerkt er doch: „quale (vestimentum) Israelitis, ad majorem et morum simplicitatem et religionis puritatem divinitus vocatis, nequaquam conveniret."

[2]) Vgl. Joh. Schmid de usu vestium albarum 2, 4. in Ugolini thes. XXIX.

[3]) Vgl. Görres. Myth. Geschichte II. 447.

[4]) Martial (Epigr. 12. 29.) Juvenal (Satyr.) 6. Ovid (Metam. 1.) Seneca (de vit. beat. 27).

Culte keine wollenen Stoffe als von dem Tode unterworfener Geschöpfe herrührend, oder weil sie das Tödten der Thiere für unerlaubt hielten [1]): allein, war es im vielgestaltigen Heidenthume nicht eben so möglich und wirklich, daß man Thiere als Gottheiten verehrte, und dieser Thiercultus daher auch verlangte, daß das kosmische Verhältniß symbolisirt wurde durch das Tragen wollener Zeuge beim Cultus sowohl als im sonstigen Leben, oder daß diese Zeuge gemischten Stoffes, Linnen und Wolle waren, in welchen Mischungen und Verbindungen aber das Heidenthum, nach den religiösen Grundanschauungen der Natur, sich so sehr gefiel, daß es bis zu den unnatürlichsten und widernatürlichsten Lastern, nachdem einmal mit der Unterjochung des Geistes durch die Natur die Idee der Sittlichkeit verloren war, fortgetrieben wurde.

In der Reihe und Gesellschaft also, in welcher das Kleidergesetz 5. M. 22, 9. 3. M. 19, 19 vorkömmt, in der Reihe und Gesellschaft jener die Vermischung und Verbindung heterogener Naturobjecte verbietender Gesetze, wird offenbar dasselbe mit allen andern von demselben Princip des Gesetzgebers getragen, das kaum ein anderes als religiöses im schroffsten Gegensatze des Heidenthums ist, und welcher Gegensatz Israel allseitig seinem Berufe und seiner Weltstellung nach zu vertreten hat. Auf ein Gemeinsames und Principielles drängt nun einmal das Wesen dieser Gruppe Mosaischer Gesetze gewaltig hin. Jedes, für sich allein aufgefaßt, will denn doch keinen recht genügenden Deutungsgrund seines Daseins gestatten, woraus sich eben die große Verschiedenheit der Deutungen selbst ergibt, und wo auch ein solcher gefunden wird, erscheint er selbst wieder als einer Deutung seines weiteren Grundes bedürftig, um

---

[1]) Diese Auffassung des Schaatneß als Kleid von Doppelstoff widerläuft gar nicht der obigen Darstellung, wie sie aus der Etymologie des Wortes selbst abgeleitet wurde. Allerdings bleibt dieß Kleid auch hier ein doppelstoffiges Kleid, allein dasselbe wurde auch von den Aegyptiern nicht beim Cultus der Osiris verwendet, eben darum, weil es so beschaffen war, und jener Cultus nur einen einstoffigen Osirisrock erheischte. Es war ihnen dasselbe ein fremdartiges Cultuskleid, einem fremdartigen Cultus angehörend, den sie verachteten, und als solches fremdartiges Cultuskleid lernten es die Israeliten in Aegypten kennen, und als ein Solches verbietet es ihnen das Gesetz wiederholt 3. M. 19, 19. 5. M. 22, 9.

dessentwillen das einzelne Gesetz da ist. Der wahre Daseinsgrund kann und muß daher, der Gruppirung dieser Gesetze wegen, nur in einem Gemeinschaftlichen liegen, oder aus einem gemeinschaftlichen Princip hervorgegangen sein, und Winer (Bibl. Realw. b. d. W. Verschiedenartiges) bemerkt sehr richtig: „Eine Andeutung, was den Gesetzgeber bei diesen Verordnungen leitete, finden wir nun in der Bibel nicht, die Juden scheinen darüber selbst nicht klar gewesen zu sein. Läge ein allgemeines Princip diesen Verordnungen unter, so wäre es wohl: den Israeliten durch vier im gewöhnlichen Leben immer wiederkehrende Nöthigungen die Idee, unvermischt mit andern Stämmen zu verbleiben, recht vor die Seele zu stellen. — Allerdings findet sich buchstäblich in der Bibel keine bestimmte Andeutung über den eigentlichen Daseinsgrund jener verbietenden Gesetze, ob aber die Juden selbst, welche unter diesen Gesetzen standen und noch stehen, über jenen Daseinsgrund so ganz im Unklaren schwebten, bleibt wohl sehr in Frage zu stellen. Auf talmudische Aeußerung ist hier weniger zu bauen, dort sprechen sich bloß die Ansichten einzelner jüdischer Lehrer aus, welche sich, beim wörtlichen Sinne und Buchstaben stehen bleibend, in näheren Bestimmungen oder Beschränkungen gefallen. Der tiefer eindringende Maimonides faßt in seinem religions-philosophischen Werke Moreh Nebuchim den Daseinsgrund jener Gesetze ganz anders auf, und erkennt ihn als einen gemeinschaftlichen, welcher, wie Saalschütz behauptet, ein religiöser nur sein konnte.

Stellt auch Winer (a. a. O.) solch' ein gemeinschaftliches und allgemeines Princip nur problematisch hin, so meint er doch, daß, wenn ein solches jenen Verordnungen unterläge, dieß kein anderes sein könne, als: „den Israeliten die Idee, unvermischt mit andern Stämmen zu bleiben, recht vor die Seele zu stellen.“ Es wurde schon oben bemerkt, daß mit dieser Idee zwar der richtige Weg zur Auffindung des fraglichen Princips gefunden worden, aber dasselbe darin noch nicht bezeichnet sei. Offenbar zu auffallend ist der durch jene Gesetze zum Ausdruck gekommen sein sollende Gedanke von der Absonderung und Nichtvermischung der Israeliten mit anderen Stämmen, als daß man nicht sogleich ein fragendes „Warum“ anhinge, da solch' eine Idee gewiß ihre wichtigen Gründe haben müßte! Nun weiß man aber nicht bloß aus biblischen Andeutungen, sondern aus bestimmten gesetz-

lichen Bestimmungen, daß die Absonderungsidee keine absolute, sondern eine bloß relative Idee im Gesetze sei, und zwar relativ mit Bezug auf Israels Stellung zum Heidenthume, zuerst zur Vermeidung desselben und Sicherstellung vor Verführung, dann aber nach Durchbrechung der Absonderungs-Schranken zur Ueberwindung desselben. So schreitet die Absonderungs- und Nichtvermischungsidee fort zu der mit ihr zusammenhängenden von der Vermeidung des Unnatürlichen im Heidenthume, das geistiges und Naturleben gräulich confundirt, von der Gegensätzlichkeit Israels gegen das Heidenthum, von der Abscheulichkeit widernatürlicher Laster im Heidenthume, und so werden selbst Verbote von Vermischungen gegeben, welche auch geradezu im heidnischen Culte üblich waren, also die Vermeidung des Heidenthums in seinen Culten schon bezeichneten.

(Der Schluß folgt.)

Literarische Anzeigen und Uebersichten.

5.

Ἀθηναγόρου Ἀθηναίου φιλοσόφου χριστιανοῦ πρεσβεία περὶ Χριστιανῶν Αὐτοκράτορσιν Μάρκῳ Αὐρηλίῳ Ἀντωνίνῳ καὶ Λουκίῳ Αὐρηλίῳ Κομμόδῳ Ἀρμηνιακοῖς (sic, pro *Ἀρμενιακοῖς*), *Σαρματικοῖς, τὸ δὲ μέγιστον φιλοσόφοις.* Athenagorae Atheniensis philosophi Christiani supplicatio pro Christianis Imperatoribus M. Aurelio Antonino et L. Aurelio Commodo, Armeniacis (,) Sarmaticis, et quod maximum est, philosophis. Accedunt Latina versio, emendationes atque annotationes. Cura et studio Dr. Ludwig Paul. Halis, C. E. M. Pfeffer. 1856. VI u. 119 SS.

Ne sutor ultra crepidam! Dieß gilt vom Herrn Paul. Dieser ist, nach Vorliegendem zu urtheilen, kein Theologe und ein mittel-

mäßiger Philologe; jedenfalls ein Anfänger bewegt er sich hier, wie sofort ersichtlich, auf fremdem Gebiete, das er bloß beiläufig betreten und, weil er sich nicht heimisch auf ihm fühlt, eilig wieder verlassen. Das Flüchtige und Leichtfertige der Ausgabe ist durchweg zu erkennen. Alles theologische Moment hat Herr Paul fern gehalten; selbst über solche Stellen, welche, um richtig verstanden zu werden, ein tieferes Eingehen auf die dogmatischen Gedanken des Athenagoras erheischten, wie vom Logos, heiligen Geist, den Engeln u. dgl., geht er sicco pede hinweg: man sieht, daß er sich hierauf nicht versteht und deßhalb — schweigt. Unbekannt zeigt er sich mit der christlichen Literatur jener Zeit; nirgends führt er einen andern Apologeten an, selbst nicht wo ein solcher, wie der heilige Justinus, zum rechten Verständniß einer dunklen Stelle hätte beitragen können. Desto reichlicher sind die grammatischen Anmerkungen. Aber sie können jene Blöße nicht decken. Einestheils sind sie angethan wie für Schüler mittlerer Gymnasialclassen, z. B. über die Substantivirung der Adjective im Neutrum durch Vorsetzung des Artikels (S. 6), über ἑαυτοὺς = ἡμᾶς αὐτοὺς (S. 7) u. s. f.; anderntheils stehen sie mannichfach fern vom rational-philologischen Standpunkte, z. B. über ὅσον (S. 25), περὶ πολλοῦ ἡμῖν — μένειν (S. 109), ἐπὶ (S. 115) u. dgl. Insbesondere ist Herr Paul stark im Aufspüren absonderlicher Satzgefüge, welche, was er hätte bedenken sollen, dem attischen Athenagoras ganz fern liegen; dieser ist, wenn wir dem Herausgeber Glauben schenken müßten, vom Anfange bis Ende (S. 116 ff.) voll von Anakoluthen, Ellipsen, Pleonasmen, Breviloquenzen und anderen Regelwidrigkeiten. Wir sehen ganz ab von Accentfehlern, welche Herr Paul begeht, wie z. B. μίξις S. 76. 110, ἀγαθόποιος S. 92, Δερκετῷ S. 102, stets οὐκ ἐστὶ und ὥς ἐστιν ἰδεῖν statt οὐκ ἔστι und ὡς ἔστιν ἰδεῖν (ut cernere licet) u. and., oder Inconsequenzen, indem er bald γίγνεσθαι, bald γίνεσθαι (S. 88 ändert er stillschweigend die richtige Lesart der codd. und edit. γινομένων in γιγνομένων), bald γέλοιος, bald γελοῖος, bald ἄῤῥην, bald ἄρσην u. dgl. schreibt. Worin bestanden nun die literarischen Subsidien des Hr. Paul? Schon aus seiner kurzen, einen merkwürdigen Contrast zu jenem langen Titel bildenden, Vorrede, welche eine fast ganz wörtliche Reproduction der Dechair'schen ist, geht hervor, daß ihm gar keine neuverglichenen Handschriften und bloß zwei Ausgaben des Athenagoras vorlagen:

die Ausgabe Dechair's (Orf. 1706) und die auf derselben fußende Ausgabe Lindner's (Langens. 1774, aus welcher er die seinigen fertigte. Dagegen hat er, worüber man sich nicht genug wundern kann, die anerkannt beste Ausgabe des Athenagoras vom Benedictiner Prudent Maran (Par. 1742) weder gekannt noch benutzt. Daher es spaßhaft klingt, wenn Herr Paul (was oftmals geschieht) in den Anmerkungen plenis buccis von „omnes editt." oder „omnes interprett." spricht. Und dabei läßt er noch Irrthümer anderer Art einschleichen; so nennt Dechair die Ausgabe des Fronton le Duc immer „Par.", aber Herr Paul findet (z. B. S. 88) mit diesem Siglum ein Pariser Mſ. bezeichnet. Zum größten Theile gibt er nur einen Auszug der Anmerkungen Dechair's und Lindner's, sich ihnen mehr oder minder wörtlich (selbst in ihren falschen Citaten) anschließend und (was unlöblich) ihre Namen wenigstens nicht beifügend. So schreibt er gleich im Anfange (S. 3 ff.) eine Anmerkung resp. Conjectur Dechair's ab, ohne sie zu nennen. Ueber viele Stellen, welche einer Emendation bedurften, geht er still hinweg, weil jene zwei Gewährsmänner schwiegen; so hätte er, um ein Beispiel anzuführen, S. 44 statt der Vulgata Ὀνησίλαον ohne Weiteres Ὀνήσιλον schreiben müssen. Vgl. Morelli Biblioth. ms. gr. et lat. T. I. (1802) p. 441. Am meisten hat sich bei Herrn Paul, gleichwie bei Lindner, seine unverantwortliche Nichtkenntniß der Maren'schen Ausgabe gerächt; hätte er letztere gekannt und benutzt, so würden viele corrumpirte Stellen nicht durch schlechte Conjecturen noch mehr verderbt worden (wie z. B. S. 106), und viele dunkle Stellen nicht unaufgehellt geblieben sein (S. 114 u. w.) Aber ein Uebelstand macht die Paul'sche Ausgabe geradezu unbrauchbar. Das sind die vielen Druckfehler im griechischen Texte. Hierher wollen wir nicht Errata zählen, welche der Leser noch selber entdecken kann, wie καίτι S. 76, ἡνουμένον S. 84, προμηνεύουσα S. 94, ἱεροσύνην S. 96, ἀδιάφορα (statt ἀδιάφθορα) S. 108 und eine Masse dieser Gattung; wir denken vielmehr nur an solche Druckfehler, die ohne Hinzuziehung einer andern Ausgabe nicht corrigirbar sind. Wenn wir bloß das erste Capitel nachsehen, so fehlen in demselben — vix credibile! — an verschiedenen Stellen durch Herrn Paul's oder seines Correctors Schuld sechs Worte: σέβει nach Τενέδιος, καὶ ἡμῶν nach προυνενόησθε, δοκῇ nach κἂν τοῖς πολλοῖς u. s. w. Ein Druckfehler-Verzeichniß fehlt! Von

der Uebersetzung rühmt Herr Paul in der Vorrede: „Versio latina textui Graeco ita adscripta est, ut in ea conficienda nostro ingenio freti fuerimus.“ Er hätte statt „in ea conficienda“ zutreffender sagen müssen „in ea transscribenda“, denn er bietet lediglich die von Dechair vielfach verbesserte Version Geßner's dar, hier und da verändert, natürlich auch mit sehr vielen Druckfehlern; z. B. S. 87 hat Herr Paul oder sein Drucker nach den (Geßner-) Dechair'schen Worten „Quodsi — prodiderunt“ irrthümlich hinweggelassen „ne miremini“, wovon das folgende „quod“ u. s. w. abhängt, der eigentlichen Schnitzer bei etwaigen Aenderungen, wie „lex nobis est qui“ statt quae S. 109, nicht zu gedenken. Ehem jam satis!

Dr. Nolken.

6.

Exequien. Von Dr. Ferdinand Probst, Priester. Mit Approbationen der hochwürdigen bischöflichen und erzbischöflichen Ordinariate Rottenburg und Freiburg. Tübingen 1856. Laupp'sche Buchhandlung. S. 150.

Die erst seit dem vergangenen Jahrhunderte als selbstständige Disciplin behandelte Pastoraltheologie ist als die wissenschaftliche Anleitung zur richtigen Verwaltung des geistlichen Amtes der wichtigste Haupttheil der praktischen Theologie. Ist die Führung der Seelen nach Gregor dem Großen die Kunst aller Künste, so wird die Pastoraltheologie die Wissenschaft aller Wissenschaften für den Seelsorger sein. Da sie auch die Art und Weise lehrt, wie man das theologische Wissen (Dogmatik, Moral, Exegese) im Leben anwendet, so setzt sie viele theologische Kenntnisse voraus. Außer der Dogmatik und Moral ist es das Studium der Schriftkunde, der geistlichen Beredsamkeit, der kirchlichen Gebräuche, der Canones der Concilien, der Ritualbücher, durch welches sie begründet und genährt werden muß. Besonders aber ist die Kenntniß von zwei theologischen Fächern ihr nothwendig, der Kirchengeschichte nämlich und des Kirchenrechtes,

eben, um derselben die Beispiele und die Bestimmungen für das Leben zu entnehmen.

Dr. Probst, der bereits durch seine in zweiter Auflage erscheinende katholische Moraltheologie, durch sein Werk über die Verwaltung der hochheiligen Eucharistie (2te verbesserte Auflage) und über Brevier und Breviergebet in der katholischen Welt rühmlichst bekannt ist, und gewiß segensreich gewirkt hat, liefert durch vorliegende Schrift einen weitern Beitrag zu einer katholischen Pastoraltheologie, und zwar den letzten Abschnitt des zweiten Theiles des von ihm intendirten Werkes. In geistreicher und streng logischer Weise aus dem Wesen der Sache selbst, aus der dem Ganzen zu Grunde liegenden Idee die äußern Formen und Einzelnheiten entwickelnd und begründend, behandelt der Verfasser in dieser letzten Schrift das kirchliche Begräbniß und den damit verbundenen Gottesdienst. Was die kirchenrechtliche Seite des Buches betrifft, so hat er sich bloß an das jus canonicum gehalten, und auf die Gesetzgebung der verschiedenen Staaten keine Rücksicht genommen. Der rubricistische Theil schließt sich gänzlich an das römische Ritual an, weil dieses in der ganzen Kirche gebraucht werden kann, und in all' jenen Diöcesen gebraucht werden soll, welche kein eigenes Ritual besitzen.

In der Einleitung werden die Ursachen des Begräbnisses und insbesondere die Achtung des menschlichen Leibes und die Liebe zu den Verstorbenen als die Motive angegeben, die, im alten wie im neuen Bunde, dem Begräbniß vor dem Verbrennen den Vorzug verschafften. Die Kirche hat aber außer dieser noch höhere Motive. Nach ihrer Lehre dienen die mit der Beerdigung verbundenen Feierlichkeiten und Gebräuche nicht nur den Lebenden zum Troste, sondern auch den Verstorbenen zum Heile. Darum begleiten die Gläubigen betend den Leichnam zum Grabe, die Seele vor den Thron Gottes, eine Uebung, von welcher der Leichenzug theils Zeugniß gibt, theils Symbol ist. Dann folgen im lateinischen Texte die sämmtlichen Vorschriften des römischen Rituals de Exequiis, zu welchen die vorliegende Schrift eben ein Commentar sein soll. Und nun werden aus dem Begriffe der Exequien die Bestandtheile derselben entwickelt. Von dem Unterschiede zwischen Begräbniß und Exequien ausgehend, zerfällt die Lehre von den Exequien im weiteren Sinne in zwei Haupttheile, deren einer die canonistischen Bestimmungen über die Beerdigung

enthält, der andere aber die rubricistischen Vorschriften über den Ritus erläutert. Zwischen die Lehre vom Begräbnißrechte und Begräbnißritus fällt die Lehre vom Begräbnißorte, den Uebergang von der Erörterung über den Anspruch auf das kirchliche Begräbniß zum Begräbnißritus vermittelnd, denn sie nimmt an der Natur der einen wie der andern Lehre Theil. Das Begräbnißrecht gibt die Normen, welche Personen von kirchlichem Begräbniß auszuschließen sind, und welchen es gewährt werden muß. Die Wahl eines bestimmten Ortes, als Begräbnißplatz, hat den Zweck, nicht nur das Andenken an die Verstorbenen lebendig zu erhalten, sondern die Erinnerung an Tod und Vergänglichkeit überhaupt wach zu rufen. Durch den Begräbnißritus soll aber vorherrschend dem Verstorbenen geholfen werden, daß er in den Himmel gelangt.

In der ersten Abtheilung wird das kirchliche Begräbnißrecht im Allgemeinen behandelt und dann im Besonderen gezeigt, wem dieses Recht nicht zukomme. Da religiöse und kirchliche Angelegenheiten ihrem Wesen nach exclusiv sind, so muß die katholische Kirche ohne alle Intoleranz alle von sich ausscheiden, die nicht zu ihr gehören, und weil ihre Gemeinschaft über dieses Leben hinausreicht, erstreckt sich auch die Scheidung auf das Grab und über dasselbe hinaus. Drei Classen von Gestorbenen haben daher keinen Anspruch auf das kirchliche Begräbniß, nämlich die Ungläubigen, zu welchen auch die ungetauften Kinder gehören, Häretiker und Schismatiker, zweitens die Excommunicirten und Interdicirten, drittens solche, die unbußfertig in einer Todsünde abgeschieden sind.

Ganz besonders erwägenswerth ist hier, was §. 10 über ungetaufte Kinder gesagt wird. Die Kirche darf, bloß um die Aeltern zu trösten, keine Lüge auf sich laden, und diese Kinder dem Scheine nach wie Gläubige behandeln, und nur ein verweltlichter Geistlicher, der keinen Begriff von der Heiligkeit der Kirche hat, kann in solchen Fällen ihre Gesetze übertreten. In Bezug auf die Todsünder macht der Verfasser aufmerksam, daß nach den kirchlichen Vorschriften der Sünder ein offenkundiger, als solcher allgemein bekannt sein, und daß er ohne irgend ein Zeichen der Buße gestorben sein muß, um ihm das Begräbniß verweigern zu können. Ubi vero in praedictis casibus dubium occurrerit, Ordinarius consulatur, welche Vorschrift

den Pfarrern insbesondere eingeschärft wird. In der zweiten Abtheilung spricht der Verfasser vom Begräbnißorte im Allgemeinen, von der Beschaffenheit der Gräber, und dann im Besonderen von den freigewählten Begräbnißplätzen, den Familiengräbern, von dem Begräbnisse auf dem Gottesacker der eigenen Pfarrei, von dem Begräbnisse der Cleriker, Religiosen und Kinder. Hier wäre noch zu wünschen, in dem §. über freigewählte Begräbnißstätten die gesetzlichen Bestimmungen zu erfahren, wenn ein Patron oder Wohlthäter der Kirche in seinem Testamente die Verfügung getroffen, außerhalb des Gottesackers oder der Familiengruft in seinem Garten oder an einem andern Orte, der für ihn besonderes Interesse hat, beerdigt zu werden.

In der dritten Abtheilung wird nun sehr ausführlich der Begräbnißritus für Erwachsene und Kinder außerhalb und innerhalb der Kirche, am Grabe oder an der Tumba besprochen, aber auch die canonischen Bestimmungen über die Zubereitung, Bekleidung und den Aufbewahrungsort des Leichnams, über die Jurisdictionsfragen und Stolgebühren, über Requiemsmessen, Leichenrede, Absolution, wie auch über die Kleidung der Cleriker, über den Gebrauch der Lichter, über Erhebung der Leiche, über die Procession und den Weg zur Begräbnißkirche u. s. w. werden in umfassender Weise erörtert. Nur wenn es S. 121 heißt: „an fest duplicibus darf die Absolution nicht gebetet werden" — und in nota 1: „diebus, in quibus fit de festo duplici, cum non possit dici missa de requiem nisi praesente cadavere", so scheint dieß im Widerspruch zu sein mit jenen S. 110 genannten Decreten, welche eine Seelenmesse in dupl. majori gestatten, wenn der Leichnam Tags zuvor beerdigt wurde. Schließlich wird in dem letzten Capitel §. 78—84 das Verhältniß des katholischen Priesters zum akatholischen Leichenbegängniß und umgekehrt das Verhältniß des Akatholiken zum katholischen Begräbniß, und die Darbringung des Meßopfers für verstorbene Akatholiken, endlich die Bedeutung und der Gebrauch der Glocken genau und würdig sine ira auf dem Standpunkte des Rechtes behandelt, so daß kein unparteiischer Beurtheiler dagegen Etwas einzuwenden vermag, und alles bornirte Schreien über die Härte und Intoleranz der katholischen Kirche verstummen muß.

Uebrigens ist diese ganze Schrift wie die früheren des um die

Kirche hochverdienten Verfassers sehr gründlich und instructiv, und enthält eine sehr reiche Casuistik, so daß der praktische Seelsorger für alle möglichen Fragen und Zweifel auf diesem liturgischen Gebiete entsprechende Antwort nach den Vorschriften der Kirche empfängt, und die Erklärung des hochwürdigen Herrn Erzbischofes von Freiburg bei Ertheilung der Approbation für ein früheres Werk des Verfassers auch bei diesem wiederholt zu werden verdient.

„Wir wünschen von Herzen, es möchte dieses in echt christlichem Geiste geschriebene Werk in die Hand eines jeden Priesters kommen," und namentlich in keiner Bibliothek eines Seelsorgers fehlen.

J. H.

7.

Il protestantesimo e la regola di fede, per Giovanni Perrone della Compagnia di Gesu, Professore di Theologia nel Coll. Romano. 3 Tom. Bonna 1853.

I Tom. XL. 343. II Tom. 429. III Tom. 465.

Was der bekannte, leider nur zu früh verstorbene Balmes in seinem Werke: Der Protestantismus verglichen mit dem Katholicismus, durch den schlagenden Beweis der politischen und socialen Nachwehen in Folge der kirchlichen Revolution des sechszehnten Jahrhunderts; was Möhler durch seine Symbolik oder Darstellung der dogmatischen Gegensätze, der wunderbaren Harmonie der katholischen Kirche auf der einen, der auffallendsten Widersprüche des Protestantismus auf der andern Seite, zu veranschaulichen strebten, nämlich die Reformation in ihrem Zwiespalte mit dem Christenthume — das sucht der berühmte Verfasser des vorliegenden Werkes auf eine dritte, und wir möchten sagen auf die schlagendste Weise zu erreichen. Er bemüht sich nicht bloß, den Protestantismus in seinen äußern Folgen oder in seinen Glaubensbekenntnissen darzustellen; er greift ihn auch in seinem Grundprincipe an, auf das sich sein ganzes Wesen stützt und aus dem alles

Uebrige als die natürlichste Folge hervorquillt. Sein Grundprincip ist aber seine Glaubensregel, die entweder in der Erleuchtung des heil. Geistes oder aber in der freien Forschung der heil. Schrift, im Privaturtheil besteht. Diese Glaubensregel führt uns der Verfasser in ihrer biblischen, theologischen, historischen, moralischen und rationellen Unhaltbarkeit vor Augen, und zwar mit einem Reichthume von Anschauungen, daß der Leser in einem vollendeten Gemälde den Irrthum erkennen und viele Erscheinungen, die dem weniger Eingeweihten sonst ein Räthsel waren, vollkommen sich erklären kann. Ihm reiht sich zur bessern Orientirung eine lebendige Schilderung des Charakters der Reformatoren und der Apostaten, ihres Lebens und ihres Todes an, und als Gegensatz der Charakter und das Leben von Convertiten. Es würde uns zu weit führen, wenn wir uns ausführlicher in die Einzelnheiten des Werkes einlassen wollten, daher begnügen wir uns, den Gesammteindruck hervorzuheben.

Das wahre Leben im Christenthume besteht in der Verbindung mit dem Mittelpunkte der Einheit, mit dem römischen Stuhle, und wird durch den Glauben bewerkstelligt, und zwar nicht durch den äußern allein, der das Gemeingut aller Katholiken ist, insofern er die göttlichen Wahrheiten begreift, sondern auch durch den innern, der das Eigenthum des Einzelnen ist. Dieser Eine übernatürliche Glaube, von dem Jesus Christus Urheber und Vollender ist, ist das erhabenste und kostbarste Geschenk, das Gott den Menschen gegeben. Durch dieses erhebt er sich über die Ordnung seiner Natur; sein Verstand wird erleuchtet, dringt in die Tiefen von Wahrheiten, von denen bis dahin nicht einmal die Ahnung je in einem menschlichen Herzen aufgestiegen war; er hat durch den Glauben die göttlichen Dinge gleichsam vor Augen, und von der Erde schwingt er sich bis zum Himmel. Dieser Glaube ist die Grundlage des menschlichen Lebens, das Princip und die Wurzel der Rechtfertigung und des Heiles, die Stütze und der Anker der Hoffnung, und seine — des thätigen Glaubens — unzertrennliche Gefährtin ist die Liebe. Fragen wir aber nach dem Objecte des Glaubens, so sind es die geoffenbarten Wahrheiten, die Gott vom Anfange der Welt durch sich selbst oder durch seine Propheten und Gesandten den Menschen verkündigte, in Christus aber und seinen Aposteln ihre Vollendung gefunden hatten. Diese Offenbarung ist das Object des Glaubens, und zwar nicht allein in genere, son-

dern auch in specie und in individuo, so daß die eine und die andere Wahrheit so und nicht anders geglaubt werden muß, eben weil sie aus Gott ist. Daher ist die christliche Religion vorzüglich eine dogmatische und der Art, daß kein Unterschied zwischen der einen und der anderen rücksichtlich der größeren und geringeren Glaubwürdigkeit gemacht, die eine verworfen, die andere geglaubt werden darf, weil es eine untheilbare Wahrheit ist. Allerdings hat es Wahrheiten, die zum Theile wesentlich, andere minder wesentlich nothwendig sind und daher implicite geglaubt werden können. Aber auch für diese Wahrheiten wird die nämliche Unterwürfigkeit des Verstandes und des Willens gefordert.

Die Zustimmung zum Glauben muß klug und vernünftig, fest und unbeweglich und für Alle verpflichtend sein, denn ohne Glauben ist es unmöglich, Gott zu gefallen. Aber Gott hat auch in seiner Weisheit und Vorsehung für hinreichende Motive, für ein Criterium gesorgt, um seine Offenbarung mit Gewißheit zu erkennen, damit sich Keiner entschuldigen könne. Dafür bürgt uns seine Vorsehung in der physischen und materiellen Welt, die Alles erhält und regiert, den Lauf der Planeten regelt und den Weltkörpern ihre Gesetze gibt, den Wechsel der Jahreszeiten bestimmt, die Fruchtbarkeit der Erde erhält, und bis zum geringsten der erschaffenen Wesen seine Sorgfalt erstreckt; und er sollte nicht auch für die Mittel zur Erhaltung seiner Offenbarung, nach der sich selbst die Ordnung der physischen Welt richtet, und zu deren Erkenntniß gesorgt haben? Dafür bürgt uns ferner sein feierlich ausgesprochener Wille, daß alle Menschen zur Erkenntniß der Wahrheit gelangen sollen; dafür bürgt uns endlich die ganze Heilsökonomie, die Natur der geoffenbarten Wahrheiten selbst, ihre Existenz, ihr Inhalt und ihre Fortpflanzung bis auf den heutigen Tag. Gerade das größte aller Wunder wäre, wenn sie durch die Myriaden widersprechender Glaubensmeinungen, welche seit dem Tage ihrer Promulgirung auftauchten, wie durch stürmische Fluthen ohne ein göttliches Mittel der Erhaltung rein und unversehrt hätten dringen können. Das größte aller Räthsel aber wäre, diese Erscheinung zu erklären! Dieses Mittel oder Kriterium, die geoffenbarten Wahrheiten von ihrer Entstellung oder der Lüge zu unterscheiden und erkennen und eben dadurch sie zu bewahren, ist die Glaubensregel. Eine solche Glaubensregel lassen alle christlichen Gemeinschaften zu; nur ist es Frage: welches das

Princip derselben sei; und von dieser Entscheidung hängt der Glaube und die Zukunft der Glaubensgenossenschaft ab. Um aber auf das Princip derselben zu kommen, dürfen wir nur die Eigenschaften der Glaubensregel ins Auge fassen. Die erste Eigenschaft ist, daß sie sicher und gewiß sei; die zweite, daß sie allen Zweifel in Streitsachen ausschließe; die dritte, daß sie allgemein, d. h. Allen zugänglich und angemessen, und endlich viertens, daß sie beständig und indefectibel sei.

Für den Katholiken hat die Sache keine weitere Schwierigkeit, denn er erkennt in seiner Kirche das Organ Christi, die immer lebende und sprechende Autorität, die den Gläubigen sowohl die Wahrheit, die sie zu glauben haben, vorhält, als auch die entstandenen Streitfragen schlichtet. Sie ist das höchste Princip oder Kriterium der von Gott geoffenbarten Wahrheiten, und daher die nächste Glaubensregel, und als solche mit der Eigenschaft begabt, wie sie die Glaubensregel verlangt, um ohne Furcht vor Irrthum seine Zustimmung zu den geoffenbarten Wahrheiten zu geben. Anders ist es bei den Protestanten, und ebendeßhalb hat sich ein Zustand entwickelt, der, weil einem übernatürlichen Principe entsprungen, nur unnatürliche Folgen haben kann. Um dieses besser zu verstehen, muß man mit dem gelehrten Verfasser eine doppelte Tendenz im Menschen gegen die religiösen Wahrheiten unterscheiden. Die erste ist die theosophische, die rationelle die zweite. Die theosophische oder mystische, supranaturalistische Tendenz ist jene, durch welche der Mensch sehnlichst verlangt, in die Geheimnisse Gottes zu dringen, sich anstrengt, in die unmittelbare Gemeinschaft Gottes sich zu erheben, und sich leichtlich dem Glauben ergibt, er habe gleichsam im Schoße Gottes übernatürliche Wahrheiten, höhere Erleuchtung und Offenbarung des göttlichen Willens geschöpft. Die rationelle und durchaus menschliche Tendenz strebt die geoffenbarten Wahrheiten so viel wie möglich mit ihren natürlichen Verstandeskräften zu erfassen und eine Vermittlung mit ihnen zu Stande zu bringen. Daher ist hier Nichts nothwendiger als eine leitende sichere Führerin, eine bindende Norm, eine ehrfurchtgebietende Auctorität, um jede Abirrung zu verhindern, beide in ihren Schranken zu erhalten und auf jenes Ziel hinzuführen, das ihnen zu erreichen nicht nur möglich, sondern auch erlaubt ist. Fehlt jedoch diese Führerin, oder wird sie mit Verachtung beseitigt, so ist Fanatismus oder religiöse Täuschung bei

der ersten, bei der zweiten Rationalismus und Indifferentismus die natürliche Folge.

Die katholische Glaubensregel, die auch die Gegensätze verbindet und alle Probleme der natürlichen und übernatürlichen Anthropologie zu ihrer glücklichen Lösung führt, hat auch diese beiden Tendenzen im Menschen harmonisch verknüpft und zugleich ihrem Ringen nach Befriedigung im vollsten Maße Genüge geleistet. Sie empfiehlt auf der einen Seite die wahre Ascetik, die mystische Theologie, die Wissenschaft der Heiligen, und lehrt, daß Gott wunderbar in seinen Heiligen ist und sie zu einer Stufe der Vollkommenheit und der Erleuchtung führt, die alles Menschliche übersteigt. Aber sie lehrt zugleich, daß diese höheren Erleuchtungen nur dann wahr und nicht illusorisch sind, wenn sie mit der katholischen Glaubensregel vereinigt bleiben und sich ihrer Auctorität und Urtheile unterwerfen. So macht sie es mit der andern Tendenz, sie erlaubt, sie will, sie begünstigt die Wissenschaften und die Begründung der übernatürlichen Wahrheit, aber nur insoweit, als hierdurch weder der Glaube verletzt, noch das Urtheil der Kirche verworfen wird. Durch diese leitende Norm haben beide Tendenzen in der katholischen Kirche Resultate geliefert, die ihr Glanz in den Heiligen und ihr Ruhm in den Gelehrten ist.

Aber außerhalb der katholischen Kirche haben diese nämlichen Tendenzen Resultate geliefert, die im Gegensatze zu den ersteren die unglaublichsten Verrücktheiten, Wahnsinne, Gotteslästerungen und Ausschweifungen erzeugten. Man denke nur an die Gnostiker, an den Paracletus in der Person des Montanus, im 16ten Jahrhundert an die Anabaptisten und Thomas Münzer, an die Quäcker und Georg Fox, an die Herrenhuter und Zinsendorf, an die Methodisten, Swedenborgianer, Neu-Adamiten, Irvingianer, Pietisten und andere kleinere Sekten des Protestantismus.

Die Glaubensregel dieser Sekten in ihrer theosophischen Tendenz besteht in einer unmittelbaren Erleuchtung des heiligen Geistes. Luther, der die katholische Glaubensregel verwarf und der menschlichen Vernunft in Folge der Erbsünde jede Fähigkeit absprach, suchte diese, die bereits in Montanus ihr Urtheil gefunden hatte, hervor. Wie diese Glaubensregel willkürlich zur Täuschung und zu den schändlichsten Handlungen gegen die Religion und Sitten geeignet ist, lehrt die Geschichte und die Natur dieser Regel. Sie ist willkürlich, denn nicht

mit einem einzigen Beweise aus der heil. Schrift kann sie vertheidigt werden; sie ist zu jeder Täuschung geeignet, denn wo bleibt das sichere und gewiße Criterium, wahre Erleuchtungen des heil. Geistes von eingebildeten zu unterscheiden? Die Erleuchtung selbst kann es nicht sein, denn diese steht eben in Frage; die heil. Schrift ist es nicht, denn diese kann für den vorliegenden Fall kein lebendiges Urtheil sprechen, zudem würde auch sie der Willkür des Privaturtheiles des vom heil. Geiste vermeintlich Erleuchteten unterliegen. Wenn also keine andere Glaubensregel hoch über diesen Fragen steht, und gleichsam wie die Sonne am Himmel über Alles Licht verbreitet, so ist religiöse Täuschung die natürlichste Folge, und Ausschweifungen, zu denen sich der Inspirirte getrieben und berufen fühlt, sind die dritte traurige Frucht.

Von der theosophischen Glaubensregel der Protestanten kommt der geehrte Verfasser auf ihre zweite und allgemeinere zu sprechen, nämlich auf die rationelle. Welche unübersteiglichen Schwierigkeiten sich dem Protestanten mit der Bibel an der Hand, sammt der Bibel und aus der Bibel zur Vertheidigung dieser Glaubensregel und Quelle des Protestantismus in Weg stellen, zeigt der Verfasser in schlagender Weise. Diese Glaubensregel, nach der die Bibel der freien Forschung eines Jeden unterworfen ist, und aus der sich ein Jeder seine Glaubensartikel selbst schaffen und gestalten kann und auch soll, ist biblisch betrachtet erstens mangelhaft in den Fundamenten, welche die Bibel supponirt. Um die Bibel in ihrer freien Forschung als Glaubensregel zu proclamiren, muß nothwendigerweise zuerst die Bibel als Wort Gottes und als Quelle der geoffenbarten Wahrheiten dargethan sein. Trotz oder vielmehr in Folge der pompösen Worte: die Bibel, nur die Bibel und Nichts als die Bibel, kann der Protestant nicht sagen, was die Bibel eigentlich ist, kann die Zahl ihrer Bücher, die Authenticität derselben, die Unversehrtheit der einzelnen Texte, ihre Inspiration nicht beweisen, denn darüber schweigt die Bibel, und gesetzt auch, daß sie nicht schwiege, so wäre ein solcher Beweis ein durchaus unlogischer und kraftloser. Er kann weder an die Auctorität des Josephus Flavius, noch der Synagoge oder des Talmuds appelliren, denn theils sind sie unsicher, theils in der Zahl und den Verfassern der Bücher anderer Meinung, und was die Hauptsache ist, sie schweigen über das neue Evangelium gänzlich;

somit hat der Protestant mit der Bibel an der Hand keine Bibel. Da hilft auch die Tradition Nichts, Nichts das Ansehen der Kirche, noch innerliche Kriterien oder der von Luther erfundene biblische Geruch und Geschmack, weil bei den verschiedenen wankenden Angaben, über die Zahl und Verfasser der Bücher der heil. Schrift, die durch alle Zeiten herrschten, die einzige wahre Angabe ohne die wahre Glaubensregel mit Sicherheit und ohne Furcht statt des göttlichen Wortes in dem einen oder anderen oder allen nur ein menschliches in den Händen zu haben, nicht gefunden werden kann. Wie wahr dieses ist, beweist, daß viele Pseudo-Evangelien einstmals im Umlaufe waren, und über diese und andere, selbst wahre Evangelien oder Bücher der heil. Schrift, heftiger Streit war; die Protestanten aber, selbst von Luther angefangen, bald dieses bald jenes heilige Buch unter die apogryphen versetzten, die Inspiration läugneten, Alles mit der Bibel oder trotz der Bibel. Und wenn auch dieses nicht wäre, so ist in der Bibel tiefes Schweigen über die Glaubensartikel, die der Christ wissen und bekennen muß. Daher rührt auch der ewige Hader der Protestanten über ihr Glaubensbekenntniß, der endlich zu dem verzweifelten Troste seine Zuflucht genommen hat, es genüge an Einen, allein wahren Gott zu glauben, das Uebrige, selbst der Glaube an den Gottmenschen, stehe dem Einzelnen frei.

Doch gesetzt auch, daß die Protestanten die Bibel aus der Bibel beweisen könnten, so findet wenigstens ihre Glaubensregel gerade in der Bibel ihre entschiedenste Verwerfung. Schon das Dasein der Synagoge und die Sendung der Propheten beweist aus dem alten Bunde, daß, wiewohl die Juden ihre heilige Schrift haben, nicht diese, sondern die Auctorität, die Glaubensregel der Juden gewesen ist. Dasselbe bestätigt noch mehr das Verfahren Christi, das Auftreten der Apostel, ihre Entscheidungen in Streitfragen, das Anfragen der Gläubigen über zweifelhafte Fälle, so daß, wer die Kirche nicht hörte, als Heide und Zöllner betrachtet wurde. Hieran reihen sie die unwiderlegbarsten Texte. Daher ist diese Glaubensregel rechtlich und factisch falsch. Rechtlich, weil nicht mehr sie vom Worte Gottes, sondern dieses von ihr abhängt. Die Protestanten sind es, die in Folge ihrer Glaubensregel entscheiden, welche und wie viele Bücher der heil. Schrift seien, welches die Theile derselben, die Worte, der Sinn; sie lassen zu, was ihnen beliebt und scheiden aus, was ihnen mißfällt; und mit

einem Schlage wurde das nicht geschriebene Wort Gottes vernichtet. Sie ist factisch falsch, das beweist ihre ungeheuere Menge von verfälschten Stellen, deren im neuen Testamente über 1000 gezählt werden; das beweisen die verkürzten, von den Bibelgesellschaften an Katholiken vertheilten Bibeln, ihre Uebersetzungen, die willkürliche Wahl der Varianten und andere Corrumpirungen der heil. Schrift, wahrscheinlich um das lautere Wort Gottes mehr und mehr zu läutern, bis endlich der lautere Pappendeckel übrig blieb.

Schlagender aber läßt sich die Unhaltbarkeit der protestantischen Glaubensregel nicht nachweisen als in ihrer Anwendung auf die Bibel selbst. Luther proclamirte zuerst die Nichtigkeit der menschlichen Vernunft in der Erklärung dogmatischer Interpretationen der heil. Schrift; doch bald darauf war ihm Nichts klarer als die heilige Schrift und Nichts leichter, als sie zu verstehen. Doch welch furchtbarer Widerspruch zeigt sich von Luther angefangen bis auf den heutigen Tag zwischen Theorie und Praxis im Protestantismus. Das beweisen ihre hunderterlei, oft lächerlichen Erklärungen nicht bloß dunkler Stellen der heiligen Schrift, sondern selbst der leicht verständlichsten; das beweist ihr vorgebliches Ringen, sich ein Symbolum aus der Bibel zu componiren, das Allen entspreche; beweisen ihre Irrthümer, ihre Kämpfe und gegenseitigen Verwünschungen. Mit andern Worten: ihre Anwendung der eigenen Glaubensregel auf die heilige Schrift widerlegt sie auf das bündigste.

Ziehen wir nun mit dem Verfasser die Geschichte zu Rathe, so sehen wir vor Allem, daß diese Regel bis auf das sechszehnte Jahrhundert der katholischen Christenheit unbekannt war. Dafür spricht nicht nur das ganze Alterthum, sondern auch das vergebliche Bestreben der Protestanten, gegenseitige Beweise zu finden; dafür spricht der Kunstgriff, ihre neuen Lehren von Anfang an mit katholischem Gewande zu verhüllen, und bei ihrer allfallsigen Verdammung durch Synoden nicht an die Bibel, sondern an die oberste Auctorität in der Kirche zu appelliren. In der Praxis aber wurde sie von allen Häretikern befolgt, denn deßhalb irrten sie, weil sie nach ihrem Privaturtheil die heilige Schrift interpretiren wollten. Noch greller ist der Widerspruch dieser Regel mit den Thaten der Reformatoren, die ihre Anhänger nicht durch die freie Forschung der Bibel gewonnen, sondern auf andern Wegen und aus andern Motiven sich zugewendet haben.

Weder die Gebildeten noch das unwissende Volk sind durch Anwendung dieser Regel Protestanten geworden; die folgenden Generationen bis auf den heutigen Tag und fernerhin werden es ebenso wenig auf diese Weise, so daß man mit Recht sagen kann: nicht ein Einziger ist mit der Bibel und durch die Bibel allein, in Folge freier Forschung, Protestant geworden.

Wir haben weiter oben gezeigt, welch erhabenes Geschenk Gottes der Glaube sei. Diesen Glauben in seiner äußern Einheit und in seinem innern Wesen zerstört die protestantische Glaubensregel, wenn sie theologisch betrachtet wird. Alle Handlungen und die Reden des Erlösers zielten darauf hin, Einheit des Glaubens und der Liebe in den Menschen zu wecken. Durch diese doppelte Einheit bildet die Kirche erst den mystischen Leib Christi; von ihr hängen ihre wesentlichen Merkmale ab, und in dieser Einheit soll sie von den Völkern als das Reich Gottes auf Erden erkannt werden. Die protestantische Glaubensregel zerstört die Einheit des Glaubens, denn wo Jeder sich selbst die Glaubensregel ist und unabhängig von Andern, da muß Verschiedenheit, mit der Verschiedenheit Spaltung im Glauben sein. Aber die Gefährtin des wahren thätigen Glaubens ist die Liebe; die Einheit des Glaubens hat also die Einheit der Liebe zu Folge. Wo aber die erstere fehlt, da mangelt auch die zweite. Beides beweisen die Thatsachen im Protestantismus, und vereinigt sie je noch ein Band, so ist es die Opposition gegen die katholische Kirche. Doch nicht genug, diese Glaubensregel zerstört auch die Natur und den Begriff des Glaubens, wie schon gesagt. Oder sollte bei diesem beständigen Zweifel, in dem der Protestant über die Wahrheit seiner aus freier Forschung entsprungenen Glaubensartikel sich befinden muß, bei häufigem Wechsel des Glaubensbekenntnisses, bei dieser Willkür, irgendwie noch der Glaube nach seinem innersten Wesen möglich sein? Unmöglich. Der Protestant glaubt nicht Gott, sondern sich, und alle, auch die widersprechendsten Glaubenssätze sind dem Protestanten bloß Verschiedenheit der Meinung. Seine Zustimmung zum Glauben ist weder klug und vernünftig, noch fest und unbeweglich, und am allerwenigsten für Alle verpflichtend. Ihre letzten Kirchentage liefern hiefür den Beweis. Die protestantische Glaubensregel zerstört also den Glauben äußerlich und innerlich. Daher führte sie zum Rationalismus, der das Christenthum überhaupt seines über-

natürlichen Charakters entkleidet, die Moral vernichtet und aus dem Ganzen eine philosophische Schule macht.

Schließlich führt uns der Verfasser die Unhaltbarkeit der protestantischen Regel, moralisch betrachtet, vor Augen. Wahrlich, wenn wir dieses Princip an die politische Verfassung und an die Gesetze eines Staates, durch welche die Erbfolge, die Rechte, die Streitigkeiten, das bürgerliche Leben geordnet werden, anwenden wollten, so daß ein Jeder das Recht hätte, nach seinem Kopfe die Gesetze auszulegen, anzuwenden, und darnach sein bürgerliches Verhalten zu regeln, zu welcher Anarchie, Barbarei und Willkür würde die menschliche Gesellschaft gelangen. Und wie? Derselbe, welcher Denjenigen, der solches Recht zu vertheidigen wagte, für einen extravaganten Kopf hielte, sollte dieses Recht wirklich mit Rücksicht auf den Glauben, wovon zeitliches und ewiges Heil abhängt, von Gott erlangt haben?

Das Auffallendste dieser Glaubensregel, mit welcher so viel Aufhebens gemacht wird, ist dieß, daß sie fast für alle unpraktikabel ist, theils aus Mangel an den hinreichenden Kenntnissen, theils aus Mangel an Zeit und an gutem Willen. Andere wieder können nicht lesen, Andern erlaubt es das Alter, Andern die Umstände nicht. So finden wir bei den Protestanten statt der von Christus eingesetzten Kirche nur Gewalt ihrer Wortsdiener; die unfehlbare Auctorität haben sie auf die Seite geworfen und die eigene, höchst fallible an deren Stelle gesetzt. Eine öffentlichere und überzeugendere Erklärung ihres praktischen und theoretischen Widerspruches mit ihrer Glaubensregel, und eine feierlichere Genugthuung hätte der katholischen Kirche nicht gegeben werden können. So wie diese Regel aber unpraktikabel im eigenen Hause ist, so zeigt sie sich nicht minder unausführbar in der Bekehrung der Ungläubigen, und zwar in der Weise unausführbar, daß sie trotz aller Millionen vertheilter Bibeln, trotz des Heeres reich besoldeter Missionäre, an allem Erfolge schon längst zu verzweifeln begonnen haben. Hierüber bringt der geehrte Verfasser wahrhaft interessante Notizen.

Betrachtet man diese Glaubensregel noch in polemischer Beziehung, so findet man, und die Thatsachen besonders auf den sogenannten Kirchentagen beweisen es glänzend, daß diese Glaubensregel nicht nur total unfähig ist, Streitigkeiten zu schlichten, sondern selbst Ursache neuer unentwirrbarer und zahlloser Glaubensdifferenzen

geworden ist. Natürlich, wo jeder Richter ist, ist kein Richter. Dieß ist die Ursache einer verzweifelten Lage, dieß das große Förderungsmittel der Auflösung. Abfall von der Kirche ist Abfall vom christlichen Lebensprincip, dieses involvirt den Zerfall und die Auflösung. Daher muß die theosophische und rationelle Tendenz des Menschen rücksichtlich des Glaubens eine oberste Norm, eine leitende, sichere, unfehlbare Führerin haben; ohne diese schlägt sie in Fanatismus oder in Rationalismus über. Beides hat sich im Protestantismus ereignet.

Würde die protestantische Glaubensregel vom Anfange des Christenthums bis auf den heutigen Tag die einzige Regel der christlichen Welt gewesen sein, so sieht Jedermann leicht ein, daß bei ihrem ausschließlichen zerstörenden Charakter nicht die mindeste Spur des Christenthums sich erhalten hätte, und man wohl in alten Büchern seine einstigen Lehren, wie etwa des antiken Griechenthums, mühsam herausklauben könnte, im Glauben der Völker aber sich Nichts mehr vorfände. Es muß also eine andere Glaubensregel, deren Charakter ein conservativer ist, sich vorfinden, die nicht nur das Christenthum rein und unversehrt erhielt, sondern selbst in Folge ihrer mächtigen Triebkraft ihre Segnungen bis in die Häresien, und besonders in den Protestantismus ergoß, und die Wirkungen der ersteren paralysirte. Das finden wir auch in der That bestätigt. Hätte in den vom katholischen Glauben abgefallenen Völkern diese alte Glaubensregel nicht so tiefe Wurzeln geschlagen, so daß sie in beständigem Widerspruche mit der neuen Regel fast die ausschließliche Norm verblieb, so wäre der Protestantismus schon längst und bis auf den Letzten aus dem Volke ohne Glauben. Die katholische Glaubensregel besteht in der Auctorität der Kirche, die als immer lebendes unfehlbares Organ Christi den Gläubigen die geoffenbarten Wahrheiten verkündet und entstandene Zweifel oder Streitigkeiten schlichtet. Dieses ist die einzige von Christus zur Belehrung und zum Unterrichte der Völker gegebene Regel und Führerin; diese, welche alle Eigenschaften der Glaubensregel hat, ist sicher und gewiß, über allen Zweifel in Streitigkeiten erhaben, Allen zugänglich und angemessen, beständig und indefectibel; sie allein ist natürlich und vernünftig, allein anerkannt und durch alle Zeiten ausgeübt, und nicht nur die Juden, sondern auch die Heiden kannten keine andere Regel ihres Glaubens als die Auctorität. Ihr verdankt das Christenthum seine Erhaltung, seine Ausbreitung und seine Voll-

kommenheiten, der Gläubige aber das ruhige sichere Bewußtsein, wirklich im Besitze des wahren Glaubens zu sein. Hierin besteht der Inhalt des zweiten Bandes des vorliegenden Werkes. Der Gang der Darstellung ist derselbe wie im ersten Bande, nur ist er hier ein aufbauender, während er dort ein niederreißender war.

Wird diese Glaubensregel biblisch betrachtet, so hat sie eine feste Grundlage in der heiligen Schrift; denn was Christus that, wie die Apostel lehrten, beweist die Auctorität als maßgebende Norm des Glaubens, und alle Verheißungen Christi gelten nur dieser. Diese unfehlbare Auctorität ist es allein, welche zu ihrem Objecte das ganze Wort Gottes hat, das geschriebene und das nicht geschriebene. Dieses letztere hat sich gleichsam in der Kirche eingefleischt; es durchdringt alle Lebensacte der Kirche; die Verwaltung der Sacramente, die Gebete, die Liturgien, den Cultus, die Katechetik, den Ritus, die Concilien, ihre Formeln, die Schriften der Väter, die Acten der Märtyrer, die Malereien, die Sculptur, die Grabschriften, mit einem Worte das innere und äußere Leben der Kirche ist nichts Anderes als eine Fortsetzung und Offenbarung der von Christus und den Aposteln überkommenen Lehren und Vorschriften. Die Kirche ist es daher auch allein, die uns für den göttlichen Charakter der heiligen Schrift, für die Zahl ihrer Bücher, deren Theile, deren Echtheit Bürgschaft leisten kann; sie ist es allein, die die heilige Schrift nicht verfälscht oder halbirt, vielmehr davor gerettet und die ihr gebührende Ehrfurcht bewahrt hat.

Aber auch historisch betrachtet, steht es fest, daß nur die katholische Glaubensregel die einzige durch alle Zeiten bekannte war; sie allein hat, wie wir schon von Anfang sagten, den christlichen Glauben gerettet und unversehrt erhalten; sie allein hat die Völker zum Christenthum bekehrt.

Theologisch betrachtet hat nur sie die erforderlichen Eigenschaften einer Glaubensregel, und daß sie dieselben hat, beweist schon hinreichend die durch sie erfolgte und erhaltene Einheit des Glaubens und der Gemeinschaft in der Kirche. Während die protestantische Glaubensregel die Stiftung der Kirche, ja selbst die heilige Schrift unnütz macht, so ist es die katholische, die allein nach ihrer Natur die Stiftung der Kirche rechtfertigt. Wird sie in ethischer nnd rationeller Beziehung erwogen, so findet es sich klar, daß sie allein der Fähigkeit

der Menschen angemessen ist, denn wohin wir nur blicken, in Familien, Gemeinden, Reichen ist Auctorität das Bedürfniß, ja zu ihr die natürliche Hinneigung der Menschen, weil nur sie das Herz und den Verstand befriedigen und beruhigen kann, und erheben sich Zwiste, so ist überall in dieser Welt die Auctorität das einzige Mittel, sie beizulegen.

Diese Glaubensregel findet sich in der allgemeinen Kirche, die in Gemeinschaft mit dem römischen Stuhle steht, weil diese Kirche allein die Merkmale der wahren Kirche hat, weßhalb seit den Anfängen des Christenthums römisch und katholisch identische Bezeichnungen waren und das Primat des heiligen Petrus und seiner Nachfolger als eine wesentliche Eigenschaft der katholischen Glaubensregel galt und ist. In der Durchführung dieser von uns angedeuteten Punkte und Beweise zeigt der geehrte Verfasser den ganzen Umfang seiner ausgebreiteten Gelehrsamkeit, die den Gegenstand in einer Weise erschöpft und darzustellen weiß, daß eine Widerlegung desselben für den Gegner zu einer baaren Unmöglichkeit wird.

Um zu erkennen, ob ein Werk aus Gott ist oder aus Menschen, dürfen wir nur den Worten Christi gemäß dessen Früchte näher ins Auge fassen. Das thut auch der geehrte Verfasser im dritten Bande. Hier öffnet sich dem Leser eine interessante Schilderung des Charakters der Reformatoren und ihrer Anhänger, ihres Lebens, ihrer Zänke, der Motive der kirchlichen Revolution, ihrer Folgen, der Mittel, um sie auszubreiten: lauter Lebensbilder, die einen tiefen Blick in die damaligen Zustände werfen lassen. Ihr reiht sich eine andere Schilderung der Apostaten, ihres früheren und nachfolgenden Lebens und ihrer Motive auf der einen Seite an, auf der andern der Charakter, die Bedeutung, die Würde, das Leben und die Motive Derjenigen, welche zum Katholicismus übertraten. Bald folgt die Beschreibung des Zustandes des Protestantismus in den verschiedenen Ländern Europa's, und seines innigen Zusammenhanges mit dem Communismus und Socialismus als der letzten Phase der religiösen Anarchie. Dagegen bietet der gegenwärtige Zustand des Katholicismus und seiner Fortschritte ein erfreuliches Bild, dessen Einzelnheiten aufgezählt sind. Das Ergreifendste, für einen Katholiken wahrhaft erhebend, für einen Protestanten aber zum wenigsten überraschend, ist die Schilderung des Friedens, den ein guter Katholik in seinem Innern findet, wenn er sich der Leitung seiner Kirche anvertraut, und des Trostes, den auch der

Sünder hat, da er seine Kirche im Besitze der Gewalt, Sünden zu vergeben, weiß. Die katholische Kirche ist die gute Mutter ihrer Kinder, die sie von der Stunde der Geburt bis zum Tode treulich pflegt. Ihre Unterweisungen, ihre Anleitung zur Vollkommenheit, ihre Sacramente, durch welche die Segnungen Gottes über die Gläubigen sich ergießen, des Dogma vom Fegefeuer, die Anrufung der Heiligen, die gegenseitigen Fürbitten verursachen im Katholiken Sicherheit und Frieden im Leben, und auf dem Todbette den Trost, auch im Jenseits nicht verlassen zu sein. Das sprechendste Zeugniß hiefür können die Convertiten geben, die keine Worte zu finden vermögen, um den veränderten Zustand ihrer Seelen, die Wirkungen der Gnade in ihrem Innern und die wunderbare Freude ihres Gegners zu bezeichnen. Aber trostlos steht der Protestant mit seiner Glaubensregel da; er hat keine treue liebreiche Führerin durch das Leben; auf dem Todbette sieht er sich ohne alle geistliche Hilfe und Stärkung, und der Gedanke an das Jenseits muß ihn schaudern machen, da es nach seiner Lehre keinen Reinigungsort gibt, Unreines aber nicht in Himmel eingehen kann, und die Gemeinschaft und Fürbitte der Heiligen ist für ihn ein leerer Name. Zweifel und Ungewißheit über die wichtigsten Dinge, über die Wahrheit seines Glaubens, über die Vergebung seiner Sünden, über die Ewigkeit, ist sein Loos im Leben und im Sterben, und gerade seine Glaubensregel ist die Ursache seiner größern Angst und Pein. Wie wahr aber dieses ist, beweist der Umstand, daß noch nie ein Katholik auf dem Todbette Protestant, wohl aber viele Protestanten auf dem Todbette Katholiken wurden, um ruhig und getröstet sterben zu können.

Wenige Werke über diesen Gegenstand werden so befriedigen wie dieses. Gewiß wird es auf den Katholiken eben so gut wie auf den redlichen Protestanten einen tiefen Eindruck machen; auf den Katholiken, denn er erkennt mehr und mehr die große Gnade, die ihm zu Theil wurde, in der katholischen Kirche geboren zu sein; auf den Protestanten, denn er wird manche seiner Vorurtheile gegen die katholische Kirche abstreifen und mit aufrichtigem Streben die Wahrheit suchen und umfassen. Wir wünschen im Interesse des Werkes und der Sache, die es verficht, um die der ausgezeichnete Verfasser schon längst sich große Verdienste vor Gott und der Kirche gesammelt hat, eine baldige gelungene Uebersetzung und eine weitere Verbreitung in Deutschland.

H. Hurter.

8.

Geschichte Skanderbeg's, oder Türken und Christen im 15. Jahrhundert. Von Camille Paganel, vormals Staatsrath. Rechtmäßige mit Zustimmung des Verfassers veranstaltete Uebersetzung. Tübingen 1856. S. LIII, 409.

Man erwarmt, sieht man in dem Strome der Geschichtswerke Eines auftauchen, das wie ein Fels mitten in den tobenden wirbelnden Fluthen dasteht, unbekümmert um die Welt um ihn und unbeirrt von ihrem Treiben. Es schaut fast so aus, Gottlob, als hätte endlich einmal die Hierarchie der katholischen Geschichtsforschung ihre Strafzeit abgesessen in der babylonischen Gefangenschaft des Protestantismus oder des Atheismus. Hie und da schon traute sich Einer hervor und zeigte, indem er monographisch eine Scene, ein Bruchstück aus dem Leben der Welt uns aufrollte, ein christliches, ein katholisch kirchliches Antlitz, daß man schier sich versucht fühlte, eine Art von Grauen zu empfinden und sich umzusehen, ob denn nicht das lärmende Gevögel des Tages schon hervorbreche, mit Zischen und Pfeifen den gespenstigen Nachtvogel zu empfangen. Der Verfasser Skanderbeg's erregte in uns dieses Gefühl, indem er das Bild eines Helden aus 400jährigem Staube der Vergessenheit vor unsern Augen neu, verjüngt und kräftig wieder erstehen läßt. Aus dem Staube der Vergessenheit, sagen wir, holte der Verfasser sein Heldenbild hervor, denn daß der wohlbekannte Feind und Ueberwinder des Halbmondes, Georg Kastriota von Epirus, ein Held im vollsten Sinne des Wortes war, weil er ein christlicher Held, weil er der Gideon des 15ten Jahrhunderts für die Kirche und ihren Glauben war, das hat man für gut befunden, vornehm zu ignoriren, und ihn nur als einen tapferen mit Glück gekrönten Abenteurer hinzustellen. Ein großer Gedanke muß den Menschen durch das Leben tragen, eine Idee, die ihn scheidet von der Gemeinheit des gedankenlosen Treibens. Beseelt von dem großen Gedanken, der Vorkämpfer des christlichen Elementes gegen die anstürmende Barbarei des Christenfeindes zu sein, so schaut uns des Verfassers Kastriota an, ein herrliches Bild, ein wahrer Stahlhelm lebendigen Glaubens, ein echtes Flammen-

schwert begeisterter Liebe. Der Verfasser fürchtet sich nicht, auf eigenen Füßen zu stehen, und die Wahrheit mehr zu achten als die Meinung des Tages und die Vorurtheile des Pöbels.

Nachdem uns der Verfasser in seiner Einleitung ein umfassendes Gemälde Europa's im 15ten Jahrhunderte gegeben, und insbesondere von Albanien eine bis in die kleinsten Details sich erstreckende Schilderung, nach seinen politischen, ethnographischen und localen Verhältnissen, mit einem tüchtigen Aufwande hierüber angestellter Studien geliefert, führt er uns im ersten Buche mit meisterhaften Zeichnungen die Persönlichkeiten Murad's II. und Kastriota's, genannt Skanderbeg, vor. Flößt uns Murad's Charakter Bedauern ein, daß der nicht im Schooße des Christenthums geboren war, dessen edle hohe Seele doch für das Christenthum geboren gewesen wäre, so erfüllt uns Kastriota mit dem Gefühle süßer Befriedigung, daß er ganz der Mann Gottes war, der gläubige Sohn seiner Kirche, Zoll für Zoll. Er wußte, wofür er lebte und welchem Ziele er zusteuerte! Der Verfasser setzt sich die echte Aufgabe, zu zeigen, wie jeder sein Schifflein lenkt mit freiem Willen, und doch Alle wieder nur Ein Ziel lenkt. Sich einer fremden Strömung unbewußt hingeben, heißt die Persönlichkeit des Lebens und mit ihr das Leben aufgeben. Ein Leben ohne Ziel ist ein verlornes Leben, und ein verlornes Leben ist eine verlorne Ewigkeit. So sollen wir leben in Gott, — unser Wille soll Eins sein mit dem göttlichen Willen, und doch der unsrige bleiben, und er wird es um so mehr, je mehr wir ihn mit dem göttlichen vereinen. So Kastriota! ein Held, ein selbstkräftiger Mann in seinem Thun und Wesen, das Bild des wahren Heldenlebens, denn die selbstständige Kraft macht den Helden!

Alle physische Kraft weicht der moralischen. So müssen zahlreiche türkische Heere vor dem Häuflein gottbegeisterter Albanesen weichen. Murad der Gewaltige, der Besieger zweier Welttheile, muß zum erstenmale das Banner des Sieges einem kleinen Felsenwinkel in Epirus überlassen, und weicht, besiegt von dem Schwerte eines einzigen Armes, den aber der Glaube eines Christen geschwungen. S. 157. III. Buch.

Muhamed II., Murad's so ungleicher Sohn, folgt seinem Vater. War der Vater der großmüthige königliche Löwe, so war der Sohn der grauenhafte tückische Tiger. „Eine undurchdringliche Ver-

stellung verhüllte seine Gedanken.“ Einer seiner Räthe wagte es eines Tages, ihn um den Grund bedeutender Rüstungen zu fragen: „Wenn ein Haar meines Bartes es wüßte,“ antwortete ihm Muhamed barsch, „ich würde es ausreißen und ins Feuer werfen.“ Stets begleitete ein Lächeln auf seinen Lippen ein ausgesprochenes Todesurtheil 2c. Ruhig der Gefahr gegenüber, wachsam, unermüdlich, in seinen Unternehmungen beharrlich, von einer Einsicht, die seinem Ehrgeize gleichkam, die Ungerechtigkeit und Unbilligkeit, wovon sein eigenes Leben die abscheulichsten Beispiele darbot, an Andern, wenn er keinen Vortheil von ihnen ziehen konnte, unerbittlich züchtigend, bewaffnet mit unermeßlichen Kräften, an der Spitze tapferer fanatischer Schaaren, ohne ein anderes Gewissen als seinen Willen, ohne einen anderen Glauben, einen anderen Gott als sich selbst, und mit den scheußlichsten Sitten bedeckt, mußte Muhamed die Welt in Schrecken setzen.“ So zeichnet Buch III, S. 163 — 165 der Verfasser den Feind, gegen welchen Skanderbeg unausgesetzt kämpfen muß, den er unausgesetzt schlagen sollte. So Muhamed, der Eroberer Constantinopels. 1125 Jahre nach seiner Gründung unter Constantin, erlag das christliche morgenländische Kaiserthum unter einem andern Constantin dem Schwerte Muhamed's. „So hatte,“ bemerkt der Verfasser in seinen trefflichen Parallelen, die er in oft pikanter und überraschender Weise zusammenzustellen versteht, „sich Rom im Jahre 410 gezeigt, als Alarich es plünderte. Römer und Constantinopolitaner verdienten ein solches Vaterland nicht mehr.“ IV. Buch, S. 225. Allgemeiner Schrecken durchzittert das ganze Abendland — auf Skanderbeg richten sich die Augen aller Welt. Das: „Et si fractus illabatur orbis, impavidum ferient ruinae“ hat wohl prophetisch einen Skanderbeg gezeichnet.

Muhamed, Sieger nach allen Gegenden der Welt, sendet Heere auf Heere gegen Epirus, sendet sie unter seinen besten Generalen; alle zermalmt der Allmächtige durch Skanderbeg's eisernen Heldenarm. 22 Schlachten hatte der tapfere Albanese gegen die Türken geschlagen. Immer Sieger, war er denselben während 24 Jahren als ein höheres, übernatürliches Wesen erschienen. „Nichts in der Welt besteht von Ungefähr, kein Wesen entgeht von seiner Entstehung an der göttlichen Vorsehung; Individuen, Nationen gelangen bis zu dem bestimmten Jahrhundert, zum bestimmten Tag, zur bestimmten Stunde: eine lebendige Kette, welche Gott in seiner Hand hält, und sich nach dem

Willen seiner unwandelbaren Weisheit abwickelt. Eine Ueberschwemmung von Barbaren bedrohte die Christenheit: plötzlich erhob sich ein Mann; dieser Mann war Skanderbeg. Sobald er verschwunden war, wälzte der Strom sich wieder fort, denn Europa sollte in Schrecken versetzt werden."

So führt in ächt christlicher Weltanschauung der Verfasser, Buch VII, S. 357, seinen Helden in die Geschichte ein, und nimmt ebenso auch wieder Abschied von demselben. Möchten doch die Geschichtschreiber unserer Tage ihn so recht Alle fassen, den Grundgedanken des wahrhaft Historischen. Wenn der Grieche oder Römer groß ist, weil er mit der finsteren Macht des Schicksals hadert, so ist der Christ groß, weil er vom Lichte der Vorsehung getragen, seine Subjectivität stets in der Einheit mit dem göttlichen Willen sich offenbaren läßt.

Von diesem Standpunkte aus versucht es der Verfasser, sein Gemälde mit einem kurz gedrängten Ueberblicke aller gleichzeitigen und nächstfolgenden Ereignisse des Abendlandes einzurahmen. In den interessantesten Gruppirungen führt er die bekanntesten Namen jener denkwürdigen Zeitepochen an unserem inneren Auge vorüber. Hunyady und Johannes Kapistran, beide gleich die Retter der Christenheit an den Ufern der Donau, wie Skanderbeg an den Bergen Albaniens, sind Gestalten, die man wie alte geliebte Freunde begrüßt; während Drakul, der Gebieter Romaniens, und Muhamed, der Erstürmer Constantinopels, wie die Träger des infernalen dämonischen Principes erscheinen. Carl V. und Franz I. zeichnet der Verfasser mit wenigen, doch markigen Strichen; wobei wir jedoch das Gefühl nicht ganz zu bemeistern vermögen, es habe der Franzose sich in der Schilderung seines ritterlichen Königs eben seines nationalen Gefühles nicht zu entäußern vermocht. Neben den unzähligen Namen, denen wir im Verlaufe, besonders in den Schlußscenen des Werkes begegnen, müssen wir Halt machen vor einem Pius II., einem Nicolaus V. und Eugen IV., um die ehrwürdigen Träger derselben näher ins Auge zu fassen. Es kommt einem so selten vor, die edlen Gestalten der Statthalter Christi auf Erden gewürdigt und bewundert, und nicht in den Koth herabgezogen zu sehen! Wie ehrwürdig als die wahren Träger ihrer Zeit stehen diese Fürsten der Kirche da, Alles in Allem ihrer Zeit, die ohne sie rathlos und hilflos, wie der Blinde im Evangelium bettelnd am Wege

ohne Jesus verkommen wäre. Tief ergreifen uns die letzten Momente eines Pius, den wir sterben sehen, so wie wir uns eben nur einen Papst sterbend denken können. Nur Eines uns nicht recht anheimeln wollenden Gefühles können wir uns nicht ganz erwehren, und das ist die sanguinische Begeisterung des Verfassers über den „Fortschritt der Zeit," über die Bestrebung derselben, der Wissenschaft die „alte Classicität" wieder zuzuwenden, die Freude über die endlich hinabgetauchte Periode des „unwissenden Mittelalters." Die Periode der Renaissance kommt uns immer vor wie der aufgehobene drohende Finger einer geisterhaften Gestalt, die uns mit unbeschreiblich traurigem Auge in der Pforte des Mittelalters und der neuen Zeit zu winken und zu warnen scheint. Doch sind der Vorzüge des vorstehenden Werkes so viele und unbestreitbare, daß wir jedem Leser einen wahren seltenen Genuß versprechen.

Prescher.

Ueber den Berg Galiläa. (Matth. 28, 16.) Ein Beitrag zur Harmonie der evangelischen Berichte von den Erscheinungen des Auferstandenen. Von Prof. Rudolph Hofmann, Lic. theol. und Dr. phil., Lehrer der Religion an der königl. sächs. Landesschule zu Meißen. Leipz. Fr. Voigt. 1856. S. 36. 4.

Ueber die Stellung, welche die biblische Alterthumswissenschaft nach der ganzen Weite und Breite ihres Gebietes sowohl zur Exegese als auch zur Kritik der heiligen Schriften beider Testamente einnimmt, sind Theologen von wissenschaftlicher Bildung stets im Klaren gewesen. Die großartigen Leistungen auf diesem Gebiete — man darf nur an Ugolini thesaurus denken —, die bis zur Stunde gemachten fleißigsten Fortschritte auf demselben sprechen die volle Anerkennung jener Stellung und ihrer Bedürfnisse laut aus, und die glücklich gewonnenen Resultate in Exegese und Kritik bestätigen die Wahrheit jener Stellung als eine nicht bloß erträumten, sondern durch zahlreiche Erfahrung gewonnenen, und haben zur Folge gehabt, daß man die Jünger der theologischen Wissenschaft immer tiefer in das

heilige Alterthum der Bibel einzuführen bemüht war, in der Ueberzeugung, daß, ohne auf diesem Gebiete heimisch geworden zu sein, kein wahres und tiefes Verständniß Dessen möglich ist, was auf demselben Thatsache geworden war. Dagegen hat Ignoranz auf diesem Gebiete unsäglichen Schaden gebracht; sie hat die Gegner der Bibel aufgestachelt, gegen diese zu Felde zu ziehen und sie mit Schmähungen, Vorwürfen und Verdacht zu überschütten; sie war es, welche scheinbare Widersprüche nicht zu beseitigen verstand; sie hat selbst Auslegungen begünstiget, welche jedes festen Grundes entbehrten. Was hier von der biblischen Alterthumswissenschaft im Allgemeinen gesagt wird, gilt auch ganz speciell von jenem besonderen Theile derselben, welcher die biblische Geographie oder die historisch-geographische Beschreibung des biblischen Schauplatzes heißt. Die ältere und neuere Literatur dieses Gegenstandes gibt immerhin Zeugniß genug, daß man die nothwendigen Beziehungen desselben zum richtigen Verständisse der heiligen Schriften erkannte, die zu geographischen Zwecken häufigst unternommenen Reisen in den Orient bestätigen diese Erkenntniß, und dem Kenner der neueren und besseren Fortschritte in der Exegese der heiligen Bücher beider Testamente wird es nicht entgangen sein, wie viel Licht sonst schwierige Stellen aus genaueren geographischen Bestimmungen des biblischen Schauplatzes gewonnen haben, und wie viel Aufforderung hierin für ein tieferes geographisches Studium desselben liegen sollte, indem es zu richtiger Auffassung von Thatsachen und zur Beseitigung von Zweifeln und vermeintlichen Widersprüchen sehr viel beitragen und so im Dienste der Apologie zur Ehre der Bibel sehr viel Gutes leisten könnte.

Einen immerhin namhaften Beitrag zur Bestätigung der Wahrheit des eben Gesagten liefert die Abhandlung, die wir unter obigem Titel hier zur näheren Kenntniß unserer Leser bringen und mit ihr zugleich zur Aufforderung an alle jüngeren Theologen, biblisch-geographische Studien mit regem Eifer zu betreiben.

Die Aufgabe, welche die hier in Rede stehende Abhandlung zu lösen strebt, geht dahin: durch die Ausmittelung und Bestimmung eines biblisch-geographischen Objectes den Schlüssel zur Ausgleichung eines großen Theiles scheinbarer Widersprüche in den evangelischen Berichten als

gefunden darstellen zu wollen. — Das ausgemittelte geographische Object ist der nördliche Gipfel des Oelberges, über welchen hin der Weg nach Galiläa führt, und welcher selbst den Namen Galiläa tragen soll; die evangelischen Berichte aber, in welchen die scheinbaren Widersprüche vorhanden sein sollen, sind jene von den Erscheinungen des Auferstandenen. Da das Vorhandensein jener vermeintlichen Widersprüche in den von den Erscheinungen des Auferstandenen handelnden evangelischen Berichten nur solange Grund hat, als das (Matth. 26, 32. Mark. 14, 28) genannte Γαλιλαία als das eigentliche, die nördliche Provinz Palästina's bildende Galiläa angenommen wird, so bleibt es zur Beseitigung dieser Widersprüche, wenn sie nicht wirkliche, sondern bloß scheinbare sein sollen, nur übrig, eine Ausgleichung auf dem Wege zu finden, und darin den Schlüssel derselben zu erkennen, daß jener Name Galiläa auch noch irgend einem anderen geographischen Objecte Palästina's zukomme, und daß dieses andere geographische Object von solcher Lage sei, daß dadurch das Widersprechende in den evangelischen Berichten über die Erscheinungen des Auferstandenen aufgehoben werden, und mithin die geschichtliche Wahrheit sich herausstelle.

Man muß anerkennen, daß der Verfasser seine Aufgabe ebenso mit wissenschaftlichem Ernste als mit Gewandtheit und Bescheidenheit löset. Er selbst verzichtet gerne auf den Ruhm der Neuheit seiner Ansicht, und theilt ihn mit zwei bedeutenden Interpreten des vorigen Jahrhunderts. Auf seine Wissenschaftlichkeit aber glauben wir am besten hinweisen zu können, wenn wir den Gang seiner Untersuchung im kurzen Abrisse nachzeichnen.

Um auf die Wichtigkeit des zu untersuchenden Gegenstandes vor Allem hinzuweisen, bringt der Verf. in Kürze die Widersprüche zur Kenntniß, welche man in den evangelischen Berichten von den Erscheinungen des Auferstandenen durch die Einmischung der galiläischen bei Matth. 28, 16 finden mußte. Die Bezeichnung des sich Widersprechenden ist scharf und präcis. Bei Matthäus 26, 32. Markus 14, 28 macht Jesus noch vor seinem Tode seinen Jüngern die Zusage: μετὰ το ἐγερθῆσαί με προάξω ὑμᾶς εἰς τὴν Γαλιλαίαν, und der Engel am Grabe weiset die ankommenden Weiber geradezu hin auf jene Vorhersagung (προάγει), und befiehlt ihnen sogar

Matth. 28, 7, Mark. 16, 7, den Jüngern zu sagen, daß sie nach Galiläa gehen sollen, welchen Befehl Jesus selbst wiederholt Matth. 28, 10, worauf Matthäus den sofortigen Aufbruch der Jünger εἰς τὴν Γαλιλαίαν berichtet. Markus berichtet weiter Nichts vom Befehle, noch auch von einer Reise. Lukas dagegen weiß Nichts von einer galiläischen Erscheinung, und die von ihm erzählte Erscheinung auf dem Wege nach Emaus läßt kaum eine solche zu. Auch Johannes weiß von keiner Reise der Jünger nach Galiläa. Sollten die Jünger einem solchen Befehle, wie dem bei Matthäus, nicht gefolgt sein? Oder ist Christus vielleicht während des Tages auf andere Gedanken gekommen? Oder hat Ihn die Beobachtung an den Jüngern auf dem Wege nach Emaus, ihre Glaubenslosigkeit, zum Entschlusse gebracht, lieber die Jünger vorher in ihrer eigenen Behausung zu besuchen! Bei diesem Stande der Berichte gestehen viele gediegene Exegeten, daß kein anderer Ausweg übrig bleibe, als zu bekennen: es sei für unsere Erkenntniß eine Vereinbarung unmöglich. — Der Verf. meint, es sei am Ende solch' ein Geständniß ehrlicher, als brauchbar gekünstelte Hypothesen. Wir möchten jedoch immerhin noch bezüglich einer Ausgleichung nicht die ganze schwere Last einer Unmöglichkeit derselben auszusprechen wagen; denn das Aussagen bei Matthäus, und das Nichtaussagen bei Lukas und Johannes und theilweise bei Markus ist ja doch noch kein offener Widerspruch!

Durch die Zusammenstellung des scheinbar Widersprechenden ist vor Allem der Boden gegeben, auf welchem sich die ganze Abhandlung des Verf. bewegt, und es tritt nun zunächst die Frage hinzu: ob und wie eine Ausgleichung zu ermöglichen sei? Der Versuche hierüber sind in älterer und jüngerer Zeit viele zu Tage gekommen, in deren Erörterung jedoch der Verf. nicht eingeht, sondern er bleibt nur bei jenen Vermittelungsvorschlägen stehen, welche auf der Voraussetzung beruhen, daß das in centraler Frage stehende Γαλιλαία die Provinz Galiläa bezeichne; denn nur bei dieser Annahme stellen sich jene Widersprüche heraus und sind Ausmittelungsversuche nothwendig; woher es auch kommt, daß, da erst im 4. Jahrhunderte die Ansicht von Γαλιλαία als Provinz Galiläa hervortritt, auch erst mit diesem Jahrhunderte die Aeußerungen über hier vorfindliche Antilogien, und mithin auch die Versuche einer

Lösung oder Vermittelung derselben zu Tage kommen. Wie man es auch anderwärts bei vorkommenden Antilogien, die man auszugleichen nicht verstand, versuchte, den Weg tropischer Fassung einzuschlagen, so auch hier. Fast an der Spitze dieses Versuches steht Cyrill von Alexandrien mit tropischer Deutung der Weisung des Herrn προάξω ὑμᾶς κ. τ. λ. und des Sichbegebens der Jünger εἰς τὴν Γαλιλαίαν: Christus habe, nachdem die Juden Ihn verstoßen, erklären wollen, Er werde zu den Heiden (mit Rücksicht auf Γαλ. των εθνῶν) sich begeben. Andere wie Augustin (de consens. Evangg. III, 25) fassen nur die Weisung des Herrn tragisch, und setzen die Erscheinung in monte Galilaeae an das Ende aller Erscheinungen. Andere Ambrosius X. in Luc. 24, Vgl. Hieronymus Ep. Hedibiae lassen den Herrn trotz der Weisung nach Galiläa, doch noch einmal den Jüngern erschienen sein, um sie auf der Reise zu ermuthigen. Wieder Andere, Gregorius Nyss. beziehen die Weisung des Herrn auf die bedeutungsvollste Erscheinung desselben (Matth. 28, 16). Viele nehmen gar keine Ausgleichung vor, z. B. Juvenc. Hisp. In späterer Zeit bis hinter die Scholastiker wurde gar kein neuer Versuch vorgenommen, was wohl ganz und gar aus der Stellung des Scholasticismus zur Bibel hervorgeht, welcher sich über die Plackereien der Exegese und Kritik weit erhaben dünkte. Wie aus Theophylakt zu Matth. 26, 32. 28, 16 und Euthymius Zigabenus zu Matth. 28, 16 ersichtlich ist, blieb man bei den gemachten Versuchen stehen. Erst mit der Reformation tauchen neue Ausgleichungsversuche auf. Man glaubte sich damit helfen zu können, daß man die judaischen Erscheinungen des Auferstandenen und auch die galiläische von Mtth. 28, 16 einschob (Olshausen, Eberard u. A.), oder man sah eine Ausgleichung als unmöglich an, und half sich damit, daß man entweder eine dreifache Tradition aufstellte, eine galiläische eine rein judaische und eine gemischte, die sich eben so schwankend herausstellte, als rein aus der Luft gegriffen, oder, daß die Sache der Erscheinungen als bloßes Product der Phantasie hingestellt (Strauß) wird, oder endlich, daß man gar an magische Einwirkungen des abgeschiedenen Geistes Jesu denkt (Weiße). In diesen letzteren Versuchen spiegelt sich

bloß der neueste Geist des Christenthums ab, der den historischen Christus schon längst aufgegeben hat!

War auf solche Weise bei der Voraussetzung, daß Γαλιλαία die Provinz Galiläa sei, keine genügende Ausgleichung zu finden, wenigstens keine anstandslose, so darf es wohl nicht Wunder nehmen, wenn man daran dachte, das fragliche Γαλιλαία in einem anderen geographischen Object aufzusuchen. Wir begegnen solch' einem Versuche schon bei Jo. Suarez zu K. 16 des Markus, (vgl. Barradius Com. in histor. et concord. evang. t. IV.) wo er sagt: „Non est accipiendum, in Galilaeam provinciam praecessurum Christum, sed in montem, qui vicinus est monti Oliveti." Denselben Versuch wiederholt später der gelehrte Jesuit Harduin (Mémoire pour l'histoire des Sciences etc. 1729 artic 95). Obwohl sehr bestritten fand doch diese Annahme einen warmen Vertheidiger an den berühmten Exegeten Heumann. ((Explicatio testimonii Paulini 1. Cor. 15, 5—7 de testibus Resurrectionis Christi 1740). Seit dieser Zeit war diese Ansicht von der Lage des hier fraglichen Galiläa beinahe ganz vernachlässigt, bis unser Verfasser Alles aufzubieten suchte, um den Beweis zu liefern: „die Benennung Galiläa sei für die nördliche Spitze des Oelberges als eine bereits zu Jesu Zeiten vorhandene, durch zeitlich — nähere Zeugnisse anzusehen."

Es ist in der That sehr interessant, dem Verfasser bei der Vorführung der Zeugnisse, zu der er sich anheischig macht, und in der kritischen Würdigung derselben zu folgen. Wir müssen wohl auf das anziehende Werkchen selbst verweisen, können aber doch nicht umhin, hier schon auf die Hauptpunkte, vorbereitend und einladend, die Aufmerksamkeit hinzulenken.

Zuerst führt er das Zeugniß des apokryphischen Evangeliums Nicodemi vor, welches nach Tischendorfs Nachweis oder Vermuthung dem 2. Jahrhundert angehört. Dasselbe kennt in seiner Auferstehungsgeschichte unter Galiläa nur einen Berg in der Nähe Jerusalems, und zwar den nördlichen der drei Oelbergsgipfel. So heißt es ausdrücklich K. 14. „εἴδομεν ἐν τῇ Γαλιλαίᾳ μετὰ τῶν ἕνδεκα μαθητῶν αὐτοῦ ἐις το ορος κ. τ. λ." Wie wäre es möglich, hier unter Γαλιλαία die Provinz

Galiläa zu verstehen, von welchem aus es unmöglich ist, Jemanden auf dem Oelberg zu sehen; man wird genöthigt, unter Galiläa einen weit näheren Standpunkt anzunehmen. Weniger bedeutsam scheint es, daß die drei Männer, welche Jesum auf dem Oelberg zum Himmel fahren sahen, als κατελθέντες ἀπὸ τῆς Γαλιλαίας geschildert werden, denn die Lage Galiläas als Provinz zu Jerusalem hätte eben so κατελθέντες gefordert, weshalb dieß Wort für sich noch nicht an einen Abhang und wegen diesen an einen Berg nothwendig denken läßt. Daß jedoch der nördliche Oelberggipfel Galiläa geheißen haben könne, ließe sich wohl eher annehmen, da allerdings der Weg nach der Provinz Galiläa über jenen nördlichen Gipfel führte. Harduin weiß dafür Analogien anzuführen. — Das Uebrige, über das Evangelium Nicodemi Gesagte, der Nachlese des Lesers überlassend, gehen wir über zu einen zweiten Zeugnisse, welches der Verfasser aus Tertullian Apolog. 21 beibringt. Dort heißt es nämlich von Jesus: „Cum discipulis antem quibusdam apud Galilaeam Judaeae regionem ad quadraginta dies egit." Mag Tertullian das vorige apokryphische Evangelium benützt haben oder nicht, so bleibt doch jedenfalls auffallend, daß er, abgesehen davon, daß von der Provinz Galiläa nicht gesagt werden konnte „apud", zu Galiläa noch die Adposition setzte: Judaeae regionem hinzugesetzt, denn von einer Provinz Galiläa redet man nur gegensätzlich zu Judäa, und Ersteres ist nicht ein Theil des Letzteren. Es muß Tertullians Galiläa eine Oertlichkeit in Judäa sein! — Zunächst reiht der Verfasser das Zeugniß des Lactantius (IV. 19) an. Soll dasselbe einen Werth haben und nicht Ignoranz verrathen, so muß Galiläa, dessen darin erwähnt wird, als bei Jerusalem liegend gedacht werden, denn IV, 20 wird die jerusalemische Erscheinung Luc. 24, 36 gerade nach Galiläa verlegt. — Endlich noch mehr in die Augen springend, soll eine Reihe von Zeugnissen bei Chrysostomus sich vorfinden, welche keinen Zweifel übrig lassen, daß er die Weisung Jesu an die Jünger sich εἰς τὴν Γαλιλαίαν sich zu begeben, nicht von der Provinz Galiläa, sondern vom Berge dieses Nahmens verstand. Unter diesen mehreren Stellen bei Chrysostomus, als hom. 38 in Matth. 26, 32; hom. 85 in Joan. 20; hom. 1 in acta Apost und hom. 86 in

Joan. 21 sollen die beiden Ersteren das meiste Gewicht haben, und Γαλιλαία ganz offenbar in die Nähe von Jerusalem versetzen. — Weitere Zeugnisse weiß der Verfasser nicht aufzufinden; doch sind ihm schon diese als bis ins vierte und dritte, ja bis ins zweite Jahrhundert hinabreichend gewichtig genug, wozu noch kömmt, daß kein einziger der damaligen Polemiker an den εἰς τὴν Γαλιλαίαν einen Anstoß nimmt, um daraus Widersprüche in den Erscheinungen des Auferstandenen geltend zu machen, auf welche die Apologeten gewiß reflectirt haben. Da jedoch mit dem vierten Jahrhunderte bei den Kirchenvätern diese Streitfrage berührt wird, so bleibt es doch auffallend und fraglich, wie es doch möglich war, daß die Kunde von Γαλιλαία dem Berge als bestes Lösungsmittel der Widersprüche so ganz abhanden gekommen war? Zur Erledigung dieser Frage unterscheidet der Verfasser zwischen Ortskundigen (Einheimischen) und Ortsunkundigen. Würde ein jerusalemischer Schriftsteller Anstoß genommen haben an den εἰς τὴν Γαλιλαίαν, als Widersprüche in den Erscheinungen hervorrufend, so stünde es allerdings übel um die obige Sache; allein bei Cyrill von Jerusalem findet sich die hier streitige Frage nicht einmal berührt. Fern lebende Schriftsteller berührten eben so wenig Anstößiges an jenen Γαλιλαία, da auch die Einheimischen und Ortskundigen keine Erläuterung beizufügen für nöthig erachteten. Die ortskundigen Jünger, welche die Weisung hatten, sich noch an demselben Tage in Γαλιλαία zu sammeln, konnten durchaus nicht an die Provinz Galiläa denken, weil sonst die gegebene Weisung auszuführen unmöglich gewesen wäre, mußten daher an eine nähere Oertlichkeit dieses Namens denken, und setzten daher dieselbe Nothwendigkeit auch bei ihren Lesern voraus, woher es erklärlich wird, daß der Zusatz εἰς το ὄρος zu Γαλιλαία gar nicht nothwendig wurde, und daher ein Bedürfniß desselben nur fürs ferne Ausland eintreten konnte, während in Jerusalem jener Ort stets bekannt blieb, obwohl vom V. bis XII. Jahrhundert die Quellen für Zeugnisse ganz versiegen; denn der schöne Osterhymnus „Aurora lucis rutilat", (beiläufig aus der ersten Hälfte dieser Periode) sagt doch nichts Sicheres aus. Um so fleißiger sieht der Verfasser sich um Zeugnisse jerusalemischer Topographie um, und führt dieselben in chronologischer Ordnung zahlreich vor. Wir können nicht

unterlassen, auf einige derselben aufmerksam zu machen. Aus der Mitte des 13. Jahrhunderts beschreibt Perdiccas in s. ἔκφρασις περὶ τῶν ἐν Ἱεροσολύμοις κυριακῶν θέματων bei Leo Allatius, Amstelod. 1653 den nördlichen Gipfel des Oelberges so:

Οὕπερ ἐν μέρει πρὸς Βοῤῥᾶν ἐστὶν η Γαλιλαία,
Ἐν ᾗ δραμόντες ἔβλεψαν οἱ μαθηταὶ τὸν κτιστην.

Klarer noch spricht sich Maundreville (1322—56) the voiage and traville deutsch im Reyßbuch des heiligen Landes Frankf. 1584 fol. 777 so aus: „Man lieſt viel von Galiläa. Galiläa ist ein Berg, der liegt nahe am Oelberg. Darauf verkündigt Maria Magdalena den Jüngern, daß Christus erstanden war.“ — Ludolf de Suchem (1336—50 in itinere ad terram sanctam (Venet.) deutsch Reißbuch 847 bemerkt: „Eben an dem Oelberg ist auch ein kleiner Hof, das man Galliläam nennt, von dem die Schrift redet.“ Eben so reden Rechtenstain (1370), Frescobaldi (1384), Sigoli (1384), Stephan Gumpenberg (1449), Hans Tucher (1479), Felix Faber (1483), Bernhard de Breydenbach Rauwolf (1573—76), Cotovici (1598), Quaresimus (1616—25) und noch viele Andere, welche der Verfasser namhaft macht, und welche durch ihr Zeugniß für die traditionelle Benennung des nördlichen Oelberggipfel als „Galiläa“ oder „Viri Galilaei“ einstehen. Wie auch immer der Name „Viri Galilaei“ gedeutet werden mag, so weiset er doch immer auf den Namen des Berges zugleich hin.

So ziehet sich denn durch alle christlichen Jahrhunderte hindurch das Vorhandensein des Namens Galiläa für den nördlichen Gipfel des Oelberges hin, und es scheint allerdings, daß dieser Nahme als ein traditionelles Erbstück angesehen werden dürfte. Doch stellt sich der gewiß fleißig und umsichtig forschende Verfasser noch nicht zufrieden. Um zu einem ganz sichergestellten Schlusse zu gelangen, legt er auch noch Hand an eine weitere Prüfung, indem er nachzuweisen sucht: daß dieser Erklärung des Wortes Galiläa auch grammatisch und syntaktisch nichts entgegenstehe, daß vielmehr aus dem Zusammenhange des Textes Manches zur Empfehlung derselben angeführt werden, und daß aus derselben eine sehr erfreuliche Harmonie der evangelischen Aussagen

gewonnen werden könne, welche eben geeignet ist, sie selbst wieder als wahr zu bestätigen.

Was zuerst Matth. 26, 32 und Mark. 14, 28 betrifft, steht zwar in denselben nichts Dem entgegen, daß unter Γαλιλαία die Provinz dieses Namens verstanden würde, aber eben so wenig auch, daß man an den nördlichen Oelberggipfel denke. Bei Matth. 28, 7 und Mark. 16, 7 tritt die Begünstigung für den Oelberg schon merklicher hervor. Das in ersterer Stelle befindliche ταχύ und dann das Praesens προάγει geben gute Winke, und eben so auch in Letzterer das υπάγετε. Christus will zuerst der Gesammtheit der Jünger erscheinen εἰς την Γαλιλαίαν, und dazu sollen die Jünger dahin eilen als an den bestimmten Ort. Wo dieser Ort nun sei, das scheint nun Matth. 28, v. 16 näher bestimmt zu werden durch den Zusatz: εἰς το ὄρος; allein wo bietet die Provinz Galiläa solch' einen in der Lebensgeschichte Jesu hervorstechenden Berg dar? Dagegen liegt der nördliche Oelberggipfel für die mit Jerusalems Umgebung wohlbekannten Jünger nahe vor Augen, und deßhalb stellt Matth. 26, 32 und 28, 7, 10 εἰς την Γαλιλαίαν allein hin. Diese in den Matthäusstellen liegende Empfehlung für den Oelberg wird durch Markus noch gesteigert. Nach 16, 7 verkünden die Frauen (ὀυδενι οὐδεν kann auf die Jünger unmöglich bezogen werden) den Jüngern die απαγγελια, und wir finden sie bei Lucas 23, 49 bereits aufgebrochen nach Emaus nördlich von Jerusalem. Wohl nicht in die Provinz Galiläa, denn sie kehren Abends nach Jerusalem zurück! Auch waren es nur zweie, und es frägt sich, was die Elfe thaten? Die Antwort folgt v. 14. Unfehlbar sind sie der Weisung nach Galiläa gefolgt, wo ihnen dieselbe Erscheinung wurde, von der auch Lucas und Johannes reden, aber sie im Gebiete von Jerusalem vor sich gehen lassen. Auch hier gleicht Γαλιλαία τὸ ὄρος alles aus als Nordgipfel des Oelberges, da gerade nicht Jerusalem die Stadt, sondern deren Gebiet verstanden werden, εἰς Ἱερουσαλήμ auch die Richtung dahin bezeichnen, mithin Γαλιλαία die Oelbergspitze nahe bei Jerusalem, gedacht werden kann.

Bei dieser Auffassung der hieher zu beziehenden und nur unter der Voraussetzung, daß Γαλιλαία die Provinz dieses Namens sei, sich widersprechender Stellen der evangelischen Berichte

ergibt sich offenbar eine Ausgleichung der vermeintlichen, oder besser: an eine Voraussetzung gebundenen Widersprüche, welche Klarheit und Bestimmtheit in jene Berichte bringt, und sich um so mehr als eine richtige zu empfehlen scheint, als sie bei einer andern vom Verfasser mit gleicher Berechtigung, weil auf gute Gründe gestützte, hingestellten Voraussetzung, der Voraussetzung nämlich, daß Γαλιλαια sei der Nordgipfel des Oelberges, Harmonie und Verständniß in den vermeintlichen Widerstreit bringt, und Concordiam discordantium schafft, die er mit lobenswürdiger Umsicht und Gründlichkeit und mit vieler exegetischer Gewandtheit zu gewinnen suchte. Das gewonnene Resultat der Harmonie beruht nicht bloß — obwohl häufig auf Conclusionen — sondern auch auf historischen Stützen, welche immerhin eine solide Grundlage geben können, und es ist wieder einmal eine erfreuliche Erscheinung auf exegetisch-kritischem Boden, daß man das kritische Talent nicht bloß zum Zerschneiden und Vernichten, sondern auch zum Vereinen, Ausgleichen und Aufbauen verwendet findet. Was und wie viel biblisch-geographische Studien hierin leisten können, möge nicht minder hieraus erkannt werden, und die Einsicht daraus erwachsen, daß dieser Theil archäologischer Studien nicht geschmälert, sondern immer mehr gefördert werde möge.

Fr. Scheiner.



Abhandlungen und kleinere Aufsätze.

10.

Kirche, Staat, Gesellschaft.

(Ein Beitrag zur Gesellschaftslehre.)

Seit einigen Jahren herrscht in der deutschen Staatswissenschaft eine Bewegung, die wir nicht wegen ihrer Leistungen, sondern wegen dessen, was sie, nicht bloß hier, nein in der gesammten philosophischen und rückwirkend auch in der theologischen Wissenschaft, so wie im praktischen Leben, verderben kann, folgenschwer nennen müssen. Der Wissenschaft vom Staate soll eine von der Gesellschaft neben-, ja entgegengestellt werden, und in der Bemühung um deren Inhalt, verliert man den Begriff vom Staate! Wenn wir vorläufig auch absehen wollen von den gelegentlichen rhapsodischen und mehr phrasenhaften Bemerkungen, die über diesen Gegenstand in Tagesbrochuren oder in „Staatskunst-Briefen", oder in neuen Versuchen einer „Volksnatur-Geschichte" [1])

---

[1]) So reiches und brauchbares Material man auch in diesen Büchern Riehl's findet, und so blendend seine Darstellung oft wirkt, dennoch ist die Frage um die Gesellschaft hier so wenig beantwortet, als in den freilich originellen und noch immer beachtenswerthen, fast aber auch mehr belletristischen denn systematischen Schriften J. J. Wagner's, welcher alles Leben im Staate gipfeln läßt, indem er in seinem Buche vom „Staate" sagt: „hat alles Leben sich im Volke zuhöchst entwickelt, so ist noch übrig, daß die Nation es zunächst auf sich selbst richte, und auf ihren eigenen Umfang beschränke, d. h. zum Staate sich gestalte" (S. 7), und dann „die gänzliche (!) Entwicklung dessen, was in der menschlichen Natur liegt, gibt die Erreichung der Idee des Staates" (S. 405). Wenn nun, wie Riehl („Land und Leute", S. 13) andeutet, Wagner am meisten für die Gesellschaftswissenschaft gethan, so ist sie nach obigen Proben principiell eben noch nicht weit gekommen. Was aber

vorkommen, und wenn wir uns lediglich an die halten, welche das nach seinem Organismus noch gar unbekannte Kind wenigstens beim Namen nennen, so haben wir an diesen schon genug Belege für die Behauptung, daß sie alle mit einander noch nicht recht wissen, was sie wollen und im dunklen Drange und über eine Empfindung, auf die wir noch zu reden kommen werden, ins Unbestimmte hineinarbeiten.

Dr. Rimpel aus Kralup in seinem orientirenden Artikel „Zur Theorie der Gesellschaft" in Haimerl's „Magazin für Rechts- und Staatswissenschaften", Band IX. u. s. f., erleichtert uns die kritische Rundschau, indem er die Matadore der Gesellschaftspropheten Ahrens und Mohl vorführt, ihnen Dr. Schnabel anreiht, und — in eigener Person den Reigen vergrößert.

Was jene ersten drei von der Gesellschaft sagen, möge dort ausführlicher nachgelesen werden (Bd. X, S. 352—375). Zum näheren Verständniß werde hier daraus nur das Folgende reproducirt, beziehungsweise nach den zu Grunde liegenden Schriften [1]) näher

Riehl heraushebt, daß es unserem Volke stets nahe lag, das individuelle Leben der Gesellschaft, neben und über der ausgleichenden Gewalt des Staates aufrecht zu erhalten, das hat J. Möser lange vorher in großartiger Weise bewährt, indem er das Recht der geschichtlich überlieferten Sitte gegen die Tyrannei des angeblichen allgemeinen Vernunftrechtes vertrat; dieser gab damit eine ganz wesentliche Richtung, die historische an, und hätte demnach verdient, von R. v. Mohl in dessen „Geschichte und Literatur der Staatswissenschaften" unter den deutschen Staatsgelehrten ausführlich behandelt zu werden; daß es nicht geschah, rügte die noch immer zu wenig beachtete „kath. Liter.-Zeit." in Nr. 8 des J. 1857 mit Recht!

[1]) Nämlich insbesondere: die organische Staatslehre auf philosophisch-anthropologischer Grundlage von Dr. Ahrens, 1. Bd. S. 39—142, einem Werke, welches wie alle übrigen des ausgezeichneten Verfassers die höchste Beachtung verdient und abgesehen von einigen semipantheistischen Wendungen immer weit christlicher und unverfänglicher ist als so manche, trotz ihrer Verirrung in lutherische Gnadenlehr-Nebel hoch gepriesene mystische andere Theorie, dann in Haimerl's „Magazin", 3. Bd., Dr. Schnabel: „Ueber das Verhältniß des Staates zum Rechte", ferner die Tübinger Zeitschrift „Für gesammte Staatswissenschaft, 7. Jahrg. 1851, 1. Heft, der betreffende Aufsatz des R. v. Mohl, endlich des letztern „Geschichte und Literatur der Staatswissenschaften in Monographien", 1. Bd. S. 88 u. ff., welches Werk zu den großartigsten Leistungen in der gesammten europäischen staatswissen-

angedeutet. Ahrens und Schnabel befinden sich am philosophischen, Mohl am thatsächlichen Standpunkte. Während Schnabel im Gegensatze zu dem Attribute des Rechtes: dem herrschenden Elemente, alle anderen Elemente im Streben nach allgemeinem Wohl und nach den Bedingungen dazu, gesellschaftliche nennt, ohne sie zu gliedern, läßt sich Ahrens näher auf den „gesellschaftlichen Organismus" ein, welcher nach subjectiv persönlicher Gliederung folgende Reihen aufzeigt: Menschheitsverein, Völkerverein, Volk, Gemeinde, Familie, Einzelne, und nach der objectiv-zwecklichen Gliederung: Religion, Sittlichkeit, Wissenschaft, Erziehung, Kunst, Industrie, Recht; beide Reihen seien mit einander zu verbinden. Der Rechtszweck sei nun der eigene innere oder Selbstzweck des Staates, dessen höchster oder Endzweck aber, die Ermöglichung der Verwirklichung des Göttlichen im menschlichen Leben, sich als sein mittlerer entfernter, von Krause „der äußere" genannter herausstellt (S. 198 der O. St. L.). Mohl hingegen sucht a. a. O. das Characteristische des Staates nicht in der Rechtssorge, wie Ahrens und Schnabel, sondern in der Tendenz nach Verwirklichung des Einheitsgedankens; er ist ihm die Verbindung einzelner Persönlichkeiten eines begränzten Raumes zu einer mit Gesammtwillen und Gesammtmacht versehenen Einrichtung. Dagegen zeigen sich Stände, Racen, Gemeinden, Arbeitercorporationen, Religionsgenossenschaften, alle ohne förmliche Organisation, unabhängig von politischer Gränze, dauernde und bedeutende Interessen, die untereinander verträglich sind; hier ist nicht wie im persönlichen Leben der Selbstzweck des Einzelnen, sondern der gemeinsame Zweck im Vordergrunde, und einen solchen Zweck, der nur ein Fragment des ganzen Lebenszweckes bilde, habe jeder Gesellschaftskreis zum Gegenstande. Die Gesellschaft erscheine daher gegen den einheitlichen Staat als eine Vielheit ganz verschiedenartiger kleiner Kreise innerhalb des Volkslebens, deren Kristallisationskern ein den Genossen gemeinschaftliches Sonderinteresse ist [1]). Wunderbar, daß einem Manne wie Mohl

---

schaftlichen Literatur gehört! Hingegen nehmen wir von völlig unklaren Erörterungen, wie der Artikel „Gesellschaft und Gesellschaftsrechte" in R. u. W's Staatslexicon, wie billig, Umgang.

[1]) Damit stimmt Dr. Heyßler in gewisser Beziehung zusammen, wenn er im Aufs. „Die Gesellschaft und ihre Stellung im Systeme des Rechtes"

die eigenthümliche Illustration nicht auffallen konnte, welche jede Gesellschaft durch obige Worte „alle ohne förmliche Organisation" erhalten mußte! Aber wie wir bald sehen werden, ähnliche Versündigungen am gemeinen Sprachgebrauch lassen sich andere Gelehrte, nicht nur unvermerkt zu Schulden kommen, sondern treiben solche sogar mit Ostentation! Vorher müssen wir jedoch berichten, wie Dr. Rimpel, der allerdings scharfsinnige Kritiker der drei bis nun Genannten a. a. O. die große Frage zu lösen sucht. Ihm ist sowohl des Staates als der Gesellschaft Element dasselbe: die Menschheit, allein jener hat sie nach Regeln relativer Allgemeingiltigkeit als Einzige und nur als Rechtsanstalt mit Zwang zu ordnen, diese aber sei in Vermittlung der verschiedenen oft collirenden geistigen Interessen (Religion, Kunst, Wissenschaft, Cultur) durch das Princip der Liebe zu bilden. Wir bitten unsere Leser dießfalls vom Folgenden Act zu nehmen: Dr. Rimpel weist 1. dem Staate nur die Rechtsaufgabe zu, und 2. er sieht die Bildung der Menschengesellschaft durch die Liebe, ihr allgemeinstes Princip, bedingt. Ob es eine Auctorität gebe, welche dieses bildende Element überhaupt regelt und wodurch die Gesellschaft zu einer wirklichen Macht wird, davon ist nirgends die Rede, im Gegentheil scheint solche Auctorität nur als eine ideale jenes Principes gedacht zu werden.

Nun ist aber in den meisten jener Lebenskreise, welche die vorgenannten Gelehrten als gesellschaftliche bezeichnen, in Nationalitäten, Ständen, Berufskreisen eine solche sichtbare Auctorität in der That nicht zu finden, damit aber der gesellschaftliche Character ihnen genommen [1]), denn zur Gemeinsamkeit des Zweckes, ist auch die

---

(Haimerl's „Mag. u. s. w." Bd. II., S. 388 u. ff.) die Gesellschaft dem Staate insoweit gegenüberstellt, daß in jener das ganze Leben vor sich geht, während eben auf dieser Basis das einheitliche Leben des Staates, so wie das Einzelne des Individuums sich entwickeln. Also derselbe Gegensatz von Einheit und Vielheit, nur daß H. Volk und Gesellschaft identificirt, während bei Mohl das Volk nur einer der vielen gesellschaftlichen Kreise ist.

[1]) So weiset Tavarelli in seinem „Versuch eines auf Erfahrung gegründeten Naturrechtes," einem ganz vortrefflichen Buche, dessen deutsche Herausgabe H. Manz in Regensburg besorgt hat, gründlich nach, wie zur Gesellschaft als Einheits- und Ordnungsprincip eine Auctorität wesentlich sei, und jener erst ihr Sein gebe. I. S. 176 u. ff., 426 u. ff.

Uebereinstimmung in den Mitteln nöthig, soll die Gesellschaft nicht sogleich wieder auseinander fallen; eine Gesellschaft ist also ohne wie immer geartete regelnde Auctorität nicht denkbar. Rimpel ist zwar nahe daran, sie zu entdecken; befangen aber von dem Vorhaben eine separate neue Gesellschaftstheorie zu gründen, begeht er stets von Neuem den Fehler, das Ganze für einen Theil zu halten, und einem Theile gegenüberzusetzen. Er nennt das oberste Princip, ohne es in seiner ganzen allgemeinsten ethischen Bedeutung zu erkennen.

Bevor wir nun unsere Ansicht aussprechen, müssen wir unsere Beleuchtung moderner Gesellschaftslehren noch durch die Betrachtung eines Buches ergänzen, welches, ob auch im Resultate mit Andern, die einfachere und natürlichere Wege verfolgen, übereinstimmend, doch auf so abnorme Weise dahin gelangt, daß es unmöglich schien, ihm unter Obigen Raum zu verschaffen; wir meinen L. Stein's Gesellschaftslehre und wollen daran die Schulverwandten reihen. Im Gegensatze nämlich zu allen deutschen Philologen und Politikern verfolgen ihm die Einzelnen in der Gesellschaft nicht den gemeinsamen, sondern jeder nur den Einzel-Zweck. Ein Umstand, der von großer Bedeutung ist. Denn wenn z. B. in der menschlichen Gesellschaft überhaupt als der gemeinsame Zweck sich eben der von jedem Einzelnen seinetwegen verfolgte Sonderzweck erweist, so ist dieß purer Zufall, um den der Einzelne nicht frägt, während im Gegentheile nach allgemeiner Ansicht Jeder die Gesellschaft sucht, weil er weiß, daß sie einen Zweck anstrebt, der mit dem seinen entweder identisch oder doch harmonisch ist, so daß also seine eigene Befriedigung sich erst aus jener der Gesellschaft ergibt. Stein selbst denkt gar nicht an die Möglichkeit, ja wir sollen sagen an die aus der menschlichen Natur zu entnehmende Wahrscheinlichkeit eines solchen zufällig in einer Gesellschaft eintreffenden Harmonirens von Gesellschafts- und Einzelnzweck, sondern er setzt vielmehr die ewige Collision dieser Sonderzwecke voraus, und findet ihre Ausgleichung im Staate! Offenbar wird diesem damit wieder in jeglicher Lebensfrage das letzte Wort zuerkannt, wie denn auch dessen Definition bei Stein dahin lautet: er sei die zur selbstständigen und selbstthätigen Persönlichkeit erhobene Einheit der Menschen (a. a. O. S. 32). Wir wären mit dieser Gesellschaftslehre gerade dort wieder angelangt, von wo aus nach einer Gesellschaft

gerufen wurde, bei der Verabsolutirung des Staates; ein Resultat, gegen welches die „kath. Liter.-Zeit." in Nr. 31 des J. 1856 entschieden und mit Recht protestirte. Diese Zurückweisung wurde ihr überdieß durch die gewaltigen logischen Fehler erleichtert, welche Hn. Stein im dialectischen Spiele (anders kann man diese Evolutionen im Setzen, Gegensetzen und Vermitteln kaum nennen) unterliefen. So hat ihm schon die Gesellschaft ihre richterlichen Functionen benöthigt, aber dann nichtsdestoweniger des Staates, als welcher die Ausschreitung Einzelner zum Besten der Andern zurückweist. Selbst einem Genossen der Schule, dem Dr. L. Rößler in Jena ist dieß aufgefallen und er hat in der scharfen Kritik, welche seine „allgemeine Staatslehre" über das Stein'sche Werk bringt, in demselben nur noch erweiterten Gedanken gefragt: „Wenn die Ordnung der geistigen Güter sich schon in der Gesellschaft vollzieht, was bleibt dann noch für den Staat?" (S. 435.) Doch gelangt auch Rößler zum selben Resultate, zur Staats-Omnipotenz, was nach den Schicksalen, die ihres Meisters Lehre hatte, Jedermann sehr verwundern sollte; nur daß er ohne so viele Phrasen und Umschweife, und ohne die Welt an eine separate Gesellschaft glauben machen zu wollen, offen sagt: „Staat und Gesellschaft fallen ganz zusammen, diese ist der unfertige Stoff, jener seine reine Form," ein Ausspruch, der sich in den ganz anders basirten „Briefen über Staatskunst" (von B. v. Strauß), wenn auch einfacher gegeben, vorfindet (S. 91 [1]), während es Heyßler und Hasner, beide Hegelianer, damit anders nehmen. Dieser (Hsn.) will, daß die Gesellschaft ein bisher nur vernachlässigter Stoff der Staatswissenschaft, weder neben, gegenüber, noch über dem Staate, sondern in ihm betrachtet werde. (Haimerl's Magazin f. R. u. St. W. 1. Bd.: „Das Verhältniß der socialen zur Staats-

[1]) Doch läßt dieser allerdings den Staat nicht als absolute, sondern nur als eine Form der Gesellschaft gelten. Als eine andere nennt er die Kirche, welche dem Staate vorausgehe, da sie den volksgesellschaftlichen Stoff umbilde, während ihn der Staat nehmen müsse, wie er ihn finde. Ebenda S. 91. Hingegen meint sogar die „kath. Lit.-Zeit." in Nr. 12, ex 1857 anläßlich einer Besprechung der Mohl'schen Geschichte der Staatswissenschaften, daß Staat und Gesellschaft identisch seien. Ist es auch wahr, daß jener eine aus unendlich vielen Kreisen bestehende Gesellschaft ist, so folgt daraus doch noch keineswegs, daß er alle Kreise (des Lebens) umfasse.

theorie"), jener (Hßl.) aber sieht in der Gesellschaft das Volk, die Grundlage, auf welcher sich dort das individuelle Leben und hier das Staatsleben entwickle (ebenda II. Bd: „Die Gesellschaft und ihre Stellung im System des Rechtes"), also im gewissen Sinne auch wieder völliges Aufgehen der Gesammtheit im Staate! Wenn Rößler übrigens in der Einleitung sagt: „Der Staat ist die Verwirklichung des Gesammtlebens des Menschen, in ihm findet die sittliche Welt ihre Einheit, und wer diese sittliche Welt in Gesellschaftskreise zersplittere, der wolle verhindern, daß sie es zur materiellen Macht und Freiheit des Staates bringe, damit der Kirche die oberste Gewalt auf Erden bleibe", so hat er damit unlogisch zu viel beweisen wollen; denn wahr bleibt nur das Negative, man wolle verhindern, daß die sittliche Welt lediglich der Staatsauctorität unterworfen werde. Zwischen der Staasallmacht und der Alleinherrschaft der Kirche gibt es eben noch ein Drittes!

Mit diesen beiden im Resultate übereinzustimmen, und überdieß auch in der Ausführung mit Stein mehr verwandt, scheint auch ein neuerer politischer Schriftsteller zu sein, welcher gleich H Riehl in der „Deutschen Vierteljahrsschrift" unter von Cotta'schen Auspicien nicht etwa nur seine Sporen verdient, sondern bereits als ein Prophet der Staatswissenschaft angerühmt wird. Im III. Bande des 1856r Jahrggs. obiger Zeitschrift findet sich von ihm ein Aufsatz: „Der moderne Adelsbegriff und die Reorganisation des deutschen Adels", in welchem S. 334 u. ff. als die zweite elementare Voraussetzung der künftigen Staatswissenschaft neben der ersten, der Volkswirthschaftslehre (Lehre vom materiellen Güterleben), die Lehre von der geistigen Gemeinordnung als Lehre vom geistigen Güterleben bezeichnet und gesagt wird: das lebendige Ineinandertreten beider Ordnungen erzeuge das concrete Leben der Gesellschaft, welche sich nach der Mannigfaltigkeit der Einzelglieder und ihrer besondern selbstständigen Functionen (Gesellschaft im engeren Sinne) und als eigentliches Centralleben (Staat) betrachten lasse. Darnach sei die Lehre vom Gemeinleben, oder die Staatswissenschaft: 1. die Lehre vom materiellen, 2. vom geistigen Güterleben, 3. von der eigentlichen Gesellschaft, 4. vom Staate. Derjenige also, welcher die Welt zuerst mit einer systematischen Gesellschaftslehre beglücken wollte, und seine Gesinnungsverwandten, sind über die Staatsverallmächtigung nicht hinausgekommen, und jene Gelehrten, welche wie Ahrens, Schnabel,

Mohl und Rimpel, den Staat, sei es als Rechts- oder Einheitsordnung factisch von der Gesellschaft sondern, oder nur als Element in ihr finden, wissen uns für ihre Gesellschaftskreise das nothwendige, die Existenz der Gesellschaft garantirende, sie daher vollendende Moment der Auctorität nicht nachzuweisen.

Eine solche Gesellschaft ist, wie gezeigt, ebensowenig möglich, als ein Staat, welcher das ganze Lebensgebiet umfassen will, die Geister befriedigen kann. Ja die Unbehaglichkeit, welche uns die Theorie von einem solchen Staate erregt, hat eben zum Streben nach der Gesellschaft geführt. Wenn bisher nicht Genügendes darin geleistet wurde, so hat man dieß entweder der falschen Methode zuzuschreiben, daß man nicht beim Substrat der Gesellschaft, bei der Untersuchung des menschlichen Individuums angefangen hat, oder aber ist die anthropologische Grundlage, auf welcher man sein Lehrgebäude errichtet, eine mehr oder weniger verfehlte gewesen, oder endlich, und das ist ein seltenerer Fall, man hat im Laufe der Deduction logische Fehler gemacht. Wo aber die Ausgangspunkte richtig, die Untersuchung sachgemäß, und die Beweisführung logisch ist, da muß man zur Wahrheit gelangen, die meistens dem Ei des Columbus gleicht, daher nicht blendet. Wer zum Beispiele von der Einheit im Menschen ausgeht, der predigt eine alte Lehre, die so manchem nach Neuem Gelüstenden nicht mehr behagt. Allein wir sind eben Adams-Söhne, und aus demselben Stoffe wie er, aus einem Naturtheil, dem der Herr den Geist erst eingehaucht! Freilich eine 5000jährige Geschichte, aber dennoch wunderbarer, als die grassirende Theorie vom höhern Affen, d. i. Menschen, wenn auch nicht so verwunderlich!

Horchend auf die Bibel, die von den zwei Gesetzen im Menschen spricht, eines für den Leib, das andere für den Geist, betrachten wir uns nun und finden die Uebereinstimmung dieser Paulinischen Lehre mit den Aussprüchen unseres Selbstbewußtseins; Speculation und Tradition im Einklange. Der Mensch ist darnach Synthese von Geist und Natur, durch jenen Glied einer höhern Welt, in dieser, der Natur, aber ihre Spitze und also so zu sagen, die Brücke zweier Welten. Er gehört zwei Reichen an, und darf in keinem behandelt werden, als lebte er bloß in ihm [1]). Der consequenteste Spiritualist muß und

[1]) „Die Gesellschaft, bestimmt zur Vereinigung von aus Körper und Geist bestehenden Wesen, kann nicht auf den geistigen Theil wirken, als in wiefern

wird Nahrung suchen, wie auch das Thier ohne selbe verhungert, und der roheste Materialist kann es nicht dahin bringen, um bei demselben trivialen Beispiele zu bleiben, sich nur instinctiv wie das Thier zu nähren; weiß er doch was er thut! Der Mensch lebt nicht für sich allein; das ζωον πολιτικον ist er nicht kraft eigenen Wollens, sondern kraft göttlicher Creation [1]), welche die erste Gesellschaft im ersten Menschenpaare gründete, und damit unzweifelhaft den Reigen des Geschlechtes eröffnete, wenn wir auch nicht sagen können, in welcher Weise der Weltregent ohne die Sünde der ersten Menschen ihre Vermehrung veranlaßt haben würde. Hätten diese nicht durch die Sünde einen Riß in die göttliche Ordnung gemacht, so hätte es auch nie einen Zwiespalt des Lebens gegeben und wäre keine Herrschaft nothwendig gewesen. Die sündigen Menschen aber konnten nicht zusammen leben, ohne daß eine höhere Macht den oft widersprechenden Willen zu gemeinsamen Handeln genöthigt hätte [2]). Dem Begehren des Fleisches hatten sie gehorcht gegen die Mahnungen des Geistes, und ihm durch den Vorzug ein Uebergewicht eingeräumt, das zur vollen Entgeistigung, so auch zum Tode geführt hätte, denn der Mensch lebt nicht allein vom Brote, wenn nicht die Verheißung

---

der Körper mit dem Geist durch ein natürliches Band gemeinschaftlicher Einheit verbunden ist. Taparelli a. a. O.

[1]) „Das sociale Leben ist absolute Bedingung und Voraussetzung jeder sittlichen Einzelexistenz. Der dreifache Zweck der ethischen Kraft: Selbstbethätigung, Selbstbefriedigung und Selbstvollendung, ist nur in socialer Coexistenz mit andern Wesen seiner Gattung vollziehbar." Werner, „Grundlinien der Philosophie." S. 182.

[2]) „Die richtige Erkenntniß der Identität unserer Natur mit der anderer Menschen ist die Grundlage der Socialwissenschaft und beursacht in uns die Idee der Socialität (Pflicht andern das selbstgewünschte Gute zu wünschen und zu verschaffen, mit der Wahrerin dieser Idee, dem Socialrechte, der Gerechtigkeit)". Taparelli, a. a. O. II. Bd. S. 445; ebenso: „dem Rechte des Einen auf jeden Andern entsprechen in Jedem die von seiner eigenen Wesenheit ausgehenden Forderungen, diesem Rechtsanspruche nicht nur zu genügen, sondern an der Vollendung des Nächsten nach Thunlichkeit sich zu betheiligen. Diese Berechtigung und Verpflichtung ist eine durchaus gleiche und gegenseitige, eine Nothwendigkeit des geselligen Lebens, und es hat auf dem Bewußtsein jenes Rechtes, jener Pflicht seit jeher die menschliche Gesellschaft beruht." Ehrlich, „Randglossen zu J. Fröbel's System von Politik." S. 167.

der zerrissenen, geborstenen Welt einen unerschütterlichen Stützpunkt gewährt haben würde. Die einfache Ordnung des äußeren Lebens war nur denkbar und wurde nur möglich durch ein Element des Geistes, welches dem Fleische wenigstens für die Erscheinung ein Gesetz dictirte. So entstand der Staat, zwar eine materielle oder äußere Ordnung, aber nicht eine Ordnung, wie jene des Sternenheeres, das die von Gott ursprünglich gesetzte ist, sondern eine Ordnung unter widerstrebenden Naturen, gebieterisch verlangt von der sonst untergehenden menschlichen Natur, darum auch gewollt von dem selbstbewußten Menschen, aber nur möglich gemacht durch die Verheißung, welche den Riß des Lebens verkleidet [1]).

Wenn nun gleich der Staat ohne Geist nicht gedacht werden kann, so genügt diesem doch die Erscheinung von jenem nicht. Er selber fühlt das Bedürfniß, an der überirdischen Ordnung, welcher er auch angehört, directen Theil zu nehmen; das kann ihm die weltliche Ordnung, der Staat, nicht gewähren, und will er es zu gewähren versuchen, so will er in ein Gebiet übergreifen, in das zu langen er nicht vermag, und es wird unter seinen Händen dem höchsten geistigen, dem religiösen Bedürfnisse nur Schein und Chimäre geboten, daher die Tyrannei im antik heidnischen Staate, und im modernen Cäsareopapismus; wie entgegen dort, wo der Geist allein alles zu regeln sucht, vor dem materiellen Verkommen kein Ausweg ist; siehe die asiatischen Priesterstaaten! [2])

---

[1]) So sagt Werner S. 564 im 3. Bd. seines herrlichen Systems christlicher Ethik: „Der Staat ist natürliches Erzeugniß, geistiges Product und göttliche Ordnung“ Aehnliches finden wir auch in Moy's „Grundlinien einer Philosophie des Rechtes“, I. S. 154: „Die Staatsgesellschaft und die Kirche entstehen durch Zusammenfluß von Thatsachen der natürlichen Ordnung und des freien Willens.“ Dieser Zusammenfluß ist denn wohl göttliche Fügung!

[2]) Nulla regula sine exceptione! Unsern Lesern braucht kaum gesagt zu werden, daß eine solche der Kirchenstaat bietet. Da die geistige Gesellschaft ohne unabhängigen Centralpunct hienieden nicht denkbar, und ihre Existenz doch das Erste im Gesellschaftsleben überhaupt ist, so muß es einen Kirchenstaat geben, und wird dieser hinwieder vor dem materiellen Verkommen kraft göttlich gerechter Ausgleichung dieses scheinbaren Widerspruches einfach dadurch geschützt, daß seine Lage inmitten regulärer Staaten ihn auch ohne selbsteigene Veranlassung zum Mitgehen auf der Bahn materieller Entwicklung bestimmt.

Demnach muß in der Regel die menschliche Gesellschaft, d. i. die Gesammtheit der nach Erreichung menschlicher Bestimmung, in kleineren oder größeren Kreisen strebenden Individuen, aber in diesen Kreisen zuoberst von zwei Mächten geleitet, d. i. in verschiedenen aber nicht sich kreuzenden, sondern parallelen Richtungen geführt werden, wovon die eine kraft des Geistes die Begehren des Fleisches ordnet, die andere aber, ob auch in der sichtbaren Erscheinung des Fleisches doch die Forderungen des Geistes zu befriedigen sucht; mit klaren Worten: in der gesammten menschlichen Gesellschaft, deren Auctorität ihr Schöpfer ist, muß es nach dem ihr von diesem eingepflanzten doppelten Gesetze, auch zwei untrennbare Hauptgesellschaften geben: den Staat und die Kirche. Davon ist die eine, der Staat, selbst begrenzt, vielfach und nur Theil eines Ganzen, wie der Leib jedes Menschen gleich jedem Naturproducte in tausend, stets aber begrenzten Formen am großen Naturprincipe theilnimmt, während die andere Hauptgesellschaft, die Kirche, unendlich, für sich und Eine ist, wie der Geist in alle Zukunft selbstständig und Ein Ganzes im Menschen lebt. Beide sind von einander im Principe und nach ihrer Hauptaufgabe unabhängig, haben aber Seiten, durch welche sie speciell einander angehören und berühren; so darf das Rechtsgesetz und jede Staatsinstitution dem Dekaloge nicht widersprechen, und ist wieder die Kirche kraft ihres Besitzes Rechtssubject. Ausschreitungen sind bei der Feinheit dieser Beziehungen wohl möglich, dürfen aber nicht zum Vorwande einer völligen Veränderung des natürlichen Verhältnisses gebraucht, d. h. nicht etwa auf die Spitze getrieben werden; denn die richtige Stellung beider Gewalten zu einander garantirt erst dem Menschen jene Freiheit, deren er sich erfreuen soll. Sie ist die wahre natürliche Constitution, die rechte Theilung der Gewalten [1]), und wird bedingt von der Vermeidung der Einseitigkeit und Consequenzmacherei. Wer z. B. den Staat als vorzugsweise für die Reglung der äußeren menschlichen Existenz bestimmte Organisation der menschlichen Gesellschaft einseitig für einen materiellen Körper

---

[1]) „Die wahre Theilung der Gewalten ist in jene der Kirche für das geistige, und des Staates für das politische Wohl, zwei hypotactische Gesellschaften in der einen menschlichen Gesellschaft." Taparelli, a. a. O. III. Bd. S. 278.

nehmen und an ihm nur die Regeln des materiellen Lebens zur Geltung bringen wollte, der würde sich an ihm gerade so vergehen, wie ein Arzt, der einen menschlichen Körper gleich einem thierischen behandeln, und dabei von allen geistigen Momenten absehen wollte. Wie vielmehr der Leib des Menschen, wohnte in ihm nicht der Geist, seinen Hunger und jegliche Begierde stillen würde wie das Thier, so würde auch ein Staat, welcher bloß das irdische Bedürfniß nach materiellen Regeln besorgte, höchstens als ein Bienenstock oder ein anderer Thierstaat gedacht werden können, dessen Theorie Carl Vogt mit mindestens ebensoviel Consequenz als Witz aus seiner Weltanschauung entwickelt hat [1]).

Wird hingegen in echt christlicher Grundanschauung der aufrechte Leib des Menschen trotz seiner Aehnlichkeit mit so manchen thierischen, doch als ein selbstständiges Product der göttlichen Allmacht, welches ohne Geist gar nicht lebensfähig wäre, gedacht, und darnach auch in seinen Functionen und seiner mit Adam beginnenden Geschichte nach behandelt, so wird die Delicatesse, die Schamhaftigkeit dieses Verfahrens auch im Staatsleben sich zeigen. Selber erscheint dann in der That, wie schon oben angegeben, vor Allem als eine unmittelbar göttliche, also selbstberechtigte Ordnung (wie der leibliche Organismus); er gibt sich ferner als eine vom Geiste getragene, vom Menschen gewollte Ordnung; er ist endlich eine nothwendige, in der menschlichen Natur gegründete Ordnung, demnach befriedigt er die materiellen Bedürfnisse nicht wie thierische, kraft des Instincts, sondern kraft des Geistes, wie der Menschenleib trotz Naturseele nicht leben kann ohne den Geist. Er sorgt dann zuerst für das Recht, das er als die Vorbedingung des Zusammenlebens der durch die Ursünde zur Ungerechtigkeit geneigten erkannte, aber nicht für das Recht allein, wie Rimpel, Stahl, W. v. Humboldt und Andere wollen, sondern, wenngleich erst in zweiter Reihe, und eben insoferne er es bedingt, für Alles,

[1]) Gegen eine solche Auffassung protestirt aber jeder Mann von Ehre, mag er nun an eine Staatsbevormundung gewöhnt, oder König im eigenen Hause sein, wie die großen Insulaner im europäischen Nord-Westen. So sagt E. Burke: „Höhere Achtung gebührt dem Staate, der nicht bloß Gemeinschaft für Dinge, die dem groben thierischen Dasein in seiner vorübergehenden unbedeutenden Dauer dienen, ist.“ („Betrachtungen über die franz. Revolution.“ S. 176.)

was das Zusammenleben in äußerlicher Weise allmälig erfordert, und ohne leitende Auctorität nicht geleistet werden könnte [1]).

Ganz consequent besorgt er daher nebst dem Rechtswesen von dem friedlichen Rechtsarrangement (Verfahren außer Streitsachen) bis zur Summa ratio juris populorum (Krieg) nicht bloß die materielle Güterwirthschaft des Staates, sondern auch seine geistige. Kunst und Wissenschaft, insoweit sie nicht das Jenseits, sondern die irdische Ordnung der Dinge betreffen, sind daher sein ureigenes Gebiet, welches er sich nicht entgehen lassen darf, ohne sich selbst aufzugeben. Natürlich fallen ihm dann auch Erziehung und Unterricht mit obiger Beschränkung anheim [2]).

---

[1]) „Der Staat ist die Verbindung zur Realisirung der Menschenbestimmung, so weit dieß hier ohne göttliche Hilfe möglich ist; er wird begreiflicherweise als bloße Rechtsgesellschaft aufgefaßt, weil im Staate durch Gliederung und positive Bestimmung dessen, was jeder dem Andern zu leisten und von ihm anzusprechen hat, die meisten Pflichten gegen den Nächsten, die Form von Rechtspflichten erhalten." Ehrlich, „Nationale Teleologie". 2. Th. S. 124.

[2]) So sagt selbst Taparelli a. a. O. S.: „Wenn gleich die Kirche die höchste, größte Bildung und Erziehung besorge, so habe doch der Staat die Pflicht, für die bürgerliche Ausbildung zu sorgen, hiebei jene zugleich supplirend" (I. S. 466) und später: (S. 507) „die Auctorität, welche bestimmt ist, den Individuen einen ruhigen Besitz ihrer Rechte zu verschaffen, muß nach den von der Natur selbst zur Befriedigung ihrer Bedürfnisse gegebenen Mitteln haschen, und die Gesellschaft zum Gebrauche dieser Mittel anleiten." Wäre dieß möglich ohne Unterricht? Und in Werner's „System christ. Ethik" lesen wir Bd. III. S. 564 u. ff.: „Der Staat ist nicht bloß um seiner selbst willen, sondern wegen der Gesellschaft und hat deren vor- und überstaatliches Wesen anzuerkennen, daher für deren Wohlsein in materieller und geistiger Beziehung zu sorgen. Die Rechtsordnung im Staate ist nothwendige Bedingung des Wohlfahrts- und Culturzweckes, fördert das Gesammtleben; von jenem hängt dessen Sein ab, daher dieser der absolute, jener der relative Zweck des Staates." Mit dieser weiteren Auffassung der Staatsaufgabe harmoniren im Wesentlichen viele moderne Staatslehrer; so nennt Bluntschli „Recht und öffentliche Wohlfahrt die zwei großen Principien des Staates" („Allgem. Staatsrecht", geschichtlich begründet, S. 36). Held bezeichnet die mögliche Potenzirung aller menschlichen Interessen, so weit dieß durch den Staat geschehen kann, als Staatszweck („Staatslehre", S. 284). Mischler definirt den Staat als das System des Rechtes, der Wohlfahrt und der auf die Gegenwart

Kein denkender Mensch wird ihm selbes heute bestreiten, und das Ganze der Kirche, die freilich die höchste Bilderin, weil die Lehrerin in der höchsten Wissenschaft, in der von Jenseits ist, zuweisen wollen; dem könnte sie gar nicht entsprechen, da es sich vielfach um ein anderes Gebiet handelt; weil der Kreis der Kirche größer ist als jener des Staates, darum liegt dieser noch nicht in jenem; es sind Gebiete, die wohl Gemeinsames haben, in dem sie sich kreuzen, nicht aber einer dasselbe wie der andere und nur näher bestimmt. Schon logische Bedenken stellen sich also der metalogischen Unrichtigkeit einer Unterstellung des Staates unter die Kirche entgegen. Eine solche Unterordnung wird zwar heut zu Tage weder von Männern der theologischen Wissenschaft, noch von solchen, denen im Gebiete des Lebens die höchste Entscheidung zusteht, angestrebt, allein dennoch möge sie auch hier vom wissenschaftlichen Standpuncte aus verurtheilt werden [1]), weil noch immer Unverständniß oder Uebelwollen an dem da und dort vorkommenden mehr eifrigen als weisen Beginnen so mancher Männer im Thale, deren Begehren oder auch nur Aussprüche weitergehen, zum willkommenen Anlaß nimmt, in der Menge den Wahn zu erzeugen, es werde eine solche Staatsherabsetzung wirklich beabsichtigt. Hingegen gelten schon die ähnlichen Gründe wider das Gegentheil, weil die Kirche auf Erden wieder nicht denkbar ohne Leibliches. Sie kann nicht wirken ohne menschliche Personen und ohne materielle Güter; wenn sie daher einerseits ein gewisses Recht über Personen und Sachen haben, wenn sie Rechtssubject werden muß, so muß und wird anderseits ihre Lehre und Gebot das irdische Bedürfniß berücksichtigen und

---

gerichteten Bildung. (Grundzüge). Roscher endlich, der größte heutige Nationalökonom vindizirt dem Staate, welchen er, wie das Recht, nur ein irdisches Institut nennt, eine über den bloßen Rechtsschutz hinausgehende Aufgabe, indem er dem „Wie" der Rechtswissenschaft durch die Nationalökonomik das „Warum" anreiht. (Grundlagen der Nat.-Oek. S. 23.)

[1]) Entschieden thut dieß auch der streng kirchliche Werner, wenn er im „System christl. Ethik", S. 565 u. A. sagt: „Als Manifestation der ewigen Gerechtigkeit ist der Staatszweck um seiner selbst willen, und sein absoluter Zweck die Verwirklichung der Rechtsidee." Dann eben da später S. 625: „Der Staat ist eine zeitliche Nothwendigkeit, und kann von der Kirche, welche die Gesammtheit der besondern Volksthümer ethisch auszugleichen strebt, nun und nie aufgegeben werden."

wenngleich in denselben Principien wurzeln, so doch etwas anders lauten als in der Ordnung reiner Geister. An diesem Orte wäre es überflüssig diesen Gegenstand weiter auszuführen; genug mit der Andeutung, daß sie nicht bloß auf das Jenseits verweiset, sondern das Dießseits als eine Vorstufe behandelt, es in eine reine Sphäre durch lebendige Durchgeistigung zu erheben sucht. Alle irdischen Institutionen, zuoberst der Staat selbst, welcher, obschon keinem Zwange unterliegend, doch als sittliches Subject dem moralischen Einflusse der Kirche sich nicht entziehen, und nicht religionslos sein kann, erhalten so ihren Adel und ihre Würde, indem sie nicht als höchster Endzweck gelten, mit dem sie erlöschen, sondern sie werden mit in die Unsterblichkeit erhoben, indem jene, die an ihnen Theil nehmen, es thun, um mittelst ihrer sich auch geistig reiner entfalten zu können. Während also jene Gliederungen, welche man heute als gesellschaftliche bezeichnet, wie die natürlichen der Nationen und Stämme, der Stände und Berufsclassen, der Besitz- und Erwerbskategorien entschieden einen staatlichen Charakter tragen, Momente nicht bloß der Rechts-, sondern der irdischen Culturentwicklung überhaupt sind, während dem zeigen sie auch eine überirdische Seite, durch welche sie auch in der Kirche stehen, von ihr erhoben werden. Was von ihren Zwecken nicht irdischer, das ist überirdischer Bildungszweck. Die Nationalität hat gar keine Bedeutung, als indem sie die Solidarität des Rechtes stärkt, und somit ist sie Staatsmoment, oder indem sie die geistige und zwar meist die ideale Bildung fördert, und damit ist sie meist kirchliches Moment; ähnlich mit den Ständen, Berufsclassen u. s. w.

Unter beide Gewalten, unter Staat und Kirche, fällt Alles, was hienieden erscheint; diese sind die beiden, ihrerseits wieder von Gott abhängenden Universalauctoritäten des menschlichen Lebens, unter welche alle Organisationen fallen und außer denen sie absolut nicht gedacht werden können. Eine Gesellschaft außer ihnen besteht weder, noch ist eine Nothwendigkeit vorhanden, eine solche zu construiren, was übrigens bei solcher organischen Natur so wenig möglich wäre, als der Mensch einen Grashalm hervorbringen kann. Wenn man dieß verkennt und dem Phantome einer der Staatslehre gegenüber- oder nebengestellten Gesellschaftswissenschaft nachjagt, so kommt dieß daher, weil Kirche und Staat so oft nicht im rechten Verhältnisse zu einander stehen. Dieses wäre nämlich harmonisches Zusammenwirken bei unan-

gefochtener Einhaltung der beiderseitigen Lebenskreise. Statt dessen findet man wohl überall, wenn auch vereinzelt, übereifrige Personen, die im Verkennen veränderter Zeitverhältnisse von der Kirche auf Gegenstände des äußern Lebens eine directe Einwirkung verlangen, welche von ihr allerdings einmal und zwar zum Segen der Menschheit geübt wurde, aber zu einer Zeit, wo die Macht des Staates noch nicht zur rechtlichen geklärt und mehr in der physischen Gewalt gelegen war. Als eine irdische Ordnung unterliegt sie nämlich dem Naturgesetze der Entwickelung wie der Mensch selbst. Dieser bedarf lange der schützenden und leitenden Hand gereifter Personen, bis er selbstständig auftreten kann. Ebenso bedurfte der Naturstaat im Mittelalter des directen kirchlichen Einflusses; der moderne Rechts- und Culturstaat ist aber sich selber Mannes genug; zu seinem Heile gereicht es, wenn er einträchtig mit der Kirche geht, und von ihr sich durchgeistigen läßt. Aber es soll dieß fürder auf dieselbe freie Weise wie beim Individuum geschehen; Zwang ist dazu so wenig gestattet, wie der einzelne Mann von der Kirche zur Benützung ihrer Gnadenmittel nicht genöthigt wird. Die unverdauten Reminiscenzen verleiten also Einzelne zu unpassenden Wünschen; die Folge ist, daß hinwieder auch nicht universal gebildete Freunde des Staates vereinzelte Bestrebungen mißtrauisch dem Ganzen um so mehr zur Last legen, je weniger Verständniß sie etwa für selbe haben und je nothwendiger gerade bei irdischen Dingen ungezügelte Sorge auf abschüssiger Bahn immer weiter und weiter reißen muß, daher dann das andere, wahrlich nicht minder verderbliche Extrem, welches der Kirche kaum im eigensten Hause, und in Verkündigung der Religionswahrheiten, freie Bewegung, durchaus aber keinerlei, ja nicht einmal indirecten Einfluß, auf Erziehung, Unterricht, Arbeitsclassen u. dgl. gestatten will, damit bei der Unentbehrlichkeit socialer Auctorität zur Staatsverallmachtung gelangt, indem jegliche Lebensbewegung dann von ihm geregelt werden müßte. In einem wie im andern Falle entsteht in der menschlichen Gesellschaft, deren leitende Hauptmächte von ihrem Platze verrückt sind, dieselbe Unbehaglichkeit, welche der Einzelne bei Störungen seines Organismus empfindet. Wohl diesem, wenn sein Arzt das Uebel erkennt, es nicht durch Quacksalberei vergrößert, sondern durch einfache Rückleitung des Kranken zur natürlichen Ordnung behebt. Für die menschliche Gesellschaft, welche zuoberst als eine kirchliche und staatliche erscheint und

dann erst sich weiter verzweigt, erscheint nun das Haschen nach einer Gesellschaft neben Kirche und Staat, als eine solche Quacksalberei, die nicht gut ausgehen kann, weil die Grundgedanken über Kirche und Staat dadurch stets verwirrter werden. Was man von dieser neuen Lehre vergeblich erwartet, das kann man nur in der Rückkehr zur christlichen Ethik, in der richtigen Auffassung des Menschen und seiner Beziehungen zu Gott und dem Nächsten, woraus sich die Grundlehren vom Wesen der Kirche und des Staates ergeben, finden. Die wahre Gesellschaftslehre ist daher die von der gesammten menschlichen Gesellschaft [1]), in welcher allerdings, wie Rimpel sagt: das Princip der Liebe gilt, und, wie wir beifügen, darin auch die Auctorität ausübt, welche Gott, der Regierer der Welt hineinlegt und in der Weltgeschichte zu erhalten weiß! Wie dieses Princip jenes der christlichen Moral ist, so ist auch die Gesellschaftslehre wirklich Theil der Ethik. In ihr finden sodann die Gesellschaften der Kirche und des Staates oben an, sofort aber herabgehend und in diesen die übrigen Gruppen [2]) ihre Plätze. Wir haben im Obigen jedem das Seine zu geben, die Wege Gottes in der Organisation der Menschheit zu verfolgen gesucht; die Extreme beider Seiten dürften damit nicht zufrieden sein; vielleicht ist eben dieß eine Probe für die Wahrheit des von uns Behaupteten.

Wien, im März 1857.

---

[1]) „Die Gesellschaft, welche Freiheit, Wohlfahrt und Bildung will, kann sich nie absolut setzen und von jenen höchsten Mächten emancipiren wollen, unter deren Garantie sie ihre höchsten geistigen Güter besitzt.“ Werner's „Syst. u. s. w.“ S. 625.

[2]) „Die Gesellschaft in ihrem allgemeinsten Sein, ist die Vereinigung der nach dem von der Natur vorgesteckten Ziele gemeinschaftlich trachtenden Menschen“ und „das Band für die in Gesellschaft vereinigten Personen ist die Liebe.“ Taparelli a. a. O. I. 276 u. I. 183.

[3]) Wenn Werner („Grundlinien u. s. w.“) sagt: „Die sittliche Gesellschaft subsistirt im Familien-, Staat- und Kirchenverband, so erlauben wir uns dagegen zu bemerken, daß in der Familie, Staat und Kirche noch ungeschieden, elementarisch vorhanden und daher die Familie Mikrokosmos der Gesellschaft scheine; deßhalb sagt auch Ehrlich („Princip der christl. Gesellschaft“, Vorl. 8), daß „die erste menschliche Gesellschaft in der Ehe sei,“ und (Vorl. 9), daß „sich die Familie zum Staate ausbilde.“ Jarke nennt (Verm. Schft.“ 3. Bd. S. 164) „Familie und Gesellschaft die einfachste Form der gesellschaftlichen Zustände“; mit Weglassung des Tautologischen „und Gesellschaft“ ist dieß eben das erst Behauptete.

Nachtrag im August:

Nachdem dieß lange geschrieben war, erschienen zwei sehnlich erwartete Fortsetzungen, nämlich der zweite Band von Bar. Moy's „Grundlinien einer Philosophie des Rechtes" und die Schlußlieferung der „juristischen Encyclopädie" von Pr. Ahrens, endlich eine populäre Schrift des Berliner Publicisten C. Frantz: „Vorschule zur Physiologie des Staates." Ueberall wird diese Frage ventilirt; aber obwohl dieß größtentheils zu Gunsten einer besonderen Gesellschaftslehre geschieht, so findet sich doch so viel Gemeinsames mit den oben entwickelten Ideen, daß eine völlige Uebereinstimmung auch im Resultate wohl zu erzielen wäre. Man sehe insbesondere bei Ahrens die Anmerkung z. S. 759, dann S. S. 760—1, 766—7; bei M. S. 57, 59—60, 62—63; bei Fr. S. 21. Alle drei erkennen das gesellschaftliche Element des Staates und das staatliche jeder Gesellschaft gleichzeitig mit dem außerstaatlichen der letzteren an. Dieses ist ihnen das freiheitliche Element. Wir glauben, daß alle Besorgnisse, welche man vor der Reclamation der Staatsauctorität für die gesellschaftliche und individuelle Freiheit hegen mag, vor dem Lichtglanze der die Gesellschaft durchdringenden Kirche schwinden müssen, da sie geistigen Zwang in jeder Form zurückweist. Was Moy gegen Mohl's Einwand von der gestörten Einheit der Gesellschaft S. 50 sagt, daß er wegfalle, sobald man der Kirche die ihr gebührende Stellung einräumt, das gilt wohl noch mehr von dem Einwande der Unfreiheit, welcher die Gesellschaft verfalle, wenn man sie nicht vom Staate löse. Die Kirche führt also die Geister zwanglos ihrer höchsten Bestimmung zu, und was der Staat dazu thut, „das Ganze der durch die wechselseitige Abhängigkeit aller Lebensgebiete und Verhältnisse gesetzten Bedingungen der allseitigen Entwicklung für alle Zwecke der menschlichen Bildung festzustellen und zu regeln" (Ahrens S. 760) oder „um die Bedingungen des (ganzen, also auch des sittlichen) Lebens zu wahren," das thut er gemäß „den wirklichen Nothwendigkeiten der menschlichen Natur." (Moy S. 57) Das ethische Moment tritt also sichtlich immer mehr hervor, und bald werden Alle die Gesellschaftslehre nur mehr als organischen Theil der Ethik betrachten.

Dr. Föhring.

11.

Zur Theologie des griechischen Heidenthums.

(Fortsetzung.)

So wie *Aeschylus* uns in seinen Eumeniden gezeigt hat, daß auch der Grieche ahnte, der Mensch bedürfe, *wenn er gesündiget hat, eines außerordentlichen Beistandes*, um die verlorne Ruhe wieder zu erlangen, so scheint sich *Sophocles* in seinem Oedipus Coloneus die große Aufgabe gestellt zu haben, darzuthun, *daß der Sünder Buße thun müsse* und überdieß zur Beruhigung seines Gemüthes eines *äußeren Zeichens* bedürfe, um dann getrost und gesühnt in die andere Welt hinüber zu wandeln. Oedipus erschlug seinen Vater, heirathete seine eigene Mutter, erzeugte Kinder mit ihr — doch verübte er dies Alles, ohne zu wissen, welch ein Fluch auf ihm laste; er regierte lange Jahre, ohne zu wissen, daß er in der empörendsten Blutschande lebe. Als aber im Drange der Umstände die ganze Reihe von Freveln enthüllet ward, da reißt er sich die Augen aus, verbannt sich selbst und irrt fluchbeladen als ein Bettler in fremden Landen umher, von seiner getreuen Tochter Antigone begleitet. Er nimmt gelassen alle seine Leiden hin; murrt nicht gegen das, was Zeus über ihn verhängt; er wünschet Ruhe wohl, aber nur dann, wenn ihm Gott durch *ein Zeichen kund gegeben, daß er genug gebüßt habe* und nun hinüber wandern könne in die ewige Ruhe. Oedipus unterscheidet sich hierin von Orestes, daß jener durch strenge Buße, durch Ergebung in den Willen der Götter von der Sünde rein sich waschen will und nach diesem erst von Zeus das Zeichen der Vergebung erwartet, Orestes aber Alles nur allein von den Göttern erwartet; er leidet wohl Vieles auch, aber nicht mit der Absicht, dieses Leiden als ein von den Göttern ihm aufgetragenes Sühnungsmittel in Geduld und Ergebung hinzunehmen. In so fern steht *Sophocles* in richtiger Anschauungsweise etwas über dem *Aeschylus*. Im Hain der Eumeniden nehmen die Götter die Bürde von den Schultern des Dulders, der nie wider sie murrte; nicht durch wiederkehrendes Lebensglück, nein, mit einem verherrlichenden Ausgang in jenes

Leben belohnen sie ihn. Zeus gibt durch seinen Donner zu erkennen, daß er genugsam gebüßt habe, daß er rein sei.

Chor.

Dröhnte der Aether? — Hilf Zeus!

Oedipus.

Des Zeus beschwingter Donner führt mich alsobald
Hinab zum Hades.

Chor. (Neue Donnerschläge.)

Sieh, mit gewaltigem Tosen stürzt
Schauerlich das Geschoß
Nieder des Zeus. Es dringt
Grausam in des Hauptes Locken mir.
Die Seele beugt sich. Wieder flammt am Himmel auf
Ein Donnerstrahl.
Auf welches Ziel fleugt er hin?
Ich zitt're. Vergeblich nicht,
Nicht ohne Unheil stürmt sein Grimm so herein.
Heiliger Aether! — Hilf Zeus!

Oedipus.

O Töchter, seht dem Vater nun, wie Gott verhieß,
Des Lebens Ausgang nahen unabänderlich.

Chor.

Wie weißt Du; welches Zeichen offenbart es Dir?

Oedipus.

Ich weiß gewiß — O eile nur mit schnellem Schritt
Wer dieses Landes Fürsten her mir leiten will.

(Wiederholter Donner.)

Theseus (kommt und fragt):

Was, Sohn des Laios, neu begab sich wiederum?

Oedipus.

Mein Leben neigt sich.

Theseus.

Auf welchem Zeugniß des Geschick's ruht Dein Vertrauen?

Oedipus.

Die Götter selber künden es mit lautem Ruf,
Truglos in ihren Zeichen all, die mir geschah'n.

Theseus.

Wie siehst, o Greis, daß diese sich enthüllen Dir?

Oedipus.

Die Donner all ohn' Unterlaß und alle die
Zückenden Geschosse von der niebezwungenen Hand.

Der Bote bringt von seinem Tode folgende Kunde:

Er stand ab vom Felsengrab
Und saß und löste das von Schmutz entstellte Kleid.
Dann ruft er seinen Kindern, und befahl, ihm Bad
Und Weiheguß zu bringen aus lebend'gem Quell.
Als auf dem Weg
Nach Kurzem wir uns wandten, sah'n von ferne wir,
Wie von den Beiden er dahingeschwunden war.

Welch' ein Geschick ihn nun entraffet, kein Sterblicher
Weiß es zu sagen, außer Theseus Haupt allein.
Ihn führt' ein Gott von hinnen, oder der Unterwelt
Glanzlose Stiege schloß sich ihm wohlthätig auf.
Denn ohne Seufzen ward der Mann, in keinem Schmerz
Der Krankheit abgefordert, nein, wie nie ein Mensch
Voll Wunder. — Dünkt nun Thorheit, was ich sprach zu sein,
Nicht weich' ich Denen, welche mich der Thorheit zeih'n.

Für viele Athener mochten des Sophokles Ahnungen freilich eine Thorheit erscheinen, wie er wirklich seinen eigenen Söhnen ein Thor schien. Aber dieß ist gerade der Stempel aller Seher und Propheten, daß sie verkannt wurden. So mußten sich die Verkündiger des Wortes Gottes die üble Nachrede gefallen lassen, daß sie trunken von süßem Weine taumeln und Pauli Evangelium galt vielen als eine Thorheit.

Im Hain der Eumeniden läßt der blinde König sich nieder, um sein Lebensende abzuwarten. Gewiß hatte dieß eine symbolische Bedeutung; Niemand durfte diesem Haine kaum nahen, und furchtlos betritt ihn Oedipus, und die Rachegöttinnen lassen ihn auf ihrer eigenen Stätte unangefochten, zum Zeichen, daß er genug Buße gethan habe.

Immermann sagt über Oedipus Folgendes: „Der selige Tod des Oedipus deckt die Aussicht in ein Empyreum auf, in welchem alle Farben des unschuldigen Zustandes vor Offenbarung der Gräuel, zu höherem Glanze erhoben, leuchten." Es ist wahr, Oedipus ist von Sophokles idealisirt, wie es nur die Anschauungsweise eines Heiden im Stande war; aber um das Wort „selig", wie Immermann es gebraucht, zu wählen, machen wir doch andere Anforderungen. Ein πρωτον ψευδος schleicht immer, auch bei den herrlichsten Idealen der Griechen sich ein; so auch hier. Oedipus

vernahm von Zeus das Zeichen der Vergebung, des Endes seiner Mühen; er bereitet sich zum Tode und spricht schöne erhabene, wahrhaft rührende Worte; aber bei alle dem stößt uns zurück seine Unversöhnlichkeit mit Kreon und seinem Sohne Polyneikes; im schrecklichsten Contraste stehen die Worte seines Fluches — mit seiner sonstigen Ergebung eines Dulders. So, sehen wir, blieb Sophocles auf halbem Wege stehen, und es zeigte uns auch er hier, bei all seiner Empfänglichkeit, daß der Heide die große Lehre, „man müsse auch dem Feinde verzeihen", in seine Brust aufzunehmen nicht im Stande war. Plato wohl nahm den Satz in seinen Schriften, namentlich im Gorgias, auf.

So wie Bileam, Jonas, so auch ein Kaiphas und auch Andere prophezeiten, ohne es zu wollen oder zu wissen, so haben auch die Griechen manche Lehre der wahren Religion, ohne daß sie selbst wußten, was sie sagten, freilich wohl nur dunkel und in Bildern ausgesprochen und angedeutet. Manche ihrer Mythen sind sinnreiche Symbole, welchen auf den Grund zu kommen und nachzuspüren, nicht uninteressant sein möchte. Wir wollen unserseits aber durchaus nichts bestimmt über diese Symbole behaupten und enthüllt haben, sondern nur auf eine und die andere ethisch-religiöse Erscheinung im Heidenthume, als eine nicht außer Acht zu lassende, hindeuten. Wenn einige in der Deutung homerischer Stellen weiter gingen, als es eine nüchterne Interpretation erlaubte, und Manches in ihm fanden, was ein gesundes unbefangenes Auge nie fände, so soll gerade ein solches Beispiel geeignet genug sein uns abzuschrecken, ähnliche Deuteleien in anderen Schriftstellern zu wagen. So billigen wir es keineswegs in dem homerischen Gebete, wo Zeus, Athene und Apollo zusammt immer angerufen werden, eine dunkle Ahnung von der Lehre der Trinität ausgesprochen finden zu wollen. Was sich von selbst darbietet und ungesucht leicht eine Erklärung zuläßt, das sei der Gegenstand unserer Besprechung. Wir verwahren uns aber gegen nicht befugte Richter; der Philolog, der zugleich Theolog ist, hat auch mehr Interesse für solche Interpretationen und sogar ein Recht und eine Pflicht dazu, wenn sie ohne Gewalt zu gebrauchen, ein günstiges Resultat liefern.

Das Menschengeschlecht hat sich, so weit wir die Geschichte und Mythen zurück verfolgen, nicht immer so demuthsvoll gegen Gott

benommen, wie es sich seiner Ohnmacht nach geziemt hätte. Stolz sich erhebend und der eigenen Kraft vertrauend, besonders wenn es in Erfindungen vorwärts geschritten war, sprach es ohne Rückhalt im hohen Selbstgefühle die Worte aus: „Es ist kein Gott." Das Symbol dieses erfindungsreichen, aber dünkelhaften Geschlechtes war dem Griechen der Mythus vom Prometheus. Er ist der Urtypus des Menschengeistes, der Mensch ist frei; aber diese seine Freiheit ist seine Kraft und seine Schuld; sein Leben Uebung und Buße; das Ziel erschöpfte Kraft, versöhnte Schuld, der Tod des creatürlichen Seins. Das ist der Mythos von Prometheus Strafe und Versöhnung.

Er fand das Feuer und trotzte dem mächtigen Zeus. Dieser aber läßt ihn, den auf seine Kraft pochenden Titanen, an den Kaukasus schmieden; auch da trotzt er noch allem Zureden des Oceanos, des Hermes, sich Zeus Willen zu fügen; er verharrt in seiner Empörung gegen Zeus. Aeschylus hat sich dieses inhaltsreiche Thema zum Vorwurfe genommen und in einer Trilogie 1. den feuerbringenden, 2. den gefesselten, 3. den befreiten Prometheus dargestellt. Der 1. und 3. Theil sind verloren gegangen; der 2. Theil der Trilogie der gefesselte Prometheus, ist unversehrt auf uns gekommen. In diesem tritt gegen das Ende auch Hermes auf, um dem Prometheus zum Nachgeben zu bewegen:

Prometheus.

Du machst mir Ekel mit der Worte leerem Schwall.
Das komme niemals dir in den Sinn, daß ich in Angst
Um Zeus Belieben weibisch feig geberden mich,
Anflehen könnte jenen Allhaßwürdigen
Mit weiberhaftem, armemporgehobnem Flehen,
Zu befrei'n mich dieser Bande! Nun und nimmermehr!

Hermes.

Zu sprechen schein' ich viel vergeblich und umsonst;
Denn Dich besänftigt, denn dich rühre nimmermehr
Mein Flehen.
Bedenke, wenn Du meinen Worten nicht gehorchst,
Welch' ein Orkan Dich, welcher Qualen Brandung dich
Fluchtlos zerschmettert. Denn es wird dieß Felsgeklüft
Mit seinen Donnern, mit des Wetterstrahles Keil
Des Vaters Zorn zerreißen, Deinen eignen Leib
Versenken.

Wenn dann der Zeiten weites Maß vollendet ist
So kommst Du aufwärts an das Licht; es wird Dir dann
Zeus flügelwilder, mächtiger Aar in heißer Gier
Zerfleischen Deines Leibes großes Trümmerfeld,
Wird Gast Dir ungeladen, Gast den langen Tag,
Ausweiden Deiner schwarzbenagten Leber Rest.
Und dieser Mühsal Heil erwart' Dir nimmermehr.
Es erscheine Dir als Deiner Qual Vertreter denn
Ein Gott, bereit hinabzusteigen in die Nacht
Des Hades, in die dunkle Tiefe des Tartaros!

Diese Verse bedürfen keiner Erklärung; der wißbegierige, den höchsten Interessen der Menschheit nachforschende Leser wird sie nicht flüchtig hinnehmen, sondern als einen Beleg gelten lassen, wie durch solche dunkle Ahnungen, und hingeworfene prophetische Winke Gott dem Christenthum den Weg auch zu den Heiden anbahnte. Zufällig stieße wir auf folgende interessante Stelle, die wir um so weniger unseren Lesern vorenthalten wollen, da sie der Feder eines Mannes entflossen, der nur Philolog und nicht Theolog ist, und daher um so weniger versucht werden konnte, zu Gunsten der Theologie die Mythen der Griechen zu deuten:

„Des Mythos prophetische Wahrheit reicht weiter, als dem Bewußtsein des Dichters selbst offenbar ist. Solche Prophezeiungen eines Volkes bekunden ein Gefühl des innern Bedürfnisses und Verlangens, das, weil es da ist, befriediget werden muß. Und als das hellenische Leben allsiegend und freudetaumelnd sich über die Länder des Orients ausgebreitet, sich mit der Weisheit Aegyptens und den Wundern Indiens, mit Jehovadienst und Mythrasmysterien vermischt hatte, als über dem neuen gährenden Chaos Nacht und Grabesstille angstvoll lagerte, da ging ein heller Stern im Morgenlande auf und leuchtete über der Krippe und es jauchzten die himmlischen Heerschaaren." — Mit Recht verdient Aeschylus den Namen eines „Sehers" vor allen andern und von ihm mag besonders gelten, was Platon in seinem Jon von den Dichtern bemerkt: „Nicht sie sind es, die so Wundervolles sprechen, sondern Gott selbst ist es, der durch sie zu uns spricht." Folgende Stelle aus Baco de augm. scient. lib. II. c. 13 mag über den Ursprung des Mythos des Prometheus einiges Licht geben: „Tabulae mythologicae videntur esse instar tenuis

cujusdam aurae, quae ex traditionibus nationum magis antiquarum in Graecorum fistulas inciderant."

Aber auch Plato war ein solch hoher Seher in Vielem, wie wir schon besprochen, und auch in dem, was wir alsbald besprechen werden. Gar sehr wird in unserer Zeit von Gelehrten und Ungelehrten, von Weisen und Thoren, von Christen inner und außerhalb der Kirche losgestürmt gegen das Fegefeuer, die Hölle und die Ewigkeit der Höllenstrafen. Natürlich ist's wohl, daß unsere dem Sinnenkitzel verfallene Zeit vor solchen Lehren Abscheu und Gedanken einen vornehmen Ekel hat. Wer will sich denn auch von morosen Männern und ihren düstern Lehren aus dem Taumel rütteln lassen? — Sie loben die Heiden und preisen sie wegen ihres nicht beirrten Naturlebens? — Und gerade sind es die alten Heiden, die gegen die modernen zeugen. „Wie liesest du?" muß man fragen. — Einige lesen die Schriften der Alten gar nicht und schmähen sie; andere lesen sie und verstehen sie nicht: beide sind für die Beurtheilung der classischen Schriften ganz und gar unfähig. Dem Reinen ist Alles rein. So findet mancher Gold dort, wo andere Kothstaub finden. So haben wir in Platon's Phädon für die in der christlichen Kirche als Dogma feststehende Lehre von dem Fegefeuer und der Hölle eine Stelle, die so deutlich ausgedrückt ist, daß sie einen andern Sinn nicht zuläßt. „Diejenigen, die ein mittelmäßiges Leben geführt haben, gelangen an einen See und wohnen daselbst und werden, nachdem sie ihre Strafen bestanden haben, wenn Einer etwas Unrechtes gethan hat, losgelassen, und erhalten den Lohn ihrer guten Thaten, ein Jeder nach Verdienst." — „Jene, welche für unheilbar befunden werden wegen der Größe ihrer Sünden, sei es nun, daß sie häufigen und großen Frevel an Heiligthümern und ungerechten und gesetzwidrigen Todschlag begangen haben, oder was es anderes dergleichen gibt, diese wirft das ihnen gebührende Geschick in den Tartaros, von wo sie nie wieder heraus kommen."

Plato, der nicht bestimmt wußte, ob es sich in der That auch wirklich so verhalte, ertheilt seinen Lesern einen Rath, der gewiß alle Beherzigung verdient: „Die als ausgezeichnet in einem rechtschaffenen Leben Befundenen sind Diejenigen, welche aus diesen Orten in der Erde befreit sind, und wie aus Gefängnissen erlöst oben in

die reinen Wohnungen kommen. — Um deßwillen nun müssen wir Alles thun, der Tugend und Einsicht im Leben theilhaftig zu werden; denn schön ist der Preis und groß ist die Hoffnung." — Daß sich dieß Alles so verhalte, steif und fest behaupten zu wollen, das ziemt keinem verständigen Manne. Daß es jedoch entweder so oder auf ähnliche Weise um unsere Seelen und deren Behausung steht, da die Seele nun einmal unsterblich erscheint, daß sich dieß so verhalte, auf seine Gefahr hin zu glauben, das ziemt sich wie ich glaube, und dieß ist der Mühe werth, denn schön ist die Gefahr und man muß mit dergleichen gleichsam sich selber besprechen."

Die Urtheile alter und neuer Philosophen über Plato mögen wie immer beschaffen sein, die Totalität dessen, was wir aus ihm anführten, berechtigt uns anzunehmen, daß er kein gewöhnlicher Mensch war; sein hohes Sittlichkeitsgefühl leuchtet überall bedeutend hervor; und mag er auch an vielen Stellen seiner Dialoge seiner poetischen Phantasie einen weiten Spielraum geschenkt haben, in den von uns angeführten Stellen macht sich eine Würde und ein Ernst bemerkbar, wie sie einem sterbenden Sokrates ziemten. Mag Plato die angezogenen Lehren von Sokrates überkommen, oder selbst mit der Tiefe seines von Gott begünstigten Geistes erforscht, oder auch in Aegypten und Palästina aus göttlichen Quellen geschöpft haben, das macht für uns keinen Unterschied bei Beurtheilung des Werthes solcher Stellen. Gerade jene Stellen aber, die den Aufgeklärten unserer Zeit als ein ärgerliches Schiboleth klingen, haben für ruhige, stille Forscher einen hohen Werth. Was Photius von dem Apostel Paulus sagt, „daß er Alles unter den Gehorsam Christi gefangen nahm bis auf die heidnischen Floskeln und Phrasen," das gilt in anderer Art zu Gunsten Plato's, der Alles was edel, schön, sittlich und göttlich war, für die Philosophie zu erobern suchte. Sein Oelhandel nach Egypten und in die angrenzenden Länder scheint der Wissenschaft reiche Procente getragen zu haben. Für den christlichen Forscher ist Plato überhaupt nicht ohne Werth. Er verdiente es schon, daß wir uns, wie Claudius Lysias das römische Bürgerrecht theuer erkaufte, die Kenntniß der griechischen Sprache um jeden Preis eigen machten, wenn nicht die heili-

gen Bücher selbst das erste Recht zu einem solchen wissenschaftlichen Opfer schon hätten. Der Christ versteht als solcher erst Vieles, ja das Meiste in Plato. Den Kindern unserer Kirche nach dem Fleische, den Rationalisten, den Atheisten ist er ein Schwärmer, ein Phantast. Man könnte beinahe auf ihn die Worte anwenden, die ein großer Kirchenvater über das Lesen und das Verständniß der Propheten ausspricht: Lege libros propheticos non intellecto Christo, quid tam insipidum et fatuum invenies? Intellige ibi Christum, non solum sapit, quod legis, sed etiam inebriat.

Wenn dem Plato ein Vorwurf gemacht zu werden verdiente, so wäre es der, den ihm sein Lehrer Sokrates selbst machte. Sokrates, der gerne und meistens nur mit Menschen aus dem Mittelstande, mit Handwerkern umging, war ganz erstaunt, als er einen Dialog des Plato las, und da sich selbst in hochtönenden metaphysisch-dialectischen Redeweisen mit Andern philosophirend aufgeführt fand. „Beim Herkules," sagte er ganz verwundert, „was log dieser junge Mensch nicht über mich da zusammen?" Unbeschadet der vielen Verdienste des Plato um die Philosophie, müssen auch wir in diesen Tadel einstimmen. Wenn Sokrates, wie er selbst glaubte, den Athenern von Gott gegeben war, um sie zu belehren und zu bessern, so mag wohl die Redeweise des Platon'schen Sokrates hie und da sehr abstechen von der gewöhnlichen seiner Hausphilosophie. Ein Gerber, „Simon" mit Namen, dessen Werkstätte Sokrates oft besuchte, soll den Einfall gehabt haben, seine Gespräche mit Sokrates aufzuschreiben. Hier mochte er sich wohl eher getroffen gefunden haben, als in den Platon'schen Dialogen. Wir führen dieß hier der Wahrheit getreu nur darum an, um den gelehrten Schöngeistern auf dem Gebiete der Philologie, die an dem Anakoluthen-Stil der heiligen Schrift Anstoß nehmen und nicht wissen, daß Dialectus Dei Soloecismus ist, zu zeigen, daß es gefährlich für die Popularität der christlichen Religion gewesen wäre, wenn ein Plato uns das Leben und die Lehren Christi nach seinen Ideen ausgeschmückt überliefert hätte. Die Einfalt der Evangelisten ist gerade der authentischste Beweis für die Wahrheit dessen, was sie niederschrieben. Ein durch Plato sublimirtes Chri-

stenthum wäre im Dunkeln geblieben und hätte nie das Eigenthum der Kleinen und Armen am Geiste werden können.

Immerhin aber mögen uns Plato und die bessern Philosophen ehrwürdig und nach Verdienst geschätzt bleiben; je höher gerade Plato stand, desto mehr kann er uns ein Beweis sein von der Unzulänglichkeit des menschlichen Wissens und von der Nothwendigkeit einer außerordentlichen höheren Belehrung und Vermittlung. So schön viele Ideen in seinen Werken sind und so sehr sie uns während des Lesens erheben, so sind es doch nur Meinungen, Ansichten eines Sterblichen ohne höhere Autorität, ja oft scheinen sie nicht mehr zu sein als bloße Träume, die wie Seifenblasen den Lesenden ergötzen und schnell entschwinden. Ueberhaupt ist nach Lactantius alles Philosophiren nur eine opinatio. — Recte, sagt er libr. III., de falsa sapient. „Recte Socrates et eum secuti Academici scientiam sustulerunt, quae non disputantis sed divinantis est. Superest, ut opinatio in philosophia sola sit.“

Demuth, Selbsterniedrigung und Selbstentäußerung ist das Wesen des Christenthums. Demüthig war auch Sokrates, der den hochgelehrten Sophisten gegenüber behauptete, daß er nichts wisse und welcher eben dieses Geständnisses wegen von der Gottheit zu Delphi für den Weisesten erklärt worden ist. Dieses Bekenntniß seines Meisters scheint Plato mit oder ohne Bewußtsein stets vor Augen gehabt zu haben; denn viele seiner Dialogen, so voll sie auch an erhabenen Ideen sind, die als Aphorismen sehr brauchbar sind, enden mit der Ansicht, daß man doch nichts Bestimmtes wisse; und insofern lebt Sokrates wohl noch in Plato's Dialogen. Wer also wie Plato Philosophie in der Absicht betreibt, um durch Denken, Forschen, durch Dialectik und Metaphysik zu dem Resultate zu gelangen, daß der Mensch eigener Kraft vertrauend und auf sich beruhend Nichts wisse, dem mag sein Forschen gegönnt sein und es bringt ihm auch viel Gutes, und insoweit wird er auch nicht Gefahr laufen den Glauben zu verlieren. Man sucht dem Wachsthume der Pflanze durch emsige Forschungen auf den Grund zu kommen; den Schleier der geheimnißvollen Aeußerungen des menschlichen Geistes- und Gemüthslebens wenigstens etwas lüften zu wollen, kann doch nicht als Frevel aufgenommen werden. Kam denn auch

Sokrates erst zum Bewußtsein, daß er Nichts wisse, nachdem er die Werke der Naturphilosophen, besonders des Athenagoras durchstudirt hatte. Es ist doch immer ein Unterschied zwischen einem Mann, der, im Köhlerglauben aufgewachsen, nichts weiß und einem solchen, der, nachdem er alle Regionen des Wissens durchschifft und erforscht hatte, am Ende wohl auch zu demselben Resultat gelangt, er wisse Nichts und der Mensch wisse überhaupt Nichts. Die Philosophie ist an und für sich unzureichend, ungenügend; jeder bessere, aufrichtige Denker endet am Ende doch mit all seiner Speculation im Glauben. Gleichwohl ist sie unentbehrlich, nothwendig; vernünftig benützt ist sie eine tüchtige Waffe des Christenthums. Die Kirche braucht Männer, die in der von uns oben angegebenen Art forschen; sie hat sie auch immer gehabt und Gott wird sie noch ferner ihr senden; man hemme aber und verdächtige sie nicht in ihrem Wirken und Streben. Die ältesten Kirchenväter philosophirten; und gerade das höhere Wissen und die gediegenere Bildung der Christen war dem Kaiser Julian ein Stein des Anstoßes, weil gegen diese Stützen des Christenthums das Heidenthum ihn zu wenig unterstützte. Das moderne Heidenthum würde nicht so kühn auftreten, wenn kirchlicherseits mit denselben Waffen, mit welchen in der Vorzeit glücklich gekämpft wurde, die feindlichen Angriffe abgewehrt würden. Auch Caecilius Natalis in Min. Felicis Octavio erlaubt das Philosophiren in diesem besseren Sinne: „Si philosophandi libido est, Socratem sapientiae principem quisque vestrum, si poterit, imitetur. Ejus viri, quoties de coelestibus rogabatur, nota responsio est: Quod supra nos, nihil ad nos. Merito ergo de oraculo testimonium meruit prudentiae singularis. Hoc fonte defluxit Arcesilae et multo post Carneadis et Academicorum plurimorum in summis quaestionibus tuta dubitatio: quo genere philosophari et caute indocti possunt et docti gloriose.“

Wie wenig ausreichend für die geistigen Bedürfnisse und für das betrübte Gemüth die Philosophie überhaupt ist (und wie leicht sie selbst zu erkennen gibt, daß der Mensch eines höheren Lichtes bedürfe), ersehen wir aus dem 132. Cap. der „Apologie“ des Sokrates. Der 70jährige Greis weiß, am Ziele seines Lebens angelangt, aus den vielen Forschungen, in denen er sich erging, für sich und

seine Schüler keinen andern Trostgrund über das Sterben zu finden, als anzunehmen, daß er entweder zu den Seelen der Heroen in die Unterwelt hinabsteige, oder daß mit dem Körper zugleich auch die Seele sterbe, und das sei auch gewiß etwas Gutes. „Wenn nun," spricht er, „keine Empfindung vorhanden, sondern es wie ein Schlaf ist, wenn man schlafend nicht einmal einen Traum hat, so wäre der Tod ein wunderbarer Gewinn. — Wenn also so etwas der Tod ist, so nenne ich meines Theils ihn Gewinn; denn um nichts länger erscheint die ganze folgende Zeit auf diese Weise als Eine Nacht." — Arme Wissenschaft! wenn sie in sich selbst stark genug sein will. Also dieses soll das Endziel alles Strebens und Suchens, aller Thätigkeit und Aufopferung, aller Selbstverläugnung und Menschenliebe sein, daß uns an der dunklen Pforte des Ausgangs aus diesem Leben kein anderer Trost, kein anderer Lohn erwarte, als der klägliche eines Sokrates? — Nein. Da wäre ja dem Licht die Finsterniß, dem Dasein das Nichtsein, dem Etwas das Nichts vorzuziehen. — Doch wir stehen höher; das Ahnen und das Suchen der ewigen Wahrheit war wie Sisypho's Arbeit den Griechen; das Finden ward den Christen zu Theil.

Machen wir aber zuletzt noch einen Blick auf Griechenland hin und betrachten wir es mit seinen öffentlichen und häuslichen Einrichtungen, mit seinen Künsten, seinen Göttern und Tempeln, seinen Spielen und Festen, seinen Helden, Rednern, Philosophen und Dichtern, was bietet unserem Auge sich dar? — Eine seltsame Mischung von Niedrigkeit und Größe, von Wahrheit und Irrthum, Weisheit und Thorheit, von Tugend und Laster, von Anmaßung und Schwäche. Weit entfernt aber, daß uns dieß muthlos machen sollte, wird uns dieser Anblick aufrichten und uns zu Dem hinweisen, der den Griechen der unbekannte Gott war und den wir alle jetzt kennen und kennen sollen. Immer aber wollen wir ein Volk ehren, welches, wie aus unserer gepflogenen Besprechung hervorgeht, nicht ganz von Gott verworfen war. Die dunklen Ahnungen von dem Einen wahren Gotte, der ein persönlicher, lebendiger, providentieller Gott ist, die Ahnungen von der Nothwendigkeit der Buße und Sündenvergebung, eines Erlösers des ganzen menschlichen Geschlechtes, von den Strafen der Verworfenen und von der Nothwendigkeit einer strengeren Moral, als die heidnische war, sei es, daß diese Ahnungen

im Bewußtsein des ganzen Griechenvolks lagen, oder in einzelnen Männern ein empfängliches Organ fanden, sind und bleiben uns immer ein Beleg, daß den Griechen in der Fülle der Zeit unter vielen heidnischen Nationen ein Ehrenplatz angewiesen werden sollte. Welches heidnische Volk konnte auch empfänglicher für die Aufnahme des Christenthums sich zeigen, als sie, die demselben mit so inhaltsschweren Ahnungen einer bessern moralischen Weltordnung entgegen kamen? Wir wollen deßhalb nicht über die Maßen die Griechen erheben; es war nicht ihr Verdienst, was sie selbst auch wußten; aber die Größe Gottes können wir hier wieder Gelegenheit nehmen, zu bewundern, wie er das Griechenvolk als ein gütiger Vater für jene Zeit sich auferzog, wo alle Völker durch den Λογος zum Heile geführt werden sollten. Wer die Kirchengeschichte nur ein wenig durchblättert hat, wird finden, daß gerade die Griechen nach den Aposteln die tüchtigsten und meisten Lehrer der Kirche geschenkt haben.

Rem vidit, causam nescivit.

Dr. Auer.

12.

Zu den von Dr. Dressel aus dem cod. vatic. 866 zum ersten Male vollständig herausgegebenen griech. Martyr-Acten des heil. Ignatius von Antiochien, als Beiträge zu einem Martyrium des heil. Ignatius.

Diese von Dr. Dressel in seiner Ausgabe der apost. Väter p. 368 u. flgd. herausgegebenen Martyr-Acten hat sowohl im griech. Originale, als auch in einer lat. Uebersetzung schon der um die Schriften des Martyr-Bischofes von Antiochien so verdiente Prälat der englischen Hochkirche, Usser, gekannt. Aus dem griech. Originale, wie wir unten sehen werden, hat er Einiges citirt; die lateinische Uebersetzung, der jedoch das erste Capitel bei Dressel abgeht, und die Usser nicht herausgeben wollte, findet sich bei Bollandus Act. Sanctor. Mens. Febr. Tom. I, pag. 30 seqq. und bei Petermann s. Ignatii etc. epistolae u. s. f. p. 489 seqq. Wir beabsichtigen hierorts nichts Anderes, als beide mittelst unseres kritischen Apparates zu berichtigen, wenn auch, was sehr zu miß-

billigen ist, Dressel die lat. Uebersetzung in seine Ausgabe nicht aufgenommen hat; jedoch ist unser Augenmerk überwiegend auf das griech. Originale gerichtet.

In der Ueberschrift ist nach ἁγίου noch ἱερομάρτυρος beizufügen.

Cap. 1 lies: Καίσαρος, δευτέρῳ ἔτει [τῆς [1]] ὑπατείας (anstatt ἐν ὑπατείᾳ, wo Dressel die vox nihili ἐνυπατίας hat [2]) ἀττίκου ....τῆς ἐν ἀντιοχείᾳ ἁγίας τοῦ θεοῦ ἐκκλ. Sodann findet sich bei Anderen ἐπὶ τὴν ῥώμην....τῆσ εἰς χριστὸν....τινες καὶ θηρίων τρόπους....ἐκεῖθεν τὲ (i. e ἐκεῖθέντε)....νυκτὸς καὶ ἡμέρας [3])....ἀλλ' ἀνηκέστοις καὶ ἀνηλεέσι.... ἐπιστολῇ μαρτυρεῖ; ferner fehlt gleich ἀγόμενος und weiter findet sich λεοπ. ὅ ἐστιν στρατ. στῖφος [4])....ἀπάραντες.

Cap. 2 findet sich ὡς καὶ εἰς ἀκοὰς ἡμῶν; ferner καί σε μεταστήσας....εἰδωλολατρίας [5]) προσαγαγεῖν....χριστοῦ ποίησας ισχυροτέραν (d. falsch ἰσχυρωτέραν) σοι καταστῆσαι τὴν ἀρχήν. τραϊανὸς u. s. f. „Traianus dixit“ α β γ δ [6]). Sodann μεταθέμενος τῆς γνώμης ταύτης, wo entweder ἀπὸ vor τῆς einzuschieben, oder der Genitiv in den Accusativ zu verwandeln ist, ferner ζεὺς ὁ σός, τίς ἐστιν Lies: τί γάρ ὠφεληθήσομαι, ἐὰν τὸν κόσμον ὅλον κερδήσας τὴν ψυχήν μου (Matth. 16. 26)....ἐξευτελίζεις (ἐξουτ. Dr.) Lies ferner: καὶ οὐ πεῖθ. δόγματι (fehlt bei Dr.) ἱερᾶς συγκλ. καὶ οὐ θ. θεοῖς (fehlt bei Dr.), „....senatus consulto, ut sacrifices diis, oder et sacrificare diis“ codd. Lies ferner: Πείσουσίν με ἀποστ. „persuadent mihi sep.“ Gleich darauf fehlt ἀναστάντα, α β γ δ jedoch haben: „et qui a deo (ὑπὸ θεοῦ) resuscitatus est.“ Lies: σ. δ. πῶς φῂς „...quomodo dicis.“ „Meus dominus propter aliquam disp. mortuus est et post tertiam diem resur.“ α β δ γ. G.: ὁ ἐμὸς κ. εἰ καὶ ἀπέθανεν δι' οἰκονομίαν τινα' δι' ἡμερῶν τριῶν πάλιν ἀνέστη; σύ

---

[1]) τῆς haben wir wegen des vorhergehenden τῆς βασ. beigefügt.

[2]) Es findet sich freilich ἐνυπατεύειν, jedoch nur einmal bei Plut. Moral. p. 787 2; darnach müßte es wenigstens ἐνυπατείας heißen.

[3]) Ueber νυκτὸς καὶ ἡμέρας vgl. unsere Bemerkung in der Recension der Dressel'schen Ausgabe der apostolischen Väter zum 19. Cap. des Briefes von Barnabas.

[4]) Manche späteren Grammatiker schreiben auch στίφος.

[5]) Besser ist εἰδωλολατρείας; ebenso unten Cap. 3 ἀλαζονείαν.

[6]) Wir haben hier nur vier codd. von gar vielen, die wir von dieser lateinischen Uebersetzung verglichen haben, angeführt.

fehlt gleich in G., wie in α β γ δ ὡς θεοί. „Asclepius vero (δὲ findet sich auch in G.) in cithaerona (so α β γ δ; Ms. Audom. aber citheró; ἐν κυθήνῃ Dressel, der ἐν κιθαιρῶνι vermuthet, es findet sich ἐν κονοσούρῃ, was uns unverständlich ist; Theodoret cur. affect. graec p. 114, 17 Syll. p. 316 erzählt uns Allerlei vom Aesculap, allein weder bei ihm noch bei Apollodor finden wir den Ort, wo er vom Blitze getödtet wurde, angegeben) monte fulmine percussus est (κεραυνοβοληθεὶς) α β γ δ [1]); sodann findet sich ὑμῶν ἦσαν οἱ θεοί, ἐπειδὴ mit Weglassung von ὑπῆρχον; und ferner ὁ δὲ ἡμέτερος κύριος (εἰ καὶ ἐσταυρώθη καὶ ἀπέθανεν, ἀλλ᾽ ἔδειξεν τὴν ἑαυτοῦ δύναμιν ἀναστὰς ἐκ νεκρῶν καὶ τοὺς ἀνελόντας αὐτὸν δι᾽ ὑμῶν τιμωρησάμενος· καὶ οἱ μὲν ὑμέτεροι θεοὶ ἀπ᾽ αὐτοῦ δίκην εἰσεπράχθησαν ὡς ἐσχάται κακίας· ὁ δὲ ἡμέτερος κύριος) ἀνῃρέθη....πᾶσαν μὲν εὐεργ. παρεσχ., ἀχαριστηθεὶς δὲ u. s. f. Die eingeklammerten Worte fehlen bei Dr., finden sich aber in L., wo αβγδ iniuriantes mit Weglassung von se haben; in L. aber ist nach G. zu schreiben et iniuriantes se per vos ulciscens, nämlich durch die Zerstörung Jerusalems u. s. f. Ferner: ἐγώ σε παρ.....κ. παρ. με.... φεύγω τ. ἀνθρώπινον (αἰώνιον Dr., „perpetuam“ L.)...τῇ αἰωνίᾳ ζ.....οὕτω καὶ („similiter autem et“; „δὲ καὶ“ Θ., aber in codd. fehlt autem et, während Andere similiter etiam haben). Einige codd. von L. bieten gleich darauf: Sacrifica diis et (nicht ut)....declines. Ferner fehlt θέλεις zwischen θεοῖς und θῦσαι; auch L. hat es nicht; es fehlt ferner ἔργα nach γυναικῶν, es findet sich aber: ἀετὸν καὶ τ. κ. χρ. καὶ δράκοντα mit Weglassung von κύκνον καί, vrgl. auch L.; ferner ἵνα τὴν σωφρ. φυλάξωσιν ὑμῖν, „ut pudicitiam vobis conservent“ L.; falsch Dr. φυλάττωσιν [2]). Sodann

---

[1]) Uebrigens fand sich ein simulacrum des Aesculap zu Epidaurus, vgl. Pausan. in Corinth. p. 162 und Athenag. deprec. c. 14 p. 61 ed. Dech. (p. 105 ed. Lind.), c. 17 ed. Maran. Im Folgenden las L. μετὰ κυνηγοῦ („cum venatore“) worauf auch die Leseart von codd. führt; „cum Cyrene“ hat Arm. p. 506 bei Peterman., der vorher „in Cithaerone monte Baeotiae“ gibt.

[2]) Vgl. unsere Bemerkung in der N. 3 genannten Recension zu Cap. 5 des Briefes von Barnabas, wenn man φυλάξουσιν schreiben will; aber auch der Conjunctiv des Aoristes φυλάξουσιν kann gar keinen Anstoß erregen bei Demjenigen, welcher der griechischen Sprache kundig ist. — Zu den Wor-

μὴ αἰκιζόμενός σε, L; qui nihil te nocuerunt, also: εἰς τοὺς θεοὺς μὴ αἰκισαμένους σε; ferner α β γ δ: quia paratus sum, quoniam festino ad Deum, also πρὸς τὸν θεὸν, wie G., wo jedoch ἀθάνατον im cod. Vat. nach τὸν beigefügt ist. Lies ferner ἐὰν μὴ θύσῃς, ohne dich durch Winer, p. 341 ad V. davon abhalten zu lassen; ferner findet sich ἃ προσετάττες; „quod (ὃ Dr.) imperas (also προστάττεις), dann αἰκίσασθε („contundite" L.), τὸν εἰς κυρίῳ („in domino" zwei codd.) πόθον....καὶ ἅλατι, L. las aber etwa λάεσι „lapidibus asperis"; weiter εἶπεν (ποίοις θεοῖς; „quibus diis" L., fehlt bei Dr.) τάχατοῖς αἰγ.; schreibe alsdann: βοῒ καὶ τράγῳ κα, ἴβμ (oder ἴβιδι) καὶ π. (καὶ fehlt; findet sich aber bei Dr. und L.) ἀσπίδι ὡβ. ἢ (fehlt in L.) λύκῳ καὶ κυνὶ καὶ (Conjectur Dr.'s) λέοντι (καὶ λέοντι fehlt in L.) καὶ κρ. ἢ τῷ περσ. (περσ. fehlt in L.) ...ἢχθονίῳ (ἐπιχθονίω Dr., fehlt in L.) πλούτωνι (πλάτ. falsch Dr.)....εἰπόν σοί („dixi tibi" α β γ δ), ἵνα ἐπιθύσῃς....οὐδὲν ὀνήσῃ (i. e. ὀνήσει); sodann fehlt εἰπόν σοι, L. aber: dixi tibi; ferner findet sich καὶ τ γ καὶ τήν θ.; sodann τὸν θεὸν τῶν πν. καὶ βασιλέα „deum spirituum et regem" α β γ δ; und μετὰ ἀπίστου („cum infideli" L.)....συγκ ναῷ θεοῦ μετὰ εἰδώλων („templo dei cum idolis" L.); und ἀπλ. αὐτοῦ τὰς χεῖράς πληρώσατε αὐτὰς (replete eas ig." L.); οὔτε σκορπισμοὶ („confractio" L.) οὔτε („neque" L., οὐ Dr.) συγκ; βάψαντες καὶ μαλάξαντες ἐξάψατε καὶ πλέυρας; und ὅτι θεὸς ἐν ἐμοὶ ζῶν ἐστιν („quia deus qui est in me vita est" L., also — θεὸς ἐν ἐμοὶ ὢν ζωη ἐστιν)....καὶ στεῤῥοποιεῖ τὴν ψυχήν μου („confortat animam meam" L.)....σιδήρειος (σιδηραιος führt darauf; falsch Dr. σιδήριος)....ἀπεσκληρωκιος (ἀπεσκληκιος Dr., „durissimus" L.); ferner φ. καὶ κρ. ταύτας (sc. βασάνους; ταῦτα Dr.)....τὴν πρὸς θεόν μου ἀγάπην („meam in deo delectionem" L.)....στ. τὸν Ἰγν. ἐπ' αὐτὴν („stare facite Ig. super eos" L.)....εἶξαί μοι (μοι fehlt bei Dr., „mihi consentiat" L.) ....ἄγει τοῦ αἰωνιου καὶ ἀσβ. πυρὸς („verissimi ignis" L., also ἄγει τοῦ ἀληθεστάτου πυρός; anders Dr.)....γόητες, εἰπέ („edicito" L.) ὑμεῖς γ. μ. οἱ ταῦτας....λοιδορήμασι („maledictionibus" L.) ....ἐπαράτους (ἀποῤῥήτους Dr. „quos et audire execramur" L.) ....ὑμεῖς οἱ προσκ.....εἶπεν. νὴ (fehlt bei Dr.) τοὺς θεοὺς....οἱ

---

ten des unter τράγῳ καὶ ἴβ. καὶ π. u. s. f. vgl. Constant. laud. om. c. 23 im Spicileg. Vatic. tom. p. 133 ed. Mai.

λοιπὸν καὶ ἀπορῶ....χρήσομαί σοι βας. Am Schlusse haben codd. in L. „nihil horum est pericul. propter dei dilectionem."

Cap. 3 findet sich οἱ ἀγν. τὸν ἐπὶ πάντων θεὸν καὶ τὸν [1]) κύρ. Ι. χρ. κ. (L. stimmt mit Dr. überein)....τὰ ἡτ. τοῖς εὐσεβέσιν („piis hominibus" L.) ἀγαθά,....τὴν ἐντεῦθεν ἀπαλλάγην φαντ.... ἀνεκλιπῆ. ..οἰκοδ. θεοῦ....κἂν ἑ πιχ. τισ, ὀυδὲν πλ. αὐτῷ ὑπάρξει ....ὑπὸ ἀνθρ.....κατὰ τὸ αὐτό (יְהוָה)....ἐκλάμψει.....ἠσυμπ. γῆ ....οἱ καλῶς δὲ....χριστ. δὲ τοῦ ὄντως ὄντος....ἐπιδημίας αὐτοῦ καὶ μνήσεως [2]), συνεπομένων καὶ....τίνας [3]) (τίνα Dr., „quem" L.) ....ἀγαπᾶν (ἀγαπῶντας Usser; μελετᾶν L., „meditari").. .ἀλλ' οὐχ (ουχὶ δὲ Usser u. Dr., „et non potius" L., ἐν (so auch Usser; ἐν fehlt bei Dr.) οἷς („ubi" L.)....φιλικοῖς [4]) („in amicitiis" L.) πᾶσιν ἀποτιννῦντες (lies ἀποτίνοντας „reddentes" L.) τὰς ἀφ. τῷ τὸν φ., τὸν φ., τῷ τὴν τιμὴν („cui timorem timor, cui vectigal vectigal" L., was fehlt, jedoch bei Dr. sich findet; gleich darauf fehlt Ιησοῦ χρ., wie auch in L.)....τὸν ἐχθρὸν εὐεργετεῖν καὶ τοὺς μισοῦντας ἀγαπᾶν („inimico benefacere et odientes nos amare" L.)....τὸ τοῦ χριστ. κήρ. ἐξότε....οὐχὶ δὲ ἡ π. („aut non fortassis" L. in αβγδ; „et non potius" Boll.)....λόγος καὶ ἀνθρ. (et factus est primo deus verbum et homo" αβγδ; καὶ ist wohl = etiam) μονονουχὶ (nobis solummodo, non u. s. f. L.) πρὸς μ. ἄλλοις ἑπτα („annis et septem mensibus, aliis septem" αβγδ) κρ. τῆς ῥ. („Romanorum" αβγδ) ἡ προτέρα τῶν ἐννῶν ἀμ. („et primo non fuit com." αβγδ) πρὸς ἀλλήλους αὐτῶν (αὐτῶν fehlt bei Dr. und in L.) ὡς φῄς, 'Ιγ. ἀλλὰ ἐκείνῳ („quo modo dixisti, sed illud" L.)....τὰ τυραννικὰ τῆς πονηρίας πνεύματα ἐξ ἀνθρώπων ἀπέλασεν „(sic et tyrranicos spiritus nequitiae ab hominibus — alii: ab omnibus —" u. s. f. L.) ἀνίλεων αὐτῶν ὄντων („qui fuerant san-

---

[1]) „Adde καὶ τὸν?" Dressel in ind. in v. θεός p. 656.

[2]) Ganz anders lautet hier L., während Arm. § 23, p. 520 dem Griech., wie wir es gegeben haben, näher kommt; συνεπομένων καὶ (= etiam) u. s. f. ist genetivus absolut.

[3]) τίνας... ὑποτάγη citirt Usser in einer Note zu cap. XI. der ep. Ign. ad Antiochen; vgl. auch Jacobson II. p. 495 und Pearson's vindic. P. 1 c. VI. Tom. I. p.. 192 ed. Oxon. 1852

[4]) φυλάκοις hat Dr.; vgl. dagegen auch A. §. 24. p. 520.

guibibidi et immisericordes" L.). Ferner: *πάντως γὰρ κἂν ὑμεῖς ἀρνεῖσθε* (lies: *ἀρνῆσθε*; „omnino vos negatis" u. s. f. L.) *παρθένον, ἕλληνες ἐγκ.* („virginem. Graeci quoque" L.)....*π. βαρβ. τοιοῦτον λαβόντες* („a barbaris accipientes hoc malum" L.).... *ἐκπλ. σου, Ιγν., τὴν π.* („expavesco tuam doctrinam" L.). Sodann *τὸν αἰσθήσει ὑποπ.* (Dr. falsch *τὴν ἐναισθήσει*, „sensibilem" L.) *θερ., τὸν ἔκλειψιν ὑπομένοντα* (so ist zu lesen; „eclipsim patientem" L. [1]).... *τὴν γ. τοῦ ἐπιτάττοντός αὐτῷ τελεῖν τὸν δρόμον* („a sententia illius, qui ei — ei fehlt in einigen codd. — imperat" L.) *ὃν ὡς δέῤῥιν* („quod sicut pellem" L.)....*ὁδημ. τῶν ἁπάντων καὶ ὡς* („opifex et sicut" u. s. f. L.; er läßt also *τῶν ἁπάντων* weg, was auch bei Dr. fehlt). Lies ferner *ἢ* (sc. *πῶς προσκυνητή*) *σελήνη ἡ αὔξουσα καὶ μειουμένη καὶ φθίνουσα καὶ π. ὑποκειμένη* („lunam vero crescentem atque minuentem et consumptibilem et passionibus subiacentem, quis adorabit" L.)....*πλεόντων εἰς παραμυθίαν* („pro consolatione" L.) *οὐδὲν δὲ* („nihil itaque" L.)....*δ ποσ. κ.*.... *δ ἡφ. καλεῖτε*....*ὃν ἥραν καλεῖτε, οὐ γῆ*....*δήμητρα* (oder *δημητέρα*) ....*οὐ καρποί· πάντα γὰρ ταῦτα πρὸς συστ. ἡμ. γέγονεν, ὅμως* („omnia haec ad usum nostrum facta sunt; tamen" L.)....*οὐκ ἆρα καλῶς*. Ferner: *καὶ μον. υἱὸν* („et unigenitum" L., in dem vorher mit codd. „Deum verum, vivum" zu schreiben ist) *κ. τὸ ἅγιον πν. μόνη γὰρ αὕτη* („sola haec est" L. in *α β γ δ*) *ἀληθινὴ θρ.* („vera agnitio" L, wo gleich mit *α β γ δ* zu lesen ist: illa autem paganitatis [doctrina ist hier vielleicht ausgefallen; *διδασκαλία* hat G.] sine deo polydeïa, i. e. polytheïa [2]).... *εὐανάτρεπτος* (ad bonum inconvertibilis") *ἄστατος· περιφερομένη* (instabilis consistens" L.; *ἀστάτως περιφ.* Dr.)....*παντ. ψευδολόγων πεπληρωμένη* [3]) („omni falsiloquio repleta" L.)......*ἀλαζονείαν*......*εἰδὲ μή, πάλιν..θ. σε παραβαλῶ*....*μέχρι πότε*....*καὶ οὐ πληροῖς* („et non comples" L.)

---

[1]) Unbegreiflich ist es, wie Herr Dr. hier eine so höchst unglückliche Conjectur — *τὸν (ἐν) ἐκλείψει οὔπω μένοντα* — machen konnte. Das Wahre liegt ja so nahe, und hätte er auch nur oberflächlich L. sich angesehen, so hätte er bei einigem kritischen Geschicke das Richtige unmöglich verfehlen können. Dasselbe gilt von gleich Folgendem und gar vielen andern Stellen.

[2]) Dieses bestätigt auch A. §. 28, ob er gleich das Adjectiv zum Substantiv und dieses zum Adjectiv macht.

[3]) Dr. *πεπλανημένη*, was ja ganz widersinnig ist.

....κυρίου ἡμῶν („domini nostri" L.)....φωτ. μοι φῶς....τοῦτον γρ σέβω καὶ τιμῶ („hunc colo et honoro" αβγδ), ὅτι οὗτος θ. („ipse enim est" L.)....κραββατοπυρίαις („lecto flammeo" L., also etwa: κραββάτῳ — vrgl. Sturz dial. Maced. p. 175 — πυρίνῳ; κραββάτοις πυρίνοις las A. §. 30; indeß ist wohl Nichts zu ändern), σε ἀνελῶ („trucidabo" αβγδ, die enim nach bonum nicht haben) ....ὑπόδικος· ἐπὶ τ. κρ. χρὴ („et ad meliora concurrere oportet" L.) τρ. ἡμᾶς, ἀλλ' οὐκ („et non" L) ἐπὶ τ. χείρονα· εὐσεβείας γὰρ ἄμεινον οὐδέν („nihil enim melius est pietate" L. [1]); εὐσ. — οὐδέν fehlt bei Dr.)....καταξάνατε λέγοντες („dilaniate dicentes" L.).... παρανομεῖν κελ. οὐκ ἀκούω („iniqua monentem non audio" L.).... οἱ νόμοι διαγ. („inquit lex" L.)....πάντα τὰ ὑπὲρ τῆς τοῦ θ. ὁμ. γινόμενα („omnia quae mihi pro dei confessione acciderint" L.) ἴσθι (so Dr., es findet sich in unserem krit. Apparat οἰστά —?! ob οἶσθα? — L. „scio" [2]), also οἶδα, oder ist scito in L. zu schreiben?) ὡς μισθὸν ἀγαθῶν μοι („quia merces bonorum mihi augetur" L.) ....ἀποκαλύπτεσθαι (vrgl. jedoch Paul. ad. Rom. 8, 18) ...σαυτοῦ 1., ἄνθρωπε [3]) („homo" L.)....χρήσομαι βασάνοις („peiora ad inveniam tormenta" αβγδ) .... δυνήσεται (cf. Paul. l. l. 8, 39) θαῤῥοῦντα („confidentem" L.)....φιλόνεικον. ..ἀλλὰ πιστεύω ὅτι („sed credo quia" L.) ἐν. καὶ παλιν νικ. („vici et vinco" L.) ἵνα γνῷς („ut cognoscas" L.)....ἀσεβ. καὶ εὐσεβ. („pietatem et impietatem" L.)......σίδηρα τοὺς π. („et in lig. pedes" L.).... ἀσφ. ἐν ξύλῳ („in ligno" L.)....βάλετε (richtig, vrgl. Winer, p. 366, Nr. 5, ed. V., falsch Dr. βάλλετε)....φαγέτω καὶ ὕδωρ μὴ πιέτω [4]) („neque aquam bibat" L., καὶ — π. fehlt bei Dr.) ὅπως μετὰ τρ. ἡμ. καὶ τρεῖς νύκτας [5]) (κ. τρ. νύκτας fehlt in L und bei Dr.) θ. παραβληθεὶς οὕτω τὸ ζ. ὑπεξέλθοι....συμψ. τῆς ἀποφά-

---

[1]) So auch A., der mit L. und den von uns gegebenen Lesearten fast stets übereinstimmt, weßhalb es nicht nothwendig schien, A. überall anzuführen.

[2]) So auch A. §. 32.

[3]) Dr. ἄνερ, so auch A. — In Bezug auf die verschiedenen gegen die Martyrer in Anwendung gebrachten Torturen u. s. f. vgl. die laud. omn. martyr. des Diacons Constant. cap. 25 in Spicilegium Vatic. ed. Mai t. X. p. 137; c. 32 p. 147.

[4]) So auch A §. 32.

[5]) Auch hier stimmt A. mit G. überein.

σεως (= ἀποφάνσεως) αὐτοῦ („cons. sumus eius — i. e. in eum — sententiae“ αβγδ)....ἀλλὰ χρ. εἶναι διεβεβαιώσατο („sed esse se Chr. confirmans“ L.)....εὐλογ. κύριος („benedictus deus“ L.)....ἀληθινὸν κ. π.

Cap. 4 findet sich τῇ τρ. („tertia autem d.“ L.) ἡμ. ὁ τρ..... δήμου τῶν ῥ.....καὶ προστάττει τὸν ἅγιον Ἰγνάτιον εἰσαχθῆναι. ὡς δ. ἐθ., ἔφη („et sedens pro tribunali iussit adduci s. Ignatium. At ubi vidit eum, dixit ei“ L.)....ἀλλὰ κἂν γοῦν (schreibe: ἀλλὰ καὶ νῦν [1]) „sed vel nunc“ L.)....καὶ ἡμᾶς ἕξεις φίλους (ganz anders L.)....τρόπον („mores“ L.) δὲ ἀλώπεκος [2]) („vulpis“ L.) σαίνοντος („blandientis“ L., σείοντος Dr.)....ἄκουε γοῦν λοιπὸν μετὰ παῤῥησίας („audi ergo iam cum iracundia — ob er etwa παροργισμοῦ las? oder ist cum fiducia zu schreiben? — L.)....λ. ἐστὶν („est“ L.)....βίου διὰ („vitae p.“ L.) Ἰησοῦν, ὃν ποθῶ. („quem desidero“ L.) ἀπίημι (wohl ἄπειμι; denn ἀφίημι zu lesen und dieses intransitive zu fassen oder das Medium desselben Verbums zu schreiben, gefällt nicht) πρ. αὐτὸν („vadam ad eum“ L.) ἄρτος („panis“ L.)....ἀλ. καὶ ὑπερόπτης ἐστιν („superbus est et contemptor“ L., also wie Dr.)....ἐλάσατε („laxate“ L.) ..ὡς δὲ ἦλθεν (ἐθεάθη Dr. ob ἐλάθη — „dimissae sunt“ L ?)....θεασάμενος ὁμακ. („videns eas“ L.)...ῥωμαῖοι, οἱ τοῦ δε τοῦ ἀγ. θ. (qui hoc certamen expectatis“ αβγδ)....γένωμαι (vrgl. Ign. an d. Römer cap. 4).... ὑπομ. τῶν εἰς χριστὸν ἐλπιζόντων (tolerantia est in Christum credentium“ αβγδ — er las also πιστευόντων)....ὑπέμεινεν (ὑπέμενεν Dr., „toleraret“ L.)....δυνάμεώς ἐστιν ταῦτα, προθ. („non humana virtute tanta toleravi, sed“ L.)....εἰσβοήθειαν χριστοῦ („auxiliante et adtrahente fide et auxilio Christi“ L.).

Ferner: καὶ τ. αὐτοῦ εἰπ. ἔδρ. οἱ λ. ἐπ᾽ αὐτὸν (et haec illo dicente accurrerunt ad eum leones“ αβγδ)....ἀπεπν. αὐτὸν (αὐτὸν fehlt, findet sich aber bei Dr. und in L.) μ., οὐκ ἐθ. δὲ (δὲ fehlt bei Dr. und in L.)....αὐτοῦ εἴη („essent“ L.; ἦν Dr.) φ. τ. ρ. μεγαλοπόλει („magnae urbi“ L. = μεγάλῃ πόλει, wie bei Tatian.

---

1) So auch A. Es folgt hier gleich: τῶν προκειμένων u. s. f. „de adiacentibus etc.“ L., ebenso A.; ob sie also παρακειμένων lasen? So Paul. an die Römer 7, 18 und 21, wo in der Bulgata adiacet steht.

2) So auch A.

c. 19, wo Maranus und Otto zu vrgl. sind u. c. 29, jedoch ist jene Form nicht zu ändern.

Sodann: ἥκει δὲ αὐτῷ γρ. („venerunt autem ei scripta" L.) ....ἡγεμόνος (ἡγεμῶνος Dr.[1])....μαρτύρων ὅπως ὑπερ....ἀνηροῦν το („martyrum et profide interemptorum" αβγδ; et fehlt bei Boll., der überdies interfectorum hat, also μαρτ. ὑπὲρ τ. π ἀναιρεθέντων)....ἐν ταὐτῷ (ob also oben γράμμα für γράμματα; da Justin. dial. c. Jud. Tryph. c. 3, pag. 220 A., p. 10 ed. II. Ott. wohl schwerlich hier angezogen werden kann) πλὴν τὸ (lies: τοῦ; τοῦ γε Dr.) τῇ ἕῳ („ante lucem" L., wo vorher praeter h. s. αβγδ haben) διατηρουμένους (richtig Dr. διεγειρομένους, „surgentes" L. τὸν χρ. τοῦ θεοῦ δίκην (es fehlt δίκην, was D. hat, wie καὶ vor τόν; „causa Christi dei hymnos dicebant" αβγδ) προσκ. καὶ (καὶ fehlt) ὑπὲρ τούτου μόνογ (μόνον fehlt bei Dr.) δ.....πάντα τε (δὲ Dr. „et omnia agebant legibus convenientia" L.) πρ. καὶ (fehlt bei Dr., es ist = etiam) ἀκ.....λαβόντα τὸν μ. Ἰγνάτιον — ἦν γαρ („quae in beato et sancto Ignatio gesserat" codd.)....τὸ τῶν χρ.....μὲν, ἐμπεσὸν δὲ („si quid — quis haben einige codd. — tamen incideret" codd.) μὴ κολάζεσθαι („puniretur" L., der μὴ hier nicht las, wohl aber vorher μὴ εκζητ. μὲν „... .quidem genus non inquiretur: beides allein richtig, wonach G. zu emendiren ist. „Conquirendi non sunt: si deferantur et arguantur, puniendi sunt" u. s. f., schreibt Trajanus an Plinius)....τοῦ ἁγίου καὶ μ. τάφην ἀνελέσθαι (ἀνελ. fehlt bei Dr. „tollere" L.)....τῆς μαρτ. ποθουμένης ἀποστερεῖσθαι....ἀπέθεντο, ἔνθα („deposuerunt illud. ubi" L.)....τοῦ ἁγ. ἐπισκ. καὶ μάρτυρος Ἰγ. („sancti episcopi et martyris" L.) Am Schlusse fehlt γίνεται (ganz abweichend L.).

Weiter: καὶ εἰρην. („etiam Iren." L.): διὰ τὴν εἰς θεὸν μ. („propter martyr. secundum deum" L.; πρὸς θεοῦ Dr.; πρὸς θεόν?) κατακριθεὶς πρὸς θ. („ad bestias damnatus" L.) θεοῦ καὶ δ. („Dei best." L.)....δὲ ἐπισκ. ὢν τῆς ἐν σμύρνῃ π. („episcopus Smyrneorum" L.) τοῦτο μέμνηται φιλλιπησίοις γράφων („meminit

---

[1]) Von solchen und ähnlichen Fehlern sind namentlich die Ausgaben des Cardinals Mai gar voll; so steht z. B. nov. coll. T. VII. p. 94, l. κατεσκόγθαι anstatt κατεσκῶφθαι.

[2]) So auch A.

eius Philippensibus scribens ac dicens" L., also las er auch noch και λέγων)....ζωρ., ἀλλὰ και [1]) („sed et" L., in einigen codd. fehlt et)....ἐξ ὑμῶν („ex vobis" L.,) .... σὺν ἀυτοῖς (falsch: α richtig ἀυτῶ Dr., „eum eo" L.,) .... ἠγάπησαν ἀιῶν .... καὶ μ. βραχέα. Τάς („et iterum: hab. ep." L.,) ....ἡμῖν παρ᾽ ἀυτοῦ.... ἐπέμψαμεν („misimus" codd.)....Ιποτετ. („subjunctae" codd., alii codd. „subjectae")....Παρέχουσι („continent", = Περιέχουσι).

Schließlich: τοῦτο Ἰγν. τ. μ.....μηνὶ Πανέμῳ (böotischer Name des Monates μεταγειτνιών; bei den Korinthern hieß der Monat βοηδρομιών so) νεομηνίᾳ [25]). Hier ist der Schluß; in αβγδ fehlen die Worte: sed translatio u. s. f., die Bollandus uns dem von Chiffentius ihm gesandten Ms. Burgundico beigefügt hat, und die wir selbst auch in mehreren codd. gefunden haben.

Hoffentlich werden diese Martyr-Acten jetzt so ziemlich von Fehlern gesäubert sein.

---

[1]) Wir wollen hier noch bemerken, daß auch Wichelhaus de novi tectamenti versione syriaca, quam Peschitho vocant u. s. f. p. 56 mit Pagi den Feldzug des Trajanus gegen die Parther in's Jahr 115 setzt.

Dr. Nolte.

Literarische Anzeigen und Uebersichten.

10.

Patrum apostolicorum opera. Textum ad fidem codicum et graecorum et latinorum ineditorum copia insignium adhibitis praestantissimis editionibus recensuit atque emendavit, notis illustravit, versione latina passim correcta, prolegomenis indicibus instruxit Albertus Rud. Max. Dressel. Accedit Hermae Pastor ex fragmentis graecis Lipsiensibus, instituta de vero eius textus fonte, auctore Constantino Tischendorf. Lipsiae J. C. Hinrichs, bibliopolus. 1857. LXII und 672 S. in 8. nebst zwei Tafeln Facsimiles.

Es ist ungefähr ein Jahr verflossen, daß wir über die allbekannte, verdienstliche Hand-Ausgabe der sogenannten apostolischen Väter, von Prof. Dr. Hefele, unser Urtheil niederschrieben [1]), als uns das in der Ueberschrift angegebene Werk von Dr. Dressel aus Deutschland zukam.

Das Verdienstliche dieser Ausgabe besteht einzig nur in der jetzt zum ersten Male erfolgten Veröffentlichung handschriftlicher Lese-Arten, einer bis dahin nur Einigen bekannten lateinischen Uebersetzung des Hermae Pastor und des diplomatisch treuen Abdruckes des von Dindorf und Anger zuerst herausgegebenen griechischen Textes eben dieses Hermae Pastor. Denn die Prolegomena hat Herr Dressel

---

1) Vgl. 7. Bd. 3. Heft der Zeitschrift S. 438 ff.; unsere Verweisung darauf haben wir mit den Buchstaben l. l. bezeichnet, während a. l. l. sich auf unsere Bemerkungen im 6. Bd. 2. Heft S. 226 ff. sich beziehen. Das l. l. Gesagte gilt auch fast an allen Stellen für D's Ausgabe.

fast ganz aus Hefele's Ausgabe in die seinige hinübergenommen, da er nicht der Mann ist, um in derartigen Sachen, wie sie in den Proegomenen behandelt werden, etwas Selbstständiges und Ordentliches zu liefern; Zeuge dessen ist z. B. sein pures Phantasie-Gebilde auf p. VI. lin. 29, Zeuge dessen seine hohlen Einwendungen auf p. LXI, um Anderes nicht zu berühren. Wir haben einen Philologen vor uns und nur einen Philologen, der aber, leider! eine große Unbekanntschaft selbst mit den Elementen der griechischen Sprache an mehr als einer Stelle verräth. Aus diesem Grunde sind denn auch seine eigenen neuen Erklärungen durchgängig unzuläßig. Die Indices rerum et locorum scriptur. sacr. sind auch fremdes Eigenthum und der Index graecus [1]) ist der vielfach abgekürzte, hie und da etwas anders zugestutzte, jedoch mit einigen aus dem von ihm zuerst edirten Stücken entlehnten Wörtern und Redensarten bereicherte Jacobson'sche —, worüber doch in der Vorrede nicht mit Stillschweigen sollte hinweggegangen sein. Für diese wohlbegründeten Rügen geben aber die auf p. VI angestimmten Klagen über die „haud inoffensa valetudo u. s. f.“ keine hinreichende Entschuldigung. So geeignet solche Jeremiaden auch sein mögen, den Leser zur mitleidvollen Theilnahme zu stimmen, so ändern sie doch an der Sache selbst Nichts.

Gehen wir nach diesen allgemeinen Bemerkungen auf das Werk selbst näher ein. Seine äußere Einrichtung ist diese. Auf die Prolegomena des Verf. (p. VII—XLIII) folgt Tischendorf's Abhandlung „de Herma graeco Lipsiensi“ (p. XLIV—LV), auf die wir unten etwas näher eingehen werden. Die p. LVI—LXII enthalten eine Beschreibung der Handschriften, die Herr Dressel selbst verglichen hat, oder die von Anderen für ihn eingesehen worden sind; über diese werden wir bei den einzelnen Auctoren das Nothwendige anführen. Der Text der einzelnen Schriftstellen, dessen lateinische Uebersetzung, die kritischen und exegetischen, letztere zum guten Theile oft ohne Nennung des Namens aus Hefele's Ausgabe entlehnten Noten zu demselben, die Indices und die Addenda et Corrigenda nehmen die Seiten 1—672 ein.

Für den sogenannten Brief des Barnabas hat Herr Dressel

---

[1]) Schon Cotelier hatte einen Index gr. seiner Ausgabe der apostolischen Väter beigegeben.

die Varianten eines codicis Vaticani XI. saeculi (= V), eines Ottoboniani (= O), eines Casanatensis (= C), eines Medicei (= F), welche drei dem XV. saec. angehören, mitgetheilt. Zu diesen codd. kommt noch der codex Barberinus (= B), d. h. eine von Lucas Holstenius angefertigte Abschrift einer dem Kloster zum h. Sylvester auf dem Quirinale gehörigen Handschrift; die Handschrift selbst aber, welche Herr Dressel mit dem von J. Voßius verglichenen codex der Theatiner zu Rom für identisch hält [1]), hat bis jetzt nicht wieder aufgefunden werden können. Was den kritischen Werth dieser codd. betrifft, so übertrifft keiner derselben jenen, von dem wir im 7. Bd. d. Ztschrft. S. 441 flgd. gehandelt und mit dem Buchstaben A bezeichnet haben. Da jedoch alle diese Handschriften am Anfange verstümmelt sind, so hat Herr Dressel nach Hefele's Beispiele da, wo das griechische Original fehlt, die alt-lateinische Uebersetzung (= L), welche der Benedictiner Hugo Menardus zuerst in einer Corbeier Handschrift [2]) entdeckt hatte, gegeben; während er dem griechischen Texte die „versio Cotelerii ab Hefeleio quidem iam refusa," von ihm selbst „passim correcta atque castigata" zur Seite gestellt hat. In einer kritischen Ausgabe jedoch hätte die alt-lateinische Uebersetzung vollständig abgedruckt werden sollen, wenn man ihr auch eben keine große Treue nachrühmen kann.

Wir kommen jetzt zur Beurtheilung der kritischen und exegetischen Noten zum Briefe des Barnabas, bei denen es ernstlich zu rügen ist, daß der Verf., da er doch einmal Addenda et Corrigenda schrieb, in diesen nicht auch auf die vierte Hefele'sche Ausgabe in dem Theile Rücksicht genommen hat, wo ihm diese nicht zu Gebote gestanden ist.

Zu den Worten nun des 1. Cap. „gratulor mihi, sperans liberari, quia vere video in vobis...." bemerkt Dressel: „sperans fore, ut periculis imminentibus expediamini. Cf. infra cap. 2. init. Forsan scribendum: sperans vos liberari, sc. in Christo = redimi." Beides falsch! 1. ist es paläographisch

[1]) Vgl. D's 1. Note zu Cap. 12, p. 28.

[2]) Diese Handschrift befindet sich jetzt in Petersburg, vgl. Ed. de Muralt in „Extrait de Bulletin de la classe Historico-philologique de la Classe Historico-philologique de l'Academie des Sciences de Petersburg tom. V. (Petersb. 1850).

eben so unwahrscheinlich, daß vos ausgefallen sei, als es 2. grammatisch unzulässig ist, in diesem Zusammenhange vos zu liberari zu suppliren; wie übrigens liberari zu fassen sei, haben wir l. c. p. 439 gezeigt. Ferner ist es schon von Menardus bemerkt, daß vielleicht im Griech. für das Lat. honesto gestanden habe ἀξιολόγον; wie oben derselbe illius richtig durch aeternae erklärt hat; es ist = τῆς ζωῆς ἐκείνης; vrgl. Krabinger ad Greg. Nyss. d. anim et resur. p. 237 u. A. Jahn ibid. p. 337. Im Folgenden hat Dressel noch ergo interpungirt und willkürlich quodsi [1]), was er sehr zu lieben scheint, anstatt des handschriftlichen quasi geschrieben, wo aber doch jedenfalls futurum mihi ut. von cogitans abhängt; sodann ist adproperavi eine Conjectur des Salmasius, die Klericus aus den Add. et Corr. des Cotelier sich stillschweigend angeeignet hat. Die Conjecturen in der 22. Note sind ganz überflüssig, vergl. ad Colos. 2, 6. Matth. 8, 13; vielleicht stand im Griech.: ὡς οὖν (oder καθ' ὃ oder ἃ vrgl. Cap. 15) ἐλάλησεν προσελθεῖν, wo allerdings δεῖ nach προσελθεῖν leicht hat ausfallen können, obwohl der bloße Infinitiv keine Schwierigkeit verursachen kann, vrgl. Kühner, §. 644, c. p. 343. — S. 4, N. 15 ist er auf dieselbe Vermuthung gekommen, die wir l. c. vor ihm vorgetragen hatten; seine Bemerkung aber gegen Rhode in Nr. 16 taugt Nichts; eben so hätte er Zeit und Papier sparen können, wenn er mit italienischen Uebersetzungen seine Leser hätte verschonen wollen. S. 5, N. 7 ist die Vermuthung, daß et ausgefallen sei, unbegründet. — S. 6 hatten wir et non nostrum a l. c. vermuthet, was Hefele in den Text mit Recht aufgenommen hat; indessen hatte so schon Reithmayr geschrieben, wie Dressel bemerkt; Reithmayr aber wird seine Bemerkung wohl aus Gallandi, den wir erst jetzt haben einsehen können, entlehnt haben; Gall. bemerkt, daß diese Vermuthung auch schon Pr. Maranus ad (Pseudo-) Justin exhort. ad Gr. c. 13 gemacht habe. Herr Dressel indessen voll Liebe zum Neuen schreibt ex **non** et nostrum, unglücklich genug. Denn 1. ist der Ausfall des non vor et paläographisch ganz un-

---

[1]) quodi ἐὰν δὲ oder εἰ δὲ, diese griechischen Partikel sind oft auch mit nam si wieder gegeben, man vgl. nur im Part. Herm. die versio latin. vulg. mit dem cod. Palat.

wahrscheinlich und 2. hätte er schon von Jul. C. Scaliger zu Aristot. lib. qui decimus Historiar. inscribitur u. s. f. p. 12—13 (et Lugd. 1854 in 8.; p. 1186, ed. Maussac. Tolos. 1619 in Fol.) und aus Wilke's neutestamentl. Rhetor. §. 45 und besonders aus der Anmerkung daselbst S. 171 lernen können, daß die Griechen in solchen Verbindungen καὶ οὐκ sagen. Die in der 25 N. vorgetragene Conjectur ist eben so überflüssig, als S. 7 N. 23 der Ausfall von nos unwahrscheinlich ist, übrigens vrgl. l. c.

Cap. 5. Hoc dicit quia = τοῦτο λέγει, ὅτι vrgl. Cap. 11 u. 2 Clem. ad Cor. 2. Sodann bedarf es nur der Rückübersetzung ins Griechische, um die Richtigkeit der von uns a. l. l. vorgeschlagenen von Hefele aufgenommenen Parenthesirung der Worte „quia — adparere" zu erkennen: ..ὅδε, ἵνα [1]) καταργήσῃ — vrgl. cap. 16 — τὸν θάνατον — 1. Cor. 15, 26; 2. Tim. 1, 10 — καὶ τὴν ἐκ νεκρῶν ἀναστασιν δείξῃ-ἐπιδείξῃ, wenn nicht gar προφανερώσῃ — (ὅτι ἐν σαρκι ἔδει αὐτὸν φανεροῦσθαι — cap. 6 u. 16. coll. 1. Tim. 3, 16 —), ὑπέμεινεν, ὅπως τὴν ἐπαγγελιαν τοῖς πατράσι — cap. 14 — δῷ — Gal. 3, 22 — καὶ αὐτὸς ἑαυτῷ τὸν λ. τὸν καινὸν — καινὸν allein A — ἑτ u. s. f. Ferner hätte aus OV u. A ἰσχύσουσιν aufgenommen werden sollen; es ist = werden nicht vermögen — jemals, in aller Folgezeit — und somit vermögen überhaupt nicht, vergl. Matth. 4, 4 (aus LXX). — Das sogleich gemachte Einschiebsel „καὶ ἄλλος προφητής" ist höchst geschmacklos, da ja θεός vorhergeht; auf L. aber hätte sich Herr Dressel nicht berufen sollen, da ja dieser richtig „et alius propheta" sagen konnte, ja sagen mußte, da er vorher Esaias anstatt θεός gesetzt hatte.

Das 6. Cap. hebt mit den Worten: ὅτε οὖν an; „cum autem" übersetzen aber Hefele und Dressel; freilich hat so auch L., aber dieser las wohl: ὅτε δὲ u. s. f, was A hat. Zur N. 21, S. 11 vrgl. Credner's Beiträge II, p. 191; ferner hat Dressel aus Hefele falsch Just. dial. c. Tryph. c. n. 17 citirt, da es doch n. 137 sein muß. In den Worten ἐπεὶ οὖν ἀνακαινίσας u. s. f. findet ein Anakoluthon

[1]) Ob gerade ἵνα oder ὅπως hier und unten gestanden habe oder ob in anderer Weise die Finalpartikel im Griechischen ausgedrückt sind, läßt sich nicht mit Bestimmtheit behaupten; so viel sieht übrigens Jeder, daß von sustinnit zwei Finalsätze abhängen, von denen der eine den näheren, der andere den entfernteren Zweck angibt.

statt; was D. nach H. bemerkt, ist unrichtig: die Leseart von O ἀνακαινίσαι ist nicht Infinitiv, wie D. will, sondern Optativ, vrgl. Kühner §. 809, p. 538, Tom. II. L. aber las anstatt ἀνακαινίσας die hier erforderliche Form von γινώσκειν oder von einem Compositum desselben; der weiter πνι (= πνεύματι) πλασσομ. in seinem Exemplar vorfand; übrigens möchten wir glauben, daß an u. St. ursprünglich in L. der Genitiv puerorum abgekürzt geschrieben gestanden ist und weiter animum nach habere ausgefallen sei. Zur Note 44 bemerken wir, daß κς (= κύριος) in A fehlt, jedoch scheint wenigstens ein locus male habitus, wenn nicht gar eine Rasur, in ihm zu sein; eben derselbe hat sogleich αὐξανέτωσαν, natürlich als Intransitiv, und am Schlusse des Cap. das einzig richtige ἆρα (vulgo ἄρα) ἡμῖν; vrgl. Dressel, S. 126, Nr. 3, z. Cap. 8.

S. 14, N. 12 hat A τὸ (veras. videtur) ἔντρον und S. 16 ἐπειδὴ ὄψονται. Sodann las L: ὡς γὰρ ὅμοιος — — κατὰ ταὐτὸ u. s. f. vrgl. Evgl. Luk. 17, 28—30. Wir emendiren: ὡς — cf. Jes. 52, 7; Rom. 10, 15 — γὰρ ὅμοιος! κατὰ τοῦτο — vrgl. Kühner l. l. II. p. 286, l. — τοὺς ὁμοίους u. s. f. Cotelier vermuthete ὡς οὖν, nicht aber ὡς γοῦν, wie Herr D. aus Clericus abgeschrieben hat. Ferner hat A τί δὲ τὸ ἔριον u. s. f. Zu den Worten ἵνα . . . δεῖ, in denen ἵνα mit dem Indicativ verbunden ist, macht Herr D. die Bemerkung: „Videndum tamen, an hic et illic non potius substituenda sit forma δῇ ob Itacismum, vocalem η promiscue in scribendo usurpantem pro diphthongo ει eodemque modo pronuncianlem." — Schöne, feine Bemerkung, der indeß die Grammatiker den Cours versagen werden, vrgl. Kühner Tom. I, pag. 140, §. 144. — S. 18, Nr. 17 soll ἐν αἷς = abl. instrum.; ibid. N. 19 gibt Herr D. dem Worte ῥύπος eine neue Bedeutung, für die er den Beweis leider schuldig bleibt. Weiter hat A: ἐλάλησε ταῦτα εἰς μαρτύριον; seltsam, daß Herr D. hier so ängstlich sich benimmt und nicht einmal ein von den Librariis gesetztes Punctum streichen mag, da es ihm doch sonst an Kühnheit nicht fehlt. S. 20 hat A ὅδε εὑρίσκω u. s. f., Menardus schrieb nach L. ὧδε: allein Herr D. liebt etwas Neues auszufinden; er schreibt ὅδε = ἔγωγε, und das in einem Werke, dessen Sprache so einfach, so ungesucht, so hölzern ist: seine Uebersetzung lautet: equidem novam heic — aber woher dieses so liebliche, schöne heic? — legem invenio. In der 28. N. hat

er unbegreiflichen Muth, υἱὸν zu vertheidigen; daselbst hat A: δηλοῖ μὲν τὸν Ἰησοῦν.

Im 10. Cap. hat D. πεινάζῃ gegeben, obwohl B C O V richtig πεινάσῃ (πεινάσει A) haben, allein er hat die Grammatik vergessen, vgl. Kühner T. II. p 536, §. 807, Nr. 3. Sodann hat er πάλιν unrichtig mit λαβὼν verbunden, wie er mit Unrecht gegen F O V (u. A) aus B C κατεδέξαντο anstatt προσεδέξαντο aufgenommen hat, wie ja das von ihm selbst citirte cap. 11 init. lehrt. Im Folgenden ist διάσταλμα, wofür noch eher διάταγμα, als etwas Anderes, zu schreiben wäre, nicht anzufechten, und mit F O V (und A) ὁ δίκαιος καὶ zu schreiben. Die von D. vorgenommene Umstellung καὶ ὁ δίκ. ist ungerechtfertigt.

Im Anfange des 11. Cap. hat er εἰ ἠμέλησε geschrieben mit C F (und A; auch O V, die ν am Ende hinzufügen), was „an curae fuerit" übersetzt wird. Allein ἠμέλησε kann nur von ἀμελεῖν hergeleitet werden, da μελεῖ nie ein doppeltes Augment hat; richtig also Hefele ἐμέλησε, was auch in B sich findet. Sodann ist Tafel's Conjectur συντετρημένους richtig; wir haben sie hier und da in den codd. angetroffen. Ueber das folgende νοσσοὶ cf. Phryn. ed. Lobeck p. 206.

In Cap. 12 hat A εἰς ἕνα γέγονεν; ibid. zu N. 21 vrgl. Credner l. l. II. p. 63; auf S. 30, N. 36 ist die Leseart von O V (und A, gewiß auch F) und L wieder herzustellen. Ferner ist Cap. 13 καὶ προσήγαγε τὸν Μανασσῆ καὶ Ἐφραῒμ θέλων ἵνα Μανασσῆ εὐλογηθῇ u. s. f. zu schreiben; gegen Davis vrgl. Winer p 390 c. seqq.; Wilke l. l. §. 79 a, p. 252. Am Schlusse des Cap. wird ᾧ τὸ πιστεῦσαι zu schreiben sein, wenn man mit Tiberius Hemsterhuy's ad Lucian. dialog. mort. IV, 1 Tom. I, p. 340 ed. Wetstein. ἐτέθη = ἐλογίσθη nehmen will.

Im Cap. 14 ist aus B F O V (und A) ἠνόμησεν zu restituiren. Im Anfange des 15. Cap. hat D. aus den codd. das abgeschmackte τὴν ὁδὸν restituirt und will dieses von der „via legis Mosaicae ad templum domini agens" gefasset wissen. Allein es geht ja ναοῦ vorher; von diesem will der Verf. handeln und von nichts Anderem. Um die Stelle jedoch einigermaßen genießbar zu machen, hat er sich in der Uebersetzung eine Umstellung der Satzglieder erlaubt, die sich leider auch bei Hefele findet, obwohl dieser in der ed. IV. im griech. Text das Richtige hat.

Im Cap. 16 hätte Herr D. wenigstens ὅτι ἦμεν πλήρης μέν u. s. f. schreiben sollen, da μὲν und καὶ correspondiren, vrgl. Kühner §. 733, 6, a; übrigens ist die Leseart des Clemens von Alexandrien, welche sich ohnehin durch ihre Einfachheit empfiehlt, wohl die richtige, zu der als Subject aus dem Vorhergehenden ἡ καρδία zu nehmen ist; vrgl. auch noch Credner l. l. I. p. 11. Tiefer unten hat auch A τοὺς τῷ θ. δεδουλωμένους.

Zu den Worten τῶν ἀνηκ. ὑηῖν εἰς σ. im Cap. 17 vrgl. 1. Clem. ad cor. 45; wie zum 18. Cap. 1 Commod. 22, 15.

In den Worten des 19. Cap. ἐάν τις θέλων ὁ δ. soll „participium loco verbi finiti“ gesetzt; allein da Herr D. ohne Weiteres Ignat. ep. ad Ephes. cap. 4, anstatt καὶ vor ἐπιγινώσκων zu streichen, dieses vielmehr in ἐπιγινώσκῃ verändert, so ist nicht abzusehen, warum er hier nicht frischweg θέλῃ geschrieben hat.

Im 20. Cap. ist νυκτὸς καὶ ἡμέρας aus F O V (und A) wieder herzustellen; vrgl. Exod. 13, 21; Gregor. Nazianz. orat. VI, 21 u. s. f.; A hat ferner τὸν λαλ. τὸν λόγον τοῦ κυρίου.

Im 21. Cap. ist mit uns entweder ἐργάσεσθε — vrgl. Kühner, §. 802, 4, p. 529 — oder ἐργάσαισθε — vrgl. Kühner, §. 798, Anmerk. 2, p. 525 — zu schreiben; D's εἰργάσασθε ist ganz unpassend.

Für die Briefe des Clemens sind keine neuen kritischen Hilfsmittel gefunden; für die Erklärung hat er Einiges aus der uns unbekannten Abhandlung von R. A. Lipsius über den ersten Brief ausgehoben.

I. Br. Im 1. Cap. ist diese Leseart des cod. τῆστε ἀλλο τρίας καὶ ξένοις τοῖς ἐκ. τ. θεοῦ μιαρᾶς καὶ ἀν. untadelig; ξένοις = als Fremdlingen; man braucht sich das simile nur auszuführen, um von allen Aenderungsversuchen sich enthalten zu können. Eine so hölzerne Verbindung, wie die Conjectur ξένης zu Wege bringt, paßt für den ziemlich oratorischen und vielfach ans Blühende streifenden Styl des Clemens nicht. In N. 9 auf S. 49 wäre der Transpositions-Vorschlag besser nicht geschrieben.

Die 2. aus Jacobson entlehnte Note zum 14. Cap. ist ganz falsch. Uebrigens finden sich im Folgenden manche Anklänge an Stellen des zweiten und dritten Buches der Makkabäer.

Die Worte ὠκεανὸς — διευθύνονται im 20. Cap. hat, wie Gallandi zuerst bemerkte, Origenes im Commentar zu Ezech. 8, 3 citirt. Wir haben sie in dem cod. Coisl. 17 — vrgl. Montf. Bibl. Coisl. p. 61 — angetroffen auf Fol. 54 rect. init., wo ἀπέραντος sich findet, was alle Herausgeber falsch genug „impermeabilis" übersetzen; im Folgenden hat cod. Coisl. κόσμοι τοσαύταις διαταγαῖς τ. δ. u. s. f. Bald darauf ist die Lesart ὑγείαν des Ms. zu restituiren, vrgl. Lobeck ad Phryn. p. 493, Piers. ad Moer. p. 380, Jacob. Achill. Tat. p. 812 u. s. f.

S. 74, N. 4 hat Hefele nach unserer früheren Bemerkung a. l. l. richtig gefaßt, Herr D. aber sich Hefele's Bemerkung ohne Weiteres angeeignet.

Im 38. Cap. hätte er nach Hefele's Vorgange mit dem von uns vorgeschlagenen σιγάτω die Lücke des Ms. ausfüllen sollen. Bei dieser Gelegenheit wollen wir drei von D. falsch ausgefüllte Lücken in den Clement. Homil. [1]) beseitigen, p. 253, l. 8 ed. Dressel. ἢ προφήτην μὴ προτ. (δέχεσθαι — vrgl. Matth. 10, 41 — ἢ) ἀντιβάλλοντα; p. 386, l. 14 schreiben wir ἀΐδιος μο [νάρχης] καὶ u. s. f.; p. 392, l. 7 ἐξετά [ζουσι μαθηταῖς], εἰ u. s. f.

In Bezug auf N. 1 zu Cap. 42 müssen wir bemerken, daß wir schon vor Lipsius, wie Herr D. in Hefel. ed. IV. sehen konnte, a. l. l. das Richtige gegeben hatten. So hat auch Hilgenfeld schon erklärt, wie wir aus der nach unserem Aufsatze a. l. l. erschienenen disquisitio etc. von Ekker, p. 17, N. 3 ersehen haben.

S. 94 ist αἴσχρα — ἀκόνεσθαι richtig, vrgl. Kühner, §. 423, §. 398, Nr. 4 u. §. 640, Anmerk. 3; Jacobson's Note z. u. s. N. T. I. p. 174 ed. III. ist ganz ungehörig.

Der Schluß der 3. aus Lipsius [2]) entlehnten Note zu Cap. 57 ist der Schmiede der confess. August. würdig; was durfte man Anderes erwarten? Anstatt Philo zu citiren, hätte Herr L. lieber an 2. Makkab. 15 denken sollen. So viel für jetzt!

[1]) Wir erinnern uns hier der Homil. Clem. 20, 13, p. 497, wo eine Begebenheit erzählt wird, die in den Evangelien nicht berichtet wird. Wir haben oft gedacht, ob etwa dort οὗ nach ἡγούμενον ausgefallen und ὃν die verkehrt gelesene Abbreviation von υἱὸν sei, so daß auf Matth. 17, 5 angespielt würde.

[2]) Aus L. hat Herr D. auch einige dogmatische Irrthümer sich angeeignet, auf die wir hier nicht näher eingehen konnten. Ueber cap. 44 vgl. l. l.

II. Br. S. 108, N. 2 zu ἐγκακ. vrgl. Winer p. 30 e. Im 3. Cap. hat Watton richtig αὐτὸν anstatt οὖν des Ms. verbessert; in ähnlicher Weise ist in den Clement. Homil. p. 389, 5 ed. Dr. οὖν zu beseitigen, indem ΟΥΝΕΝΟΣ (οὖν ἑνὸς) in ΟΥΔΕΝΟΣ (οὐδενὸς) zu verändern ist, an welcher Stelle auch anstatt des sinnlosen καὶ τρίτην κρίσιν etwa καίτοι τὴν κρίσιν herzustellen sein dürfte; Herr D. kann indessen Vieles verdauen, was Andern ungenießbar ist und umgekehrt.

Im Cap. 6 hätte Davis Vorschlag τὰ μεγάλα für τὰ ἀγαθὰ wohl Erwähnung verdient.

Was Herr. D. in der 3. N. zu Cap. 9 über die Leseart des cod. sagt, ist nicht ganz richtig, vrgl. Jacobson T. I. p. 245; das ὡς. des Mill. bestätigt auch der Syrer bei Curet. corp. Ignat. p. 364.

Im Cap. 10 ist unbedenklich anstatt ἄνον mit uns ἀντίην zu restituiren; so ist auch Homil. Clement. p. 403, 11 anstatt αὐτῆς wohl αὐτοῦ zu lesen, wo wir ferner für κραθείσῃ des cod. κραθείη oder ἐκράθη καὶ restituiren, obwohl die verderbte Stelle auch so noch nicht ganz geheilt ist, und ibid. l. l. anstatt Μιχαίας etwa Αἰνείας oder Ανανίας zu schreiben vorschlagen.

Auf S. 116 ist δῆλος mit Jacobson aus cod. zu restituiren; sonderbar, daß Herr D. hier so leicht ändert, während er S. 105, N. 3 mit Recht die Leseart des Ms. vertheidigt.

Jacobson hat T. I. p. 256—264 die Fragmente des Clemens gesammelt; Herr D. aber diese, wie die der anderen Auctoren, weggelassen. Wir loben das nicht.

In Bezug auf diese Fragmente, die wir mit einigen zu vermehren im Stande sind, wollen wir dieses bemerken.

Frag. III. findet sich in cod. Coisl. 276, fol. 213 rect. [1]); er hat γὰρ τῶν δικαίων τάχυν.

Frag. IV. findet sich ibid. fol. 244 vers., wonach β noch ἐπιστολῆς hinzugefügt ist; es hat καὶ ὕγια, was al. m. in ὑγεια verändert; zu ἠνίκασεν hat ead. m. ἐλύπησεν in margine geschrieben.

---

[1]) Wir benutzen diese Gelegenheit, um einige in unserer Beurtheilung der Dressel'schen Ausgabe sich findende Druckfehler zu berichtigen und einige neue Conjecturen über andere Stellen hier vorzulegen. Zuerst ist der Irrthum zu berichtigen, den Schwegler und nach ihm Dressel haben, daß Cotelier die epitome Clementin. e. cod. Reg. 7 edirt habe,

Frag. V. findet sich in cod. Coisl. 371, fol. 31 rect. (fehlt jedoch in cod. Coisl. 372); er hat ἐγκαταλειφθέντος.

Frag. VI. Die Worte ὃ γὰρ μισεῖ bis zu Ende finden sich in cod Coisl. 371, fol. 141 vers. (cod Coisl. 372, fol 137 rect.)

Zum Schlusse wollen wir noch hinzufügen; daß des Cardinals Mai Bemerkung (bei D. S. 78, N. 1, Cap. 33) über einen cod. der biblioth. Vatic. höchst wahrscheinlich auf einen cod. deutet, der des (Pseudo-) Joan. Damasc. Parall. sacr. enthält [1]).

Wir haben uns jetzt mit den Briefen des heil. Ignatius [2]) zu beschäftigen und zwar zuerst mit den echten. Für diese ist der schon öfter verglichene cod. Medic. (= L.) nochmals vom

---

da doch jener col. 431 der Notae in ed. Paris sagt: „....exstans in Regiis libris numero septem.“ p. 35, l. 5 κῶνωψ (οὕτως) ἐγένετο καὶ (περ) βραχ. (ζῶον) ὄν, (ὡς) ἐξ π. ἔχον, ἔχη u. s. f. vergl. Recog. 1, 8 p. 6 ed. Gersdorf; ibid. p. 37 l. 5. Rufinus übersetzt, als ob er κατας. καὶ δυσωπεῖν vgl. p. 19, 15, p. 37, 15 gelesen hätte; ἀπορεῖν ist corrupt, mag nun καὶ ἀπολείπειν ἀ oder ἀπωθεῖν oder καὶ καταπονεῖν oder etwas Anderes darin stecken; P. 40, 14 war ἕνα einem meiner Freunde sehr anstößig; Ruf. führt auf ὅλον τὸν οἶκον τούτου τοῦ κόσμου (ἀνα) πληροῦντα; allein ἕνα ist mit Nachdruck gesetzt; alle die genannten Leidenschaften u. s. f. besetzen ἕνα οἶκον. p. 117 4 lies: ὅτι προπάθεια (προσκόλλησις, πρόφθασις) ἡ πρὸς αὐτον φὴρεται — ἀναφερεται — ἀνταποδίδοται (dieses auch cod. Ottob.) p. 341, l. 9 seqq. lies: προκαδεσεται τον — κάτω (καὶ) δὶς (nämlich τοῦ ἄνωτε καὶ κάτω((καθ — dieses Dr. —) υπαρχων καρδία καὶ (dieses καὶ ist zu streichen, oder es ist = βρύων anstatt βρύουσα zu lesen; bei Annahme der letzteren Vermuthung wäre aber καὶ nach κάτω nicht einzuschieben) .... ἄστροις καὶ μόναις .... ἐστιν, δικνεῖται (vgl. p. 348, l. 5) .... ἐκτάσεις ἐξ (vgl. l. 7) ἀπεράντων .... ὤν (sc. ἐξ ἀπαρ.)....λάβον.

[1]) Statt des dummen Geschwätzes über den vorgeblichen Petrinismus und Paulinismus p. XVI., deren Geburts-Stunde, Entwickelung und Verlauf die Tübinger Afterkritiker und deren gläubige Nachbeter ganz exact anzugeben wissen, hätte Herr D. lieber Einiges über die von Wetstein zuerst veröffentlichten syrischen Briefe des Klemens bemerken sollen; gegen deren Authenticität Freudenberger in einer zu Leipzig 1755 publicirten Dissertation auftrat.

[2]) Ueber einige Stellen der Ignatianischen Briefe vergl. man Wesselingii Probabilia p. 924 seqq.

Herausgeber und seinen Freunden eingesehen; überdieß hat er in dem schon beim Briefe des Barnabas erwähnten cod. Casanat. (= C.) dieselbe kürzere Recension der sechs Briefe entdeckt, die auch in L. sich findet. In tadelnswerther Weise hat er die alt-lateinische Uebersetzung weggelassen, an deren Stelle aber die von ihm hie und da veränderte Cotelier-Hefele'sche gegeben; überdieß hat er aus deren Apographon des L. Holstenius, welches dieser von dem cod. L. gefertigt hatte und das später der Barbarinischen Bibliothek einverleibt wurde, eine von Holst.'s Hand herrührende lat. Uebersetzung hinzugefügt — eine sehr entbehrliche Zugabe, aus der er bisher nur die kritisch wichtigen Abweichungen seinen Lesern mitgetheilt hätte.

S. 119, N. 5 ist der Ausfall von καὶ leicht erklärlich, wenn wir an das in den Ms. dafür gebrauchte Siglum denken ϛ; was das Citat Ephes. 3, 19 soll, ist nicht abzusehen; ebenso sind die Citate in N. 12 und N. 15 falsch; weiter hatte χαρᾷ schon Petermann aufgenommen. Die schon von Jacobson angedeutete Verbindung der Worte ἀποδεξάμενος.... σωτῆρι ἡμῶν mit dem Gruße wird wohl wenige Liebhaber finden; um so mehr, da das bald folgende ἐπεὶ οὖν offenbar ἀποδεξάμενος wieder aufnimmt; vrgl. Kühner §. 759, 1, p. 459; die Bedeutung des ἐπεὶ ist Niemanden entgangen, man hat es in den Uebersetzungen mit Absicht weggelassen; Petermann hätte freilich τὴν μὲν nach A (= Armen. interp.) nicht an dessen Stelle setzen sollen. Nichts ist übrigens für die Textes-Kritik der Ignatianischen Briefe mehr zu wünschen, als daß ältere griechische codd. derselben aufgefunden würden, als der Florentiner und der Casanat. Dasselbe gilt auch von V (= vetus latin. interp.) Ferner steht im Text unrichtig σου ὄνομα, womit N. 12 und die Uebersetzung im Widerspruche stehen. Zu ἐπεὶ οὖν ist gewiß in πρέπον οὖν (cap. 2) nicht der Nachsatz zu suchen. Warum weigert man sich doch so hartnäckig, das Einfachste anzunehmen, nämlich ein ἀνανταπόδοτον? Vrgl. noch a. l. l. [1]). — Im Cap. 3 ist die von D. mit Stillschweigen übergangene Vermuthung τοῦ πατρὸς τῇ γνώμῃ recht ansprechend, der V. zusagt; diesem entsprechend schlagen wir vor, gleich darauf τῇ γνώμῃ anstatt ἐν γνώμῃ zu lesen, wogegen V. nicht ist. — S.

---

[1]) Wenn man ἀπηντήσαντε nach C L. lesen will, so ist τελείως noth-

124, N. 4 ist V. gegen die dort geäußerte Vermuthung, übrigens vrgl. a. l. l.

In Cap. 5 könnte man ἀνακεκρ. = ἀνακεκρ. anstatt ἐν κεκρ. vermuthen, vrgl. a. l. l. p. 234 seqq. [1]). — Die Worte μεδεὶς πλ. — ὑπερηφ. ὁ κύριος ἀντιτάσσεται finden sich im cod. Coisl. 276 fol., 113 vers. [2])

In demselben cod. Coisl. ibid. gehen dem mit ἐκ τῆς αὐτῆς dort eingeleiteten, so eben angegebenen Citate zwei andere voraus: τοῦ ἁγίου Ἰγνατίου ἐκ τῆς πρὸς ἐφεσίους ἐπιστολῆς. τοὺς μερισμοὺς φ. ὡς ἀρχὴν κακῶν. (Aus ep. ad. Smyrn. 8.) Es folgt ἐκ τῆς αὐτῆς· εἰώθασί τινες....ἄλλάτινα (so cod.)....δυθερ. das ἀλλά τινα des Vossius und des cod. C ist nichts; V. las ἀλλά τινα. Die in N. 6 daselbst vorgeschlagene Conjectur hat der Editor wohl etwas zu rasch in den Text gesetzt, eben so wie Petermann die nach einem Interpretamentum riechende Leseart des Athanasius, Theod. Gelasius und der syr. Fragmente allzu kühn aufgenommen hat. Vor der Hand ist ἐν θανάτῳ ζωὴ ἀληθινή immerhin noch das paläographisch Wahrscheinlichere und näher Liegende, was die eben für Anderes angerufenen Zeugen auch bestätigen [3]).

---

wendig mit ἀναζωπυρ. — ἔργον zu verbinden; denn zu ἀπηντ. paßt nur ein Wort, wie εὐθὺς, εὐθέως; es muß ferner der Dativ μοί vor oder nach dem Verbum eingeschoben werden. Bei dieser Lese-Art würden wir nach ἀπηντ. das Punktum streichen, ebenso das γὰρ nach ακούσαντες; vgl. noch l. l. Noch eine Frage: Haben C L. ἀνενεγκόντος oder ανενέγκαντος? Euseb. Ecl. Prophet. p. 204, l. 18. ed. Hefel. sagt: τῆς τοῦ λόγου θεότητος ἦν. καὶ ἀνακεκραμένης τῇ πατρικῇ βασιλείᾳ.

[1]) Vgl. auch noch VI. Bd. p. 117 d. Ztschft.

[2]) Ueber diesen codex vgl. unsere Bemerkung in dem neuen, im vorigen Jahre in Paris erschienenen Abdruck von Prudentius Maranus Ausgabe des Justinus, Tatianus u. s. f., auf deren Titel es heißt: Additae sunt ad calcem libri Joan. Henrici Nolte emendationes et conjecturae in omnes hujus voluminis scriptores et variantes codicum ab ipso denuo collatorum lectiones, qui et scholia in Justinum majorem in partem inedita, in Tatianum emendatius in Athenagoram nunc primum edenda curavit.

[3]) Zu den Worten ἐν σαρκὶ γενόμενος θεός vgl. Routh. Relig. sac. T. I., p. 135 ed. pr.

Für das verderbte ἐνείρισται hat, wie wir aus Curet. corp. Ignat. p. 282 ersehen, Bunsen unter Bezugnahme auf Rom. 7, 5 ἐνεργῆται vorgeschlagen; indessen haben wir l. l. schon das allein Richtige gegeben; ἐνήρεισται (von ἐνερείδειν), was auch S (= interp. Syr.) und A bestätigen.

S. 128, N. 3 zu Cap. 9 das πρὸς für πρ̃ς = πατρὸς bei Jacobson wird wohl nur ein einfacher Druckfehler sein.

Die in Cap. 10 in den Text gesetzte, aus S p. 30 corp. Ign. und Graec. 2 zusammengesetzte Conjectur κἂν ist ebenso entbehrlich, als der Vorschlag in der 5. N. zu Cap. 11 falsch ist; denn wenn ἐνὶ zwischen ἐν und κλήρῳ eingeschoben werden soll, so paßt ja ἐφεσίων nicht mehr, sondern es erfordert die vom Herausgeber so oft mißkannte Grammatik den Dativ ἐφεσίοις vrgl. Plat. legg. V, p. 745 u. Kühner §. 576, b, p. 245. Auch in Bezug auf Note 3 wird Kühner §. 644 nachzulesen sein.

Die Worte des 16. Cap. Μὴ πλ. . . . . . ἐν κακοδιδ. φθειρει finden sich im cod. Coisl. 276 fol., 113 vers.

Ein Theil des 18. Cap. u. das 19. Cap. findet sich auch in cod. (bombyc.) reg. Paris 950 (früher 743 u. 2971) fol. 165 rect. u. vers. Die Ueberschrift lautet τοῦ ἁγίου Ἰγνατίου τοῦ θεοφόρου. Das Wort μὲν nach σπέρματος ist supra lin. wohl ab al. m. beigefügt. Der cod. hat ὑπερβ. φῶς αὐτοῦ, wie auch alle edd. V hat „ipsius"; Hefele hat unsere Vermuthung a. l. l. αὐτοῦ stillschweigend in den Text aufgenommen. Hat Herr D., der doch im Anfange des cap. 17 αὐτοῦ („suo" V) aus Hefele aufnahm, diese Stelle etwa zu flüchtig angesehen, so daß ihm diese Aenderung entgangen ist? Weiter hat der cod. nach einem bekannten Irrthume der Librarii δειδίου. — Uebrigens vrgl. a. l. l. u l. l., so wie auch das den Herausgebern unbekannt gebliebene Programm: „Ernesti, Frider. Wernsdorfi ect. commentatio de nativitate Dominica, patefactionis et occultationis mysterio in locum Ignatii Antiocheni ep. ad Ephes. c. XVIII. Exercitatio ipsis solemnibus Christo nato sacris an. MDCCLXII P. P. Vitembergae prelo Ephraim; Eichsfeldi academiae a typis. XXVII. pp. in 4.

In der 2. Note zu Cap. 21 gibt Herr D. wieder einen Beweis seiner Unwissenheit in grammatischen Dingen; ὃν haben codd. C. L.;

„quem“ V des cod. Caiensis; „quos“ V des bis jetzt nicht wieder aufgefundenen (vrgl. Jacobs. T. I, p. XXXVII, Note k) cod. Montacutii. Hefele erklärt nach uns a l. l. ὃν richtig durch οὗτος ὃν. Herr D. aber sagt: „ὃν = καὶ αὐτοῦ ὃν.“ Allein abgesehen davon, daß die Griechen αὐτὸς ὃς mit einer Nüance anstatt οὗτος ὃς gebrauchen, die hier nicht an ihrer Stelle ist, so erfordert die unerbittliche Grammatik den Genetiv οὗ, um D's Erklärung zulassen zu können.

Br. an d. Magn. — Wir begreifen nicht, warum Jacobson nicht aus cod. Cai. in V. („fideique (cod. falsch fideque) et charitatis“ hergestellt hat.

Zur N. 3 des Cap. 3 vrgl. a. l. l. u. ibid. zur N. 4 vrgl. l. l. [1]) und zur N. 5 nach Holst.'s u. D's Auffassung ad Rom. 9, 16.

Der Anfang des Cap. 4 findet sich mit der Angabe τοῦ ἁγίου Ἰγνατίου ἐκ τῆς πρὸς μαγν. ἐπιστ. im codd. Coisl. 276 fol., 217 recl. in derselben Weise, wie Cotelier diese Stelle ad h. l. anführt.

In Cap. 6 ist mit Salvinius ἀλλήλους zu lesen, vrgl. nur Jacobson's Index in v. ἐντρέπεσθαι, und mit Toup u. s. f. τὸν πλησιον, was ep. Barn. c. 19 gerade bestätigt, obwohl D. diese Stelle für τὸ πλ. anführt.

In seltsamem Widerspruche mit sich hat Herr D. in Cap. 6 nicht mit C. L. οὐδὲν geschrieben, sondern οὐθὲν, während er z. B. ad Rom. c. 3 οὐδὲν, ibid. c. 4 u. c 5 μηδὲν (c. 5 gegen cod. colb.) u. ad Trall. c. 8 μηδεὶς schreibt, um nur dieses Wenige auszuheben.

Im Cap. 10 hat er das von uns a. l. l. vertheidigte ὑπέρθεσθε, was auch Hefele ed. IV. in sein Recht wieder eingesetzt hat, aus L. C. beibehalten. Dieses Wort hätte aber in Bd. VIII. d. Ztschrft., p. 50 mit „überschlagen“ wiedergegeben werden sollen, da man in gutem Deutsch in solcher Verbindung „übersetzen“ nicht sagen kann; man würde richtiger „aussetzen“ gebrauchen; vrgl. Homil. Clem. 2, 40, wo auch ὑπερθ. sich findet.

Br. an d. Trall. [1]) 1. Cap. N. 10 vrgl. l. l. — Cap. 2. N. 8 ist μυστηρίων das paläographisch Wahrscheinlichere, was V.

---

[1]) Routh. l. l. T. III. p. 166 meint, es sei vielleicht an d. St. von der „novitas episcopatus“ die Rede.

las und Gr. 2 (i. e. interpol.) hat. — Zu N. 1, Cap. 3 vrgl. l. l. u. zu N. 4 a. l. l. u. l. l. Ep. ad Philadelph. c. 5 init. citirt hier D., die aber für seinen höchst hölzernen Restitutionsversuch Nichts beweiset.

In cod. Coisl. 276 fol. 202 rect. finden sich die Worte des 5. Cap.: δύναμαι ὑμῖν γρ., ἀλλὰ — στραγγαλιωθῆτε unter dem Titel: τοῦ ἁγ. Ἰγ. ἐπισκ. καὶ μαρτ. Und ibid. fol. 113 vers ἐκ τῆς πρὸς τραλλεῖς ἐπ. finden sich die Worte des 6. Cap.: παρακαλῶ ὑμᾶς — ἀγάπη τοῦ κυρίου ἡμῶν ῶ χῦ μόνῃ — χρᾶσθαι. Sodann fehlt in ihm ἰοῖς, wo V. etwa ἢ καὶ μιαροῖς las, hat aber καταξιοπιστευόμενοι (vrgl. Lobeck ad Phryn. p. 567) —— διδοῦντες μετ' οἶν. — — ἐν ἡδ. κακῇ τοῦ ἀποθ. φυλάσσεσθε — τοιουτους. — Zu Cap 7, N. 2 u. 3, vrgl. a. l. l. u. l. l. — Cap. 8, N. 5 ist gegen den Brauch des Ignatius — vrgl. Jacobson's Index in h. v. — πλησίον mit C. anstatt πλησίον des L. geschrieben. — Cap. 9, N. 3 vrgl. a. l. l. Am Ende des Cap. 10 ist entweder „ἆρα οὐ....κυρίου;" zu schreiben, vrgl. Kühner §. 834, 3, p. 577, oder „ἄρα οὖν.... κυρίου." Vrgl. über ἄρα οὖν Winer p. 523 und über ἄρα an erster Stelle ibid. p. 643. Der Anfang des 11. Cap. findet sich im cod. Coisl. 276 fol., 113 vers., wo es heißt: ἐκ τῆς αὐτῆς· φεύγετε τὰς κ.......παραυτίκα ἀποθν.......φυτ. τοῦ πατρός;. — Zur 7. N., Cap. 12 vrgl. a. l. l. u. zur 2. N. des 13. Cap. l. l. S. 451 seq.

Br. an die Römer. Cap. 1, N. 9 ἐπεὶ εὐξάμενος hat Symeon Metaphr. in codd. Paris; Jacobson ad p. 370, 5 irrt; die varii codd. Symeonis Metaphr. bei Dressel werden wohl auf die codd. Paris. bei Jacobson deuten; denn die römischen codd. haben alle ἐπεὶ ευξ., wenigstens hat so Dressel S. 358 ohne irgend eine Note; übrigens vrgl. a. l. l. Es läßt sich nicht läugnen, daß die Leseart von V ihr Ansprechendes hat; warum D. ihr hier gefolgt ist, N. 6 u. N. 13 aber nicht, läßt sich nicht absehen. Die Worte ὡς καὶ κλ. ἡτ. λαβεῖν hat D. falsch übersetzt, ebenso, wie früher Hefele, vrgl. a. l. l.

Cap. 2 ὥσπερ καὶ ἀρέσκεται cod. Colb., in dem die Worte πάλιν ἔσομαι τρέχων am Rande wohl ab eod. man. supplirt sind; eben derselbe hat cap. ὅτ' ἄν, vrgl. Bast. ad Greg. Cor. p. 827.

---

[1]) Ueber die Trall. vergl. Boissonade Anecd. G. I., p. 379.

Für die Leseart von S, mit der auch A 2 und L 1 übereinstimmen, nämlich ἠχώ anstatt τρέχων, glaubt Cureton auch eine Vertheidigung in einer Note zu einer Stelle des Meliton im spicileg. syr. p. 96, deren Richtigkeit er corp. Ig. p. 291 bewiesen zu haben vermeint, zu geben. In D's Note aber ist Polyc. ad Phil. c. 9 zu schreiben, anstatt ad Polyc. c. 7.

Cap. 3 vrgl. a. l l. Im cod. 276 Coisl. fol. 217 rect. finden sich nach dem oben angeführten Citate aus dem Br. an die Magn. die Schlußworte unseres Cap. der ep. interpol. (mit dem Zusatze: τοῦ αὐτοῦ ἐκ τῆς προς ῥωμαίους ἐπιστολῆς): οὐ πεισμονῆς (dieselbe Hand hat in marg. exter. geschrieben: οὐ πλεισμονης, d. i. πλησμονῆς)....ὅτε μισεῖται τῷ κόσμῳ.

S. 170, N. 2 zu Cap. 6 ist die Erklärung, welche Clericus von μᾶλλον gibt, falsch; vrgl. noch a. l. l. u. l. l.; καλόν ist wohl das Richtige.

Cap. 7, N. 5 V las in seinem Exemplar πιλοῦν τι und fügen wir dazu noch ἄλλο mit Syr. 1 und Arm. 1 — vrgl. Petermann p. 172 —, so werden wir wohl das von Ignatius Hand Geschriebene hergestellt haben. Cod. Colb. hat οὐκ ἔστην....ἔσωθέν μοι λέγων; sodann αἔναιος ζωή, wie cap. 9 ἄξιος ἠμὶ ὤν. — In Bezug auf N. 2 zu diesem 7 Cap. vrgl Jacobson ad h. l. p. 390. Kühner §. 852, i. p. 694.

Cap. 8, N. 5 „Optandi modus praestat." Dr. — Warum? — Von den hier und da in diesem Briefe sich findenden wirklichen oder vermeintlichen Glossen haben wir mit Absicht hier geschwiegen.

Br. an die Philadelph. — Cap. 2 hat D. unrichtig mit C ὅπου μὲν u. s. f. gegeben, wo alle andern Zeugen L V und die ep. interp. ὅπου δὲ haben. — Gegen Franz in N. 1 zu Cap. 4 vrgl. II. Petr. 3, 14.

Cap. 5, N 1. Ueber ἀνάρπαστον γίνεσθαι vrgl. d'Orville ad Charit. p. 393 u. 453 ed. Lips. An u. St. lehrt aber das Folgende, wie auch alle andern Zeugen haben, daß ἀνάπάρτιστος zu schreiben sei, vrgl. Jacobs. p. 408, Petermann p. 197. Die am Schlusse der N. vorgetragene Conjectur ist gar nicht annehmbar. Sodann ist die Vermuthung Pearsow's und Smith's προςφύγομεν gefällig, obwohl vom folgenden καὶ — δὲ nicht geboten; die Verwechslung erklärte sich übrigens paläographisch leicht.

Warum D. Cap. 7 aus C L λέγων nicht aufgenommen hat,

ist Angesichts der 2. N. zu Cap. 3 u. N. 1 zu cap. 12 ad Trall. nicht zu begreifen.

Zur N. 3 des 8. Cap. vrgl. noch Schliemann's Schrift über die Clement. p. 440. Die Note 4 ist nicht erschöpfend; vrgl. dagegen Jacobson's Note ad h. l.; die Worte ἡ πίστις u. s. f. erklärt Credner Beiträge u. s. f. Bd. 1, p. 15: „Der durch ihn bewirkte Glaube (an ihn);" vrgl. noch Act. Ap. 3, 16.

In cod. Coisl. 276 fol., 114 rect. lesen wir: ἐκ τῆς πρὸς φιλαδελφεῖς ἐπιστολῆς (es gehen auf fol. 113 vers. andere Citate aus Ignatius voraus): ἀπέχεσθε....ἅς χσ ισ οὐ γεώργεῖ....διὰ τὸ.... τοῦ πατρός. Und ibid. ἐκ τῆς αὐτῆς· μὴ πλανᾶσθε....οὐ κληρονομήσει. Beide Citate sind aus cap. 3 genommen. Im cod. Coisl. 291 fol. 59 rect. lesen wir: τοῦ αὐτοῦ (es geht ein Citat aus cap. 4, ep. ad Smyr. voraus) ἐκ τῆς πρὸς ἐφεσίους· μὴ πλανᾶσθε, ἀδελφοί μου· ἤ τις σχίζοντι....καὶ ἤ τις....ἀφίστασθαι δεῖ οὔτε δυσσεβῶν συγκεῖσθαι χρῆ. Es ist cap. 3 der ep. interp. κατ' ἐριθείαν = nach Art einer Lohn-Arbeit. Da man bei einer solchen Arbeit sich stets streng an den Buchstaben der Uebereinkunft hält und halten will; so kann es nicht ausbleiben, daß bei solcher Arbeit Zank und Disput zwischen den Betheiligten entsteht, indem Jeder seine Auslegung der Uebereinkunft geltend machen will, wobei er sich vorgeblich streng an den Wortlaut des Vertrages hält. Somit kann κατ' ἐριθείαν füglich secundum contentionem und in ähnlicher Weise wiedergegeben werden. Der ἐριθεία dem am Buchstaben hangenden, dem markenden Lohndienst und dessen von Haus aus zur Streitsucht geneigtem Wesen steht die χριστομάθειαν gegenüber, nach deren Ansicht der Geist lebendig macht, der Buchstabe, das Wort klaubende Wesen, aber tödtet.

Br. an die Smyrn. — Cap. 1 δοξάζω empfehlen alle Zeugen gegen CL. — In anderer Hinsicht vrgl. Redepenning Orig. Bd. II. p. 40, N. 1. — Zu Cap. 2 vrgl. Tolii Insign. itin. ital. p. 133.

Cap. 4. Im cod. Coisl. 294 fol,, 59 rect. lesen wir: τοῦ ἁγίου 'Ιγ. ἐκ τῆς πρὸς σμυρν. ἐπιστ. προφυλάσσω ὑμᾶς....οὓς οὐ μόνον οὐδε (sed ε eadem forte man. in εῖ mutavit) ὑηᾶς παραδέχεσθαι, ἀλλ' εἰ δυνατὸν μηδὲ....μόνον προσεύχεσθαι περὶ αὐτῶν ....μετανοήσωσιν. — Gegen Voß in N. 13 bei Jacobs. ad h. l. p. 437 vrgl. Toup ad Long. 39. § p. 448 ed. Weiske.

Zu Cap. 6 vrgl. Cyrill. Cateches. ed Toutté. p. CLVI. — Zu Cap. 7 vrgl. Tollius l. l. u. Joan. Damasc. Tom. I. p. 271 N. 1 ed Leq.

Die Vermuthung in N. 3 zu Cap. 9 ist für Ignatius wohl zu elegant; V u. Arm. lasen *N. Π. γάρ με* u. s f. vrgl. Petermann p. 244.

Cap. 11, N. 9 ob der Druckfehler der edit. prim. Hefel. ansprechender sei, als die Leseart aller Zeugen, wird wohl mehr als Einer beanstanden Zur N. 10 ibid. bemerke, daß schon Salvinius *ἐτύγχανον* vorschlug. Die Schlußworte des Cap. finden sich unter dem Namen *'Ιγνατίου* in cod. Coisl. 294 fol. ultim. (quod ex alio codice sumptum et numero 8 insignitum est) u. cod. Coisl. 371 fol. 9 rect; beide haben *τελ.* — *τέλεια φρον. . . . . θέλουσι. . . . παρέχειν.* — Cap 12, N. 3 wird bei *ὄφελον* wohl zu beharren sein. — Cap. 13. N. 2 *πατρός* hat schon Cotel. am Rande. Bemerken wir schließlich noch, daß die Worte des 11. Cap. *οὐκ ὢν ἄξ. ἐκ. εἶναι* wenigstens zu frei übersetzt sind.

Br. an Polyk. — S. 198, N. 3 hat er *ἐπισκοπημένῳ* mit C., L. geschrieben, aber vergessen zu zeigen, wie die Grammatik mit dieser Form auszusöhnen sei.

Im Cap. 2 ist offenbar *ὁ* (nicht *ἡ*, wie a. l. l. falsch gedruckt ist) vor *ὄφις* aus einem in die Augen springenden Grunde ausgefallen; sodann dürfte „in tuam faciem," wie V hat, doch wohl nicht richtig sein; zu N. 3 vrgl. a. l. l., zu N. 2 a. l. l. u. l. l. — Zur N. 4 des 5. Cap. vrgl. l. l. Das hoc modo in N. 5 zu Cap. 6 in den Worten Jacobson's wird Niemand verstehen, wenn ihm nicht Jacobson's Ausgabe selbst zu Gebote steht.

Das *ἐν ἀμεριμνίᾳ θεοῦ* in cap. 7 init. = in insollicitudine a deo mihi data.

Im cod. Coisl. 276 fol. 217 rect. lesen wir: *τοῦ αὐτοῦ ἐκ τῆς πρὸς πολυκ. ἐπιστ. χριστιανὸς . . . τῷ θεῷ σχολάζει.* Die aus Smith entlehnte 8. N. wäre besser weggeblieben. So Etwas sollte man doch in jetziger Zeit seinen Lesern nicht mehr bieten mögen.

Schließlich noch die Frage: Warum ist die Reihefolge der Briefe, wie sie in C L sich findet, nicht hergestellt?

Martyr. des h. Ig. Cap. 1 schreibe. . . . *μαθητής, ἀνὴρ ἐν τοῖς π. καὶ ἐκυβέρνα. . . . ἐπιμελῶς, ὃς* (so Grabe nach V) oder *καὶ*

πάλαι u. s. f. — cod. Colb. [1]) hat sodann λοφήσαντος; in ἐνεκόει ist ε zwischen den beiden ν ab ead. m. superscriptum; weiter hat er πλέον; tiefer unten hat er die gewöhnlichen Schreibfehler ὑπερβένειν, σμυρνέων und gleich darauf σμυρνέον.

Wenn in N. 7, p. 210 die nach Clericus Vorgange gegebene Erklärung und Uebersetzung richtig sein soll, so muß κακὸν καὶ μὲ πρ. geschrieben werden. In ταῦτα vor εἰπὼν hat ead. m. ταῦ ex post mit Mühe beigefügt. — Zu τοῦ πλοός cap. 3 vrgl. Winer §. 8, 26, p. 73, Cap. 4, N. 2 ist die Vulgata mit Recht beibehalten. Sodann ist mit Toup μέλλων, was Jacobs. u. Hefele aufgenommen haben, zu schreiben, oder mit uns μέλλῃ. In Cap. 5 ist in κἀκεῖθεν in cod. Colb. κει ab ead. m. superscr.; in Cap. 6 hat derselbe cod. ἐώθησαν. Zu διότι περ. vrgl. Herodot. 4, 186. — Cap. 7 cod. Colb. hat σεδεκίου und unten die Sylbe τὰ in κατὰ vor τὸν καιρὸν τοῦ μαρτ. supra lineam beigefügt.

Wir sind bei den epistolis interpolatis, dubiis, spuriis des Ignatius angelangt, welche die Seiten 218—349 füllen. Bei diesen muß es scharf gerügt werden, daß auf Petermann, der Vieles vor D. schon richtig hergestellt hatte, gar keine Rücksicht genommen ist.

1. Brief der Maria von Kassobole an Ignatius; er findet sich im cod. Casan. = C.; aus des Holst's Apographon des cod. Medic. hat D. die Varianten mitgetheilt. = D. und H's lat. Uebersetzung diesem Br., wie die Antwort auf ihn beigefügt; auch V. ist beigefügt.

In 1. Cap. hat P. (= Petermann) nach V θαύμασι καὶ geschrieben, aus ihr auch im Folgenden richtig ἐκ (anstatt καὶ) σπέρματος; das gleich folgende ὑπ' αυτοῦ fehlte bisher. Weiter hätte die Ver-

---

[1]) Wir haben hier mit Absicht einige Schreib-Fehler aus dem cod. Colb. mitgetheilt mit Rücksicht auf Jene, die, wie Herr D., die Anhäufung derartiger Nötchen zu lieben scheinen. Pure Schreibfehler sind es, wenn ο für ω gesetzt ist und umgekehrt u. s. f., aber keine Varianten; ebenso ist es in Wahrheit eine höchst überflüssige Arbeit, überall anzugeben, wo ein Ecber das ν ἐφελκυστικόν hat, ein anderer es fortläßt; hier haben meistens die Laune und örtliche Gebräuche bei den Librariis vorgewaltet.

muthung des Vossius ἡμεδαπῆς wenigstens nicht mit Stillschweigen übergangen werden sollen. Die Conjectur in N. 6 hat ja schon V. gemacht.

Cap. 2 sollte es wenigstens ἀνάσκηλον heißen; was Russel bei V. S. 295 ad h. l. berichtet über ἀνακάλησον als Conjectur des Cotel., findet sich in der ed. Paris. nicht; sodann ist τῶν λογισμῶν noch wohl zu vertheidigen; daß V τὸν λογισμόν gelesen habe, ist nicht zu erweisen, vrgl. Polyc. ep. ad Phil. c. 4 fin. — Die Bemerkung: „al. cognitionem" findet sich schon bei Cotelier am Rande; aber hier, wie an gar vielen anderen Stellen schreibt D. dem Cureton zu was Anderen angehört. — ἐγκαταλεχθεὶς = connumeratus; V's συγκαταλεχθείς ist unnöthig. — S. 220, N. 6 ist τῶν in D. eine Conjectur des Holst.

Cap. 4 hat Valckenaer Eurip. Diatr. p. 164 b (p. 170 ed. Lips.) richtig θυσ. νεκρῶν λειψ. μ. verbessert.

2. Br. des Ig. an Mar. von Kas. Außer C D hat D. noch aus B (d. i. aus einer Abschrift des cod. Medic. von Leo Allatius, vrgl. p. LX. Nr. 13, wo für C zu lesen ist B) Varianten hinzugefügt; für die alt-lateinische Uebersetzung hat er den in der bibl. Vatic. sich befindenden cod. Reg. 81 (IX saec.) und cod. Palat. (XIV. saec.) benutzt. Wir haben fünf, dem X., XI. u. XV. saec. angehörende codd. mit dieser vetus lat. interp. verglichen.

In der Ueberschrift schreibe ἐν χαριτι; das von D. aus B aufgenommene ὑπό ist ein Interpretamentum.

Cap. 1 beginnt mit den Worten: Κρεῖττον μὲν γράμματος ὄψις, ὅσωπερ μέρος οὖσα τοῦ χόρου τῶν αἰσθήσεων u. s. f.; in diesen Worten steckt eine uralte Corruption, die schon V in seinem Exemplare fand. Wir emendiren ὅσῳ ὑπερτερα οὖσα [1]). — Cap. 3 lesen beide V (V. 1, die Usser zuerst veröffentlichte, hat D. nicht in seine Ausgabe aufgenommen; V. hat sie stets berücksichtigt, Cureton im corp. Ign. vollständig abdrucken lassen) ἦσαν (= erant V. 1, fuerunt V 2); ἦσαν las A.; D. hat nach einer Rand-Emendation in C ἐπῆσαν gegeben, was wohl ἐπῇσαν sein soll; — Cap. 4 las V 1 ἔτι οὔσης, „adhuc existente"; anders V 2, die D mit Unrecht anstatt V 1 aufgenommen hat, wohl aus dem schlechten Grunde, weil er für V 2 die Varian-

---

[1]) Man könnte auch ὅσῳ ὑπέρτερον μέρος οὖσα schreiben.

ten zweier codd. geben konnte; P. vermuthet pansante für causante, oder meint, αἰτιούσης (?!?) habe V 1 in seinem Exemplare vorgefunden. Sodann lasen V 1 u. 2 ἐπεῖχεν für ἐπέχει. Oben ist das adiciens in Palat. ein purer Schreibfehler, weßhalb D. darnach Nichts hätte conjecturiren sollen.

Im Anfange des 5. Cap. haben alle unsere codd. Fugite eos. Sodann hat D. nach Vossius und P's Vorgange mit Unrecht τέκνα, was V 1 nicht las, in den Text gesetzt, vergl. dagegen Valckenaer zu Eurip. Hippol. 961 coll. ad Phoeniss. 437 und 1467. Ober N. 2 hätte σοι mit C D B und V 1 beibehalten werden sollen und ebenso gegen C D nicht οἱ nach N. 3 dem Text aufgedrungen werden dürfen, vrgl. Winer §. 18, 4, d, p. 145.

Für die jetzt folgenden Briefe hat D. die Varianten des eben erwähnten Ms. B gegeben (an dessen Rande Leo Allatius aus dem cod. Medic. L, der die Briefe der kürzeren Recension enthält, einige Varianten, wie auch eigene Conjecturen beigefügt hat), die bei dem Barnabas-Briefe schon näher beschriebenen codd. V O F; selbst haben wir zwei codd. (= J C) derselben verglichen, die oft besser, als die D's sind; für die lat. Uebersetzung hat D. die codd. Reg. und Palat. benutzt, wir fünf andere, von denen wir oben schon gesprochen haben.

Br. an die Trall. c. 5. καὶ τὰς τῶν ἀγγελῶν (ἀρχαγγελῶν J ex. cor. al.) καὶ στρατιῶν (so F O V J C). — Zu cap. 6 vrgl. Toutté zu Cyrill. Hieros. catech. 11, 13 n. 2, p. 155 ed. Venet., vrgl. auch noch Rothe, Anfänge p. 392, not. 92, c. 8 hat J, wie D., mit Weglassung von ἰησοῦ, cap. 9 das δᾶδ der codd. ist wohl in δαυίδ aufzulösen [1]); vrgl. sodann Thilo cod. Apocr. p. 781; vrgl. ferner Grabe Spicileg. I. p. 326. — Zu cap. 10 vrgl. Petav. ad Epiph. p. 111. — cap. 11, Lobeck Aglaoph. p. 643 d verbessert ὁρμαθόν; vrgl. weiter Petav. l. l. p. 88. — S. 241, l. 2 lies in invicem mit codd.; cap. 13 lies Memores (für memor est) mit einem cod., weiter nostri mit einem anderen cod. und schreibe weiter ecclesiae für ecclesia, für welches ecclesiaque ein cod. hat.

---

[1]) Vgl. Montfaucon bibl. Coisl. p. 50.

Br. an die Magn. c. 3 ἀλλ' ὁ (τὸ in marg. inter. al.) τὴν γρ. μοχθηρὰν (al. schrieb ον über αν, also μοχθηρὸν) πεπαλαιωμένον J. Zu c. 4 vrgl. ad Smyr. 9 u. Cyrill. Catech. ed. Toutlé p. 155 der praet. — c. 5, N. 4 ist δὲ als bloße Conjectur des Allatius zu streichen; im V ist diaboli est non ex natura, sed ex sua sententia mit codd. zu schreiben. — c. 8, N. 1 wäre ἐνέχεσθε doch wohl vorläufig die beste Vermuthung. — c. 9, N. 4, C hat εἶδε u. unten J im Texte ἀρνεῖται. Gegen Petav. zu Epiph. p. 336 vrgl. Maranus zu Justin. dialog. c. 29. — c. 11 fin. τῆσ ἐλπίδος ὑμῶν C u. ex corr. J.

Br. an die Tarser. — Diesem Br., der in codd. C D sich findet, ist noch die Uebersetzung des Holstenius beigefügt. — c. 1, N. 11 ἴδω C J. — c. 2, N. 4 εἴξατε J. — c. 4 vrgl. Petav. ad Epiph. p. 288. — c. 6 ist καὶ ἐκεῖ verderbt; emendire καὶ ἑξῆς („et iterum" V.) — c. 7, N. 8 ist ἡμῶν in C F u. C J; in V. lies mit codd. fides vestra.

Br. an die Philipp. — Zu cap. 3 vrgl. Spicileg. Solesm. ed. Pitra Tom. I. p. 356, Note. — c. 4, N. 10 ἐπήσθετο J am Rande ab al. m. — Für das Folgende vrgl. Thilo cod. Apocr. p. 732. — c. 6 vrgl. Hieronym. ep. 61. — c. 9, N. 9 ἐπίσης J. — c. 10, N. 1 ist aus O V u. C J προκαλεῖσθαι wohl in den Text aufzunehmen. — c. 11, N. 2 tilge λέγειν mit B O V u. C J; sodann vrgl. Thilo l. l. p. 730; c. 14, N. 2 lies ἀντίψυχον mit F O V u. C J.

Br. an die Philadelph. — p. 276, N. 6 hat J. θέλημα. c. 4, N. 9 φέγων haben auch C J; vorher wäre ἐξελθ. τοῦ βίου das Gewöhnlichere; in anderweitiger Beziehung vrgl. Hippolyt. T. II, p. 99 ed. Fabric. — c. 5, N. 7 ἐπέτυχον hat C. — c. 6, p. 284, lin. 2 cf. Euseb. theol. eccles. c. Marcell. 1, 14 [1]). — c. 7, N. 3 hat J λέγον; aber λέγων C. — c. 8, N. 5 las V χριστομαχίαν, wie schon P. bemerkte; D. hat ex. marg. cod. O χρηστομάθειαν, was sich auch in J findet, der mit O viele Verwandtschaft hat und in dessen Texte Vieles steht, was am Rande von O sich aufgenommen findet, während er in der echten ep. den codd. gefolgt ist. N. 7 ist ἄθικτόν μοι

---

[1]) Und dazu die Note des Montacutius in dem von uns nach Mss. berichtigten, so eben erschienenen Abdruck der ed. Paris. der Eusebius'schen Schriften gegen Markellos von Ankyra.

aus B O V, aus J C (gewiß auch aus F) und cod. August. herzustellen; ebenso N. 8 aus eben denselben codd πρόκειται, da cod. Nydpr. emendirt zu sein scheint. — c. 9, N. 4 mit P O V u. J C ist δέ zu tilgen. — c. 10 τὸ ὄνομα τοῦ χριστοῦ J.

Br. an die Smyrn. c. 1, N. 9 ist die vorgeschlagene Correctio unnöthig, J hat καθελωμένον aus dem Genitiv gemacht. — c. 3 βάλλε εἰς τὴν πλ. C J, die gleich auch ἐπίστευσεν sc. Thomas haben. c 4, N. 4 ἐμαυτὸν ἐκδέδωκα τῷ D. C; ἐμαυτον (ἔκδοτον Marg.) δέδωκα τ. D. J; oben in N. ist οὐς μόνον mit C J u. O V zu schreiben. — c. 6, N. 7 C J haben, wie O V; N. 9 J, wie O V., während C, wie sehr oft, mit F übereinstimmt, deren Leseart den Vorzug verdient. — c. 7 τοῦ ἀρχ δαίμονος J, aber am Rande πνεύματος; N. 4 C J, wie O V, aber in J superscrip. est υἱοῦ. — c. 8, N. 5 ist ein wahres Monstrum; der Leser denke an die Aehnlichkeit von ΘΥΣΙΑΝ (ὁσίαν J, aber über ος ist θυ geschrieben) u. ΟΥΣΙΑΝ; am Schlusse haben (CJ δ' ἂν) aber πράσσητε C allein. — c. 9, N 1 hat J wie D.; C wie F; N. 4 hat wiederum J wie D.

Br. an Polyk. — c. 2, N. 2 u. 3 hat J wie D; N. 5 erklärt sich der Ausfall von ὁ, was in den Text zu setzen sein wird, sehr leicht. — c. 4, N. 2 C u. J wie D, in J. ist πάντα am Rande, der Text hat πάντας; N. 5 J ex emend. al., wie D. — c. 5, N. 1 C J wie B F O V, aber J al superscr. μή. — c. 5. πλὴν τοῦ ἐπισκ. J, aber am Rande μετὰ γνώμης τοῦ ἐπ. — c. 6, N. 1 C J wie B O, N. 2 wie O V. — c. 6, N. 1 hat J wie D.; ebenso N. 5, wo C auch so hat, ἴσως aber vor τοῦ θεοῦ beifügt.

Zu c. 4 bemerken wir noch, daß wir in A = cod. Coisl. 122 fol. 30 vers. lesen: τοῦ ἁγίου Ἰγν. τοῦ θεοφόρου πρὸς πολυκ. ἐπισκοπον σμυρν. δούλους — ἐπιθυμίας; eben diese Stelle findet sich auch in E = cod. Coisl. 117 fol. 42 rect.; in P. = cod. Coisl. 37 fol. 32 rect.; in B = cod. reg. 1077 (olim Colbert. 5963, dein reg 3028, Nr. 3, fol μ. Σ' vers. — πλείονα A E P B, wie auch C J; δουλευέσθωσαν E B; τύχωσι παρὰ τοῦ θεοῦ A E P B; μὴ δὲ αἱρείσθωσαν E B; ἐλευθερωθῶσιν E; ἐυρεθῶσαν B.

Br. an die Antioch. — c. 1, N. 4 schreibe εἰσκωμάσασας. c. 5, N. 1 J am Rande, wie D; c. 6, N. 1 C J, wie F. — c. 11 könnte man an πορνοκόπος denken, vrgl. interpret. ad Thom. Mag. p.

731; Lob. ad Phryn. p. 415. — c. 13, N. 4 C J, wie D; N 5 J ἀσπάζεσθε.

Br. an Heron. — c. 1 lies curam gere mit einem unserer codd.; weiter hat C μόνος οἶδῃς; wo J μόνον ἴδῃς hat; N. 8 hat J, wie D. — c. 4, N. 2 C (αὗται) J, wie D. nach F. — c. 5 eius est diabolus hat einer unserer codd. — c. 7, 1 δειχθέν των J ex cor. al., J. hat δοχθέντων.

Br an die Eph. — Für diesen Brief hat D. cod. R. (saec. XI.) der bibl. vatic. benutzt, der einen Theil dieses Briefes enthält. — c. 1 V las wohl, wie auch P. bemerkt, τῷ ἀγαπητῷ καθηγητῇ. — p. 323, l. 5 lies in eadem sententia mit codd. — c. 4, N. 4 γένησθε J; N. 5 C, wie R. — c. 9, N. 15 ist ὁ aus R wohl zu voreilig aufgenommen; ib. N. 14 C J ἡμᾶς u. N. 16 ebenso, jedoch hat hier J ὁ über ἡ gesetzt; N. 24 streiche φησὶν mit allen codd.

Br. an die Römer. p. 340, N. 4 ἐν τῷ θελήματι J, sodann hat C θεοῦ πατρὸς τοῦ; N. 13 ἀξιοθέατα hat J. — c. 3 fin. ἐξελ ὑμᾶς ἐκ τοῦ κόσμου, μείνατε u. s. f. C; N. 5 C J wie D. — c. 4, N. 3 γένησθε J. — c. 5 μηθέν (C J) με (μοι C) ζηλ c. 6 κερδήσῃ (Lob. Phryn. p. 740), καὶ τὴν ψ. u. s. f. c.; καὶ ζημιωθῇ τὴν ψ. αὐτοῦ J.

Auf S. 348 u. 49 stehen ohne kritischen Apparat die zwei Briefe des Ignatius an Johannes und der eine desselben an Maria, davon Petermann die von den früheren Editoren gesammelten Varianten der codd. u. edd. beigefügt hat. Außer diesen Apokryphen haben wir noch ein anderes Apokryphon, nämlich eine dem Ignatius zugeschriebene regula vivendi der h. Jungfrau in einem codd. gefunden, die dem Inhalte nach zu urtheilen dem XVI. saec. angehört. — Die Fragmente des Ignatius, wie des Polykarpus, fehlen bei Dressel.

Martyr. des h. Ig. aus dem Metaph. Herr D. hat drei codd. (XIV. s), zwei codd. Vatic. E (XIV. s.), N. (X. s.) und A. = cod. Angelicus (XIV. s.) verglichen. Wir haben deren zwölf, die dem X.—XIV. saec., zwei dem XVI. angehören, verglichen. Woher aber Cotelier seinen Text entlehnt hat, wissen wir bis heute noch nicht; denn manche seiner Text Lesearten, wie seiner mit al. am Rande verzeichneten Varianten haben wir nirgends gefunden. — c. 1, N. 1 mit A stimmen septem e nostris codd.;

N. 2 fehlt ὧν, was wir, oder οὗ, was Cotel. vermuthet, vor τοῦ τρ. in nost. codd.; ᾧ Dr., was minus placet. — N. 3 hat καὶ nur unus e codd. nost., der allein auch ἔτι vor ποιούμενον hat. — c. 3, N. 1 wie A so quinque e codd. nost.; ob ursprünglich οὐ οὖν ὁ — περιφέρων εἶ? — c. 7, N. 1 wie E., so duo codd. nost., c. 8, N. 7 μὲν haben undecim e codd. nost. — c. 4 N. 5 wie E N, so omnes codd. nost. — c. 13, N. 1 ist οὖν ein offenbares Glossem, was in A „supra (lina) adscriptum est", durfte also nicht in den Text aufgenommen werden gegen alle andern codd. Wir brechen ab; denn bei diesem Actenstücke, wie bei den interpol. u. s. f. Schriften des Ignatius war es unser Vorhaben, nur das Eine und Andere aus und unter so Vielem auszuheben und zu bemerken.

Ueber das auf S. 368—375 nun zum ersten Mal vollständig im griech. Originale veröffentlichte Martyrium vrgl. unsere besondere Abhandlung in d. Ztschr. Nr. 12. S. 353. B. VIII. H. 3.

Wir stehen beim Briefe des Polykarpus an die Philipper. Vrgl. l. l. Für diesen hat D. die schon früher erwähnten Mss. B C O, wie Palat. u. Reg. benutzt. — c. 1, N. 5 lies ἐν τῷ κυρίῳ, vrgl. gleich εἰς τὸν κ., sodann hat L (= vet. lat. interp.) in α β γ δ (vrgl. über diese l. l.) ostendistis, L las unten βεβαιότης πίστ. ὑμῶν ἐξ ἀρχῆς μέχρι u. s. f. — c. 2, N. 2 u. c. 3 vrgl. l. l.; c. 3, N. 7 vrgl. auch Fabric. T. I. p. 915, übrigens vrgl. a. l. l.; in L lies mit α quae data est, vobis quae est mater. — c. 6, N. 1, gegen diese häßliche Note vrgl. a. l. l. — c. 7 ἐπιστρέψομεν unser codd. — c. 9, N. 4 ist ἡμῶν gegeben mit cod. Casanat.; über Euseb. aber vrgl. ed. Burton. maior., ib. N. 6 ist πεπεισμένων eine offenbare Correctur der die Aufnahme zu versagen war. Vorher hat unser cod. ἢ καὶ εἴδετε.

Martyr des h. Polykarp. — c. 1 P. (= cod. Paris.) Ἀλλὰ τὸ κατὰ u. s. f. „sed quae" B. (i e. Bolland. Act. Sct. Mens. Jan. T. II. p. 702. Das Programm von Danz „eccles. smyrn. ep. encycl. de martyr. S. Polyc. cum lectionis varietate ex Eusebio" Jena 1817 ist ohne Werth.

c. 2, N. 2 „ei" B wie P; ὅτι ἐκείνῃ τῇ ὥρᾳ P; „eo tempore" B; in N. 7 ist in dieser Phrase freilich ἐν stets gesetzt, und ebenso unten c. 7; οἱ γενναιότατοι μάρτ. P, „generosissimi" B;

„Christum“ B; ὁ χριστός P; καὶ τῇ τοῦ κυρίου χάριτι („divinae gratiae“ B) καὶ (dieses καὶ läßt sich allenfalls vertheidigen) P; ἃ οὔτε ὁ ὀφθ. ἴδεν, οὔτε οὖς ἤκ. P, auch B versetzt die Satzglieder ebenso; sodann übersetzt B ὥσπερ μὴ ἀνθρ., „veluti non“; ebenso ὁμοίως καὶ, „similiter et“.

c. 3 αὐτῶν nach βίου fehlt in P und auch B übergeht es; βίος wäre dann = hominum genus.

c. 4 vrgl. Pr. Maranus Praef. in Justin. (c. XIII. Nr. II). — Hefele hat in ed. IV.: τοὺς προσιέντας ἑαυτούς, wie wir früher das προσίοντας u. s. f. von P u. cod. Barocc. verbessert haben; „se ingerunt“ B, wo „se ultro offerunt“ M (= cod. cotton.) von Usser edirt; und von Jacobson in seiner Ausgabe dem griech. Texte gegenübergestellt), „προδιδόντας u. s. f.,“ cod. Vindob. hat; vrgl. noch ἑκόντες αὐτὸ ἐπιδιδόασι bei Luc. de morte Peregr. c. 13; oben hat P. καί τινας ἐλθεῖν.

c. 5 ὁ δὲ θαυμάσιος π. P; „admirabilis“ B; so auch c. 16 ὁ θαυμάσιος μ.

c. 6 „et irenarchus hoc nomen sortitus, Herodes cognominatus etc.“ B. Nach der Leseart von P wäre der „Herodes“ Bezunamente (man gestatte uns das Wort) seines Amtes und seines Namens εἰρήναρχος (εἰρηνάρχης ist die bessere Form. vrgl. Steph. Thes. ed. Paris. in h. v.) gewesen (Vergl. über die Wörter auf αρχος, die bei den Spätern gewöhnlich auf αρχης endigen, Wiener l. c. p. 71); nur so hat das ἐπιλεγόμενος einen Sinn. Es kann das nicht auffallend erscheinen, da ja seine Tante Ἄλκη, sein Vater Νικήτης hieß; Hefele's und Jacobson's Erklärung ist unbefriedigend, D. sieht hier ein Glossem. Gegen die süßliche Note 4 vrgl. l. l.

c. 7 κἀκεῖθεν δὲ ἤδ. P und weiter ακούσας οὖν αὐτοὺς παρ. καταβ.

c. 8 fehlt μεγάλου in P, der sodann ἐπιθῦσαι τὰ τούτοις hat.

c. 9 vrgl. Act. apostol. 9, 7; τὸν ὄχλον τὸν (nicht τῶν) P.

c. 10, N. 2 setze Polycarpum anstatt Ignatium. Gedankenlose Abschreiberei aus Hefele.

c. 13 emendire: ποθέμενος αὐτοῦ (vulgo ἑαυτῷ) oder lies mit P u. cod. Vindob. ἑαυτοῦ; sodann τὴν ζώνην αὐτοῦ oder lies mit P ἑαυτοῦ, vrgl. Kühner §. 627, Nr. 3 u. Anmerkung 3, p. 323.

c. 14 in P. steht σου nach ἀγαπητοῦ und fehlt nach παιδός; P. hat προσδεχθείημεν und καὶ νῦν καὶ τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων. ἀμήν.

c. 16 vrgl. a. l. l. und über den γύψ bei Lucian. de morte Peregrini, c. 39, T. III. p. 360 ed. Amst. Geßner's Note zu der Stelle des Luk. Ruinart in den Actis primor. martyr. sinc. etc. bemerkt p. 708 zu p. 32, er habe den cod. Carmelitarum excalceatorum Parisiensium gesehen, in quo nihil de columba etc." Der Confector erhielt den Befehl „....παραβῦσαι ξιφίδιον." Als er das gethan hatte, ἐξῆλθε πλῆθος αἵματος; aber περιστερὰ καί? Ob περὶ στύρακα? Vrgl. Ruhnken ad Tim. p. 241. — Sodann τῶν ἐκλεκτῶν εἴη ὧν P.

c. 17, N. 2 λειφθῆναι = ληφθῆναι P; ταφῇ fehlt in P u. cod. Vindob. u. Euseb., es konnte wegen des folgenden μή, φησίν leicht ausfallen; man könnte sonst auch vermuthen: μὴ δοῦναι αὐτοῦ (αυτοῖς P) τὸ σῶμα ἡμῖν· μή u. s. f.; ἄρξονται hat P. — Vrgl. sonst noch Justin. dialog. c. 9; und weiter vrgl. Cyrill. Catech. 13, 39, n. γ, p. 202 ed. Venet.

c. 18 τὴν τῶν Ἰουδ. hat P; sodann οὕτωστε.

c. 19 διδάσκαλοσ ἐθνῶν γενόμενος u. s. f. P.; „non modo illustris gentium doctor" B.

c. 20 δοξάζωσι τὸν P u. πανοικί in fine cap. cf. Lobeck a. Phryn. p. 514 sqq.

c. 21 στρατίου (στατίου vet. lat. interp. u. D.) κοδράτου fehlen in P und auch bei B.

c. 22 ἐρρῶσθε (= ἐρρῶσθαι) P. u. στοχ. τὸ κατὰ τὸ εὐαγ. λόγῳ u. μεθ' οὗ πᾶσα δόξα τῷ θεῷ ἐπὶ σ. τ.; ferner ὁ ἅγιος πολύκαρπος ἂν γένοιτο (gegen Jacobs. p. 637 ad. lin. 10); sodann τοῦ μακαρίου πολυκάρπου.

Hirt des Hermas. Für diesen hat D. einen cod. Vatic. (saec. XIV.) = V verglichen; und aus dem in der vaticanischen Bibliothek befindlichen cod. Palatin. (saec. XIV.) eine andere lateinische Version dieser Schrift gegeben. Tischendorf hat aus dem Leipziger cod. sammt Zubehör den von Anger und Dindorf zuerst herausgegebenen griech. Text in berichtigter Form dieser Ausgabe beigefügt. Auf p. XLIV—LV sucht er den griech. Text als eine Uebersetzung

aus einem lat. Coder darzustellen, die im Mittelalter angefertigt sei. Was er p. XLIX äußert, ist wohl etwas übertrieben; daß der vorgebliche griech. Uebersetzer den Pseudo-Athanasius gekannt habe, ist möglich; daß aber Origenes wörtlich citirt habe, folgt aus dessen Worten nicht nothwendig. Ebenso sind seine Bemerkungen auf p. 41 seqq. zum größten Theile leicht als nicht beweisend abzufertigen, indem man nur auf die Beschaffenheit selbst der ältesten codd. hinzuweisen braucht; γραφὰς aber in vis. III. §. 3 ist offenbar eine alte Corruption. Wir werden auf diesen Gegenstand wieder zurückkommen, wenn der II. Theil der ed. princeps wird erschienen sein. Wir bemerken jetzt nur noch 1) daß durch Tischendorf's Ausgabe die Anger'sche Beweisführung, die ohnehin nicht erschöpfend genug war [1]), in mancher Beziehung entkräftet ist; 2) daß viele Verderbnisse im Lateinischen sich lediglich nur aus dem Griechischen erklären lassen.

Fügen wir hier noch einige kritische Bemerkungen bei. R = Anger, L = vulgat. latin. interpretat., P = interpret. codicis Palatini; p. 410, l. 6 unrichtig hat D. se in den Text de suo eingefügt. — p. 572 lies ἐλ. καὶ ἀπήνεγκεν (= tulit.; „sustulit" P); ferner schreibe nach L etwa δι' ἀνοδίας τινὸς ἀσκίας; weiter las L τόπον für ποταμὸν, was P übersetzt; sodann schreibe: καὶ ἐκεῖ τιθῶ τὰ γ. (coll. p. 572, l. 2; richtig T. (= Tischendorf) ἀνελήφθην. Weiter las L λ. αὐτῇν κυρία (νῦν Gr., was eher auf γύναι führt); P aber σὺ οὖν) με ἐλέγξεις; P las dann οὐ πάντοτέ σε ὡς ἀδελφὴν ἡδούμην [2]), so auch L, der aber vorher etwa οὐ πάντοτέ σε ὡς κυρίαν προὔκρινα in seinem Exemplare fand; auf dieses führt auch das apogr. Lips., in dessen corrupten Worten nichts Anderes stecken kann, als das Angegebene. Ob in θυγατέραν etwa μου τὴν παρθένον — cf. 1. Cor. 7, 36 — steckt? Zur N. 17 vrgl. 1. Clem. ad. Cor. 44, p. 158 ed. Jacobs., wo dieselbe Corruption sich findet; N. 18, wie c. 2, N. 3, sind gewöhn-

---

[1]) Vgl. Bd. 8 Hft. 1 p. 107 und flggd. a. vielen Stellen.

[2]) So haben wir auch früher schon anderswo die verderbte Stelle in Lucian. de mort. Peregr. c. 11. verbessert, indem wir sie folgendermaßen schreiben: ὡς θεὸν αὐτον ἤδοῦντο (add. ἡγοῦντο) . . . .προστατην ἐπεγραφοντο. μέγαν γοὖν (δοὖν) u. s. f. Die Herausgeber des Lukianos, auch Dindorf, haben an d. St. eine große Unbekanntschaft mit der griech. Sprache und mit den Schriften des Luk. selbst verrathen.

liche Irrthümer bei den Abschreibern; N. 2 τῶν τελειοτάτων las L p. 411, c. 28. N. 3 ist tristis richtig, für hilari aber schreibe hilaris. N. 4, p. 573 ergänze etwa: καὶ [ἐγὼ (κἀγὼ) σπυγνὸς καὶ κλαίων] εἶπον αὐτῇ [κυρία, χαῖρε] u. s. f.; über das folgende ὑπὸ vrgl. Kühner, p. 309, 26 α. — N. 5 ἀστομάχητος = „sine iracundia“ P.

c. 3, N. 3, p. 412 „conviolari saeve“, so richtig omnes codd. nostri, vrgl. P u. Gr. — c. 3, p. 574. N. 3 ob etwa ὁ πάντα τῇ („invisibili“ L, cf. vis. 3, 3 lin.) ἀοράτῳ δυνάμει κράτησας? „qui omnia virtute sua stabiliens (so ist wohl statt sustentabili zu lesen)“ P in dem, wie in L, bald darauf wohl transfert (praes.) u. fiunt zu lesen sein wird; „colles et maria“ codd. L.

c. 4 ταῦτα μοι τὰ u. s. f., „haec mihi novissima“ L, „haec novissima mihi“ P.

vis. II. c. 1 lies εἰς κούμας. Weiter lies in L prodentes [non] profecerunt. Es fehlt nach ταῖς — πονηρίαις etwa καὶ οὕτως πεπληρώκασι (πεπληρωνται P) τὰς ἀνομίας (αἱ ἀνομίαι P) αὐτῶν. N. 1 ist etwa ἄφεσις ἔσται („dimissio erit“ P, der vorher καὶ πᾶσι δὲ — et omnibus quidem — las mit Weglassung von τοῖς ἁγίοις). Ob unten: ὅσοι ἂν ὑπομείνητε....ὅσοι οὐκ ἂν ἀρνήσωνται? Freilich ist die Vulgata nicht schlecht. Weiter muß τοὺς καὶ μέλλοντας ἀρν. [ἐν fügen L u. P bei] ταῖς u. s. f. gelesen werden, wenn ἀρνησαμένους (particip. aor.) beibehalten werden soll; L ist ganz corrupt, obwohl leicht zu restituiren.

c. 3. Ob „et ne mittas, oder omittas, oder et ne demittas in P? Ueber N. 6 bei Tischendorf zu einer anderen Zeit.

c. 4. N. 4 solche gewöhnliche Abirrungen der Librarii sollten stillschweigend ohne Weiteres beseitiget werden.

vis. III. c. 1 ἐνδεὴς, codd. von L ieiunus oder egenus; P aber las etwa: ἐπεὶ οὕτως ἐμμένεις (= perseverare; Act. Ap. 3, 42 προσκαρτεῖν; προσμένειν 1. Tim. 5, 5) τῇ δεήσει; richtig sodann P „manes“ = χρονίζεις, was freilich nicht gar elegant ist; sodann schreibe: μέλλω ἐμφανισθήσεσθαι. Ferner ist das Verbum συνοψίζειν, was sich auch Simil. 5 c. 3 findet; aber wohl schwerlich anderswo, etwa = συμψηφίζειν (ossa aestimavi Codd.), wenn nicht gar dieses durch Corruption, wie wir glauben, aus seinem Sitze verdrängt ist, da selbst Pseudo-Athanasius es hat; unten ist τοὺς πρεσ-

βυτέρους wohl *εἰς ὄγκον τῆς λέξεως*, um uns der Worte des Aristoteles zu bedienen, gesagt; also in P, indem senior aus seniore emendirt ist, seniores zu schreiben. Ferner ist *ἐργάσωνται* und *ὑπήνεγκαν* ohne Weiteres zu schreiben. Sonderbar, daß Herr T. einige ähnliche Fehler sofort verbessert.

c. 2 N. 2. *ἔχουσι* ist zu lesen; weiter lies *αὐτῆς πρὸς τ. π.*, oder nach P *πρὸς τοὺς Π. αὐτῆς*. — c. 3 *πράγματα, ἤθελε ἀπελθεῖν. Λέγω αὐτῇ κυρία, τι μοι συμφέρει ταῦτα ἑωρακέναι καὶ μὴ γνῶναι* (*εἰδέναι*) *τὰ πράγματα ταῦτα* (*ταῦτα τὰ πρ.*), *τίνα ἐστίν*. N. 3 hätte doch ohne Weiteres verbessert werden sollen. Ferner hat L in „codd. nunc similitudinem" („n. parabolas" P) der unten *τὰς γραφάς* übergeht; „circa scripturas" codd. Worauf beziehen sich diese *τὰς γραφάς*? Auf die *γράμματα τοῦ βιβλιδαρίου* in vis. 2, 1 seq.? Aber es tritt mit vis. III. ja ein Fortschritt ein, das *βιβλιδάριον* weicht der *ὁράσει*. Ob also *ὁράσεις*? Indeß will das nicht recht passen, eher würde *παραβολάς*, was kurz vorher sich findet, ansprechen; *γραφάς* = picturas zu fassen, fördert das Verständniß auch nicht, da diese Bedeutung nicht absonderlich hier paßt. Was mit der Stelle anzufangen sei, haben wir bis jetzt nicht auffinden können. L wird etwa so herzustellen sein: vers te esse [et] circa st. dil. inquirentem; [diligenter] igitur [inquirens] invenies u. s. f.

c. 4 *πύργον. καὶ λέγω αὐτῇ. οἱ δε ἕτεροι οἱ π. εἰσι. ἡ δ' ἔφη. καὶ αὐτοὶ* las P; unten schreibe *ἀλλὰ πάντα ἰσχ.* mit L P — c. 5 in P ist nach lapides ausgefallen quadrati et, wie überhaupt oft solche Auslassungen in ihm sich finden, vgl. z. B. nur das unmittelbar Folgende mit L u. Gr., wo er gleichwohl mit L *καὶ διδάσκαλοι. καὶ διάκονοι* las, wo aber in L *τὸν λόγον* fehlt; vgl. Sam. IX, c. 25. N. 2 setze etwa: *τοῦ κυρίου.* [*καὶ ἔλεγον αὐτῇ*] *λοιποὶ* (*ἄλλοι*) *δὲ λίθοι, οἱ ἐκ τῆς γῆς* (*ξηρᾶς*) *παρενηνεγμένοι* (*φερομένοι*), *ἤ θελον γνῶναι τίνες εἰσὶ, κυρία; ἡ δὲ ἔφη. οἱ δε εἰς τὴν γῆν* (*οἰκοδομὴν* P) *ἀπερχομενοι* (*ὑπάγοντες*) *μὴ λελατομημένοι οὗτοί εἰσι, οὓς ὁ θεὸς ἐδοκίμασε, ὅτι ἐπορεύθησαν ἐν δε καιώμασι τοῦ κυρίου*) *καὶ κατώρθωσαν* u. s. f.

c. 5. L und P *μετανοῆσαι.* — N. 8 L und P lasen: *ἐὰν νῦν μετανοήσωσι.* — N. 9 *καὶ ἄχρηστοι* (*ἀδόκιμοι* L) *ἔσονται.* L P — c. 6 N. 1. ist P wieder lückenhaft; N. 2 lies: *κατὰ ὑποκρισίαν*; c. 7 N. 15 lies: *πορεύονται. . . . τῶν ἐπιθυμιῶν αὐτῶν τ. π.* cf. Mand. 12, 2. — c. 8 L und P „praecincta est et viriliter agit", lasen also:

περιεζ. καὶ ἀνδριζομένη vgl. c. 12 med.; die weiter ἀκολουθῇ αὐτῇ vorfanden; N. 10 schreibe ἀρκείτω (sufficiat codd.) σοι αὕτη ἡ ἀνάμνησις (παράκλησις P) καὶ (πᾶσι L) τοῖς ἁγίοις .... (τοῦ πνεύματος P) u. s. f. vgl. l. c.; wo wir bemerkten, daß L ὀρθὰ (besser εὐθέα) las; P indeß stimmt mit G.

c. 9 N. 1 ὑφ' ὑμῶν richtig, cf. ep. Jacob. 5, 17; N. 4 schreibe etwa μετὰ (πάντων P = omnibus) τῶν ἁγ.; S. 433 c. 9 N. 1. praevaricatione ist eine richtige Vermuthung von D.

c. 10 schreibe in P apparuit, wo bei T. ein Druckfehler sich findet, der auch in der ed. pr. steht, es muß ἐνεφανίσθη statt ἀνεφ. heißen. N. 5 „Numquid poteris" L; „ne putes" P. l.

c. 11. N. 2. (καὶ ἔλεγον αὐτῇ P) διὰ τί οὖν ist mit P L zu schreiben — c. 12. N. 2. richtig Simonides. — c. 13 N. 2 lies einfach τοῦ λοιποῦ vgl. ad Gal. 6, 17.

vis. IV. c. 1 καὶ προέβην lasen P L; sodann hat ὡς εἰς — vgl. Kühner §. 604 Anmerk. p. 280 — P nicht verstanden, und weil er ὡς mit „quomodo" übersetzte, hat er de suo beigefügt ferebatur; weiter ist zu emendiren: ὡς ἓν στάδιον oder ὡσεὶ στάδιον ἓν „quasi stadium unum" P, tanquam stadium [unum] L; N. 7 ἐκτεῖναν ἑαυτὸ χάμαι οὐδὲν u. s. f. liegt wohl am Nächsten. c. 2. p. 439 in P ist accurrit Druckfehler, lies occurrit u. p. 441 l. 1 in P schreibe einfach clusit, was so nahe liegt, daß man nicht begreift, wie Herr D. von „illusit" träumen konnte; sed non cuivis contingit adire Corinthum! Im Griech. ist c. 2 fin. mit A γεγεννῆσθαι zu schreiben.

c. 3 (N. 5 p. 441) str. mit codd. in L et permanserunt; hier weicht P wieder von L ab, wie gar oft, doch nicht gerade zu seinem Vortheile. Sodann schreibe ohne Weiteres μὴ διαλίπῃς; ferner ist in L mit codd. „quo loco abiit" zu schreiben, wie hier, so hat überall Faber Stapul. L nach seinem Gutdünken verändert, ohne sich von der Auctorität seines cod. oder seiner codd. leiten zu lassen; einem cod., der L der Ausgaben enthält, wird wohl niemals existirt haben.

vis. V. Beschäftiget, eine neue Ausgabe des Klemens von Alexandrien hier im Verlag der Didot'schen Officin herauszugeben, überraschte es mich nicht wenig, in dieser vis. die Anfangsworte der Stromm. zu finden.

Mand. II. εἰ δὲ μή u. s. f. schreibe in L sin vero (= sonst), Mand. IV. c. 1 hat L gegen codd. „aliaquin" ex corr. Fabr. Stapul., et tu audiens particeps u. s. f., in P „sin autem, et tu audiendo part." vgl. Winer l. l. p. 654; vgl. Sim. 9, c. 21 fin. sin minus in L (wo D., wie Mand. IV. c. 1 eine Corruption in P vorgenommen hat, eben weil die Grammatik vergessen ist), in Graec. schreibe ibid. αὗτοι δυνανται ζῆν, ἐάν. τ. μεταν., εἰ δὲ μή, ἤδη; ferner ib. c. 23 fin u. c. 26 med. — N. 7 vgl. Lobeck ad Phryn. p 720 seq.

Mand. IV. c. 1 schreibe nach L P ἐὰν γυναῖκά τις ἔχῃ; c. 3 streiche οὐ in καὶ οὐ μετανοήσῃ, wo vorher in L „peccat" mit codd. zu lesen ist für peccet.

Mand. V N. 4 str. καί, was übrigens hie u. da in anakoluthischer Verbindung sich findet, N. 5 hilft doctr. ad Antioch. aus; c. 2 N. 2 lies ἢ λήψεως, wo alsdann „stultis" P μωρῶν Gr. hat, L „supervacuis" = μικρῶν, A. aber μωρῶν.

Mand. VI., c. 1 ἀρέσκει....πορεύεσθαι fehlen in L; finden sich aber in P c. 2 Genii u. s. f. in L ist aus der Fabrik des Faber Stap., der mit L gar wunderlich umgesprungen ist. Schreibe in L: cum ergo is in; ferner haben codd. tener et verecundus.

Mand. VII. N. 4. „eorum" L, also ἐκείνων.

Mand. VIII. codd. L „obtineri oportet", „a malo abstine te", „abstinere te noli", „abstine te." — N. 5 vgl. Lobeck ad Phryn. p. 92

Mand. IX. Vgl. a. l. l. u. l. l. In Pseudo-Ath. hat ἀδιστάκτως = „sine dubitatione" L, was P weggelassen hat.

Mand. X. c. 1. N. 3 δὲ ist Corruption von εἰσί; N. 4 ob: κατάγνυνται franguntur? Im Anfange des Kap. lies mit codd.: „sine sensu, inquit, non int." Uebrigens vgl. P mit G. gegen L und hinwiederum tiefer L mit G. gegen P c. 2 ἐπυβάληται πρᾶξίν τινα oder ἐπιβ. πρᾶξαί τι, wie Pseudo-Ath. hat, ist Beides richtig; N. 4 richtig πάντα; p 472, N. 15. „hilaris" codd., wie schon Fabricius vermuthete.

Mand. XI. N. 2 lies: λαλεῖ αὐτοῖς κατὰ od. λαλεῖ μετ' αὐτῶν κατὰ; „illis" L. „cum illis" P — p. 474, N. 25 vgl. l. l.; in P schreibe: Sic ergo manifestabitur. N. 6 vgl. P; ob: ὅση ουν π.····

δύναμις αὕτη! — N. 11 lies κωφοῦται. N. 12 δύναται hat das Homöoteleuton verdrängt.

Mand. XII. codd. L: cap. 6 odies malum; c. 4 ſetze: Diabolus tantum (vulgo: autem) timorem cf. — c. 5 fin. ſchreibe ὃ δὴ βούλ.; in L P facit [in] illis. — c. VI. ergänze L nach G. P etwa: deum et (qui fehlt richtig in codd.) salutem vestram (ne haben hier codd.) despondentes („desperantes" P, vgl. vis. II. 2 fin.) adiicientes p. vestris gravatis v. v., quia, si (ſo richtig codd.) u. ſ. f.; unten „potest salvas facere" codd. mit Weglaſſung von vos.

Simil. I. L P laſen etwa: παρασκευάζεσθε πολυτελείας und gleich darauf: διανοεῖται (προσδοκᾷ Antioch.) ἐπαν. Schreibe in G. nach P ἑτέρας ὑπάρξεις (ſo lies überall für παρατάξεις) πολλάς. Ueberhaupt iſt P n. d. St. frei von Lücken, die in L ſind, mit dem nach πόλιν ein Punktum zu ſetzen, und das Folgende ἕνεκεν · · · · ὑπάρξεως τὸν νόμον u. ſ. f. zu einem Satze zu verbinden iſt. Sodann „vide ergo tu" (wie auch T in G. interpungirt) codd. L P laſen ferner: ἵνα .... ἀντιταξάμενος. In L haben alle codd. ut, D hat ne gegeben auf ſeine eigene Auctorität hin; 2) iſt in L in Folge des et eas offenbar exeas ausgefallen, wie P lieſt; 3) iſt contradicas in L eine Corruption von contradicens u. 4) contradicens aus contradicentem durch eine paläographiſch leicht erklärliche Corruption entſtanden. Somit iſt D's ne in L und non in P zu beſeitigen. Am Schluſſe ſchreibe in L mit codd. „nec alterius (rem ſchiebt hier cod. Carm. bei Cotel. p. 1029 ed. pr. ein) tangere"; ferner P richtig exerce, wo concupisse in L ſteht. — Nr. 6 ſtreiche καί und adaptire die von L P beſtätigte Leſeart A's.

Simil. II. Schreibe in L: quid tu („quid diu" codd. aus leicht erklärlichem Irrthume) intra te disputas (cogitas gehört der Fabrik des Fab. Stap. an); ferner iſt quoniam fructus u. ſ. f. in L corrupt, indem mit codd. in exemplo zu leſen iſt. Wegen παρ' ἑαυτῆς vgl. Kühner §. 615, I. s. p. 303; ferner ſchreibe nach L P in G. N. πολὺ ἐρρ. γὰρ χαμαί, καί; ferner in L nach P G u. codd. vides ergo quia et und mit codd. quo modo, inquam maiorem, domine? quia vitis, inquit, susp. u. ſ. f., ferner: in servos dei, in pauperem et divitem. Wie abſcheulich

man doch L verunstaltet hat! In G. emendire nach P βλ. καὶ παρὰ θεοῦ (Act. Ap. 9, 14) oder θεῷ (vgl. Matth. 6, 1), ebenso bestätigt L unsere Vermuthung l. l. ἀναπαύῃ; p. 487 N. 8 lies in P: Fiunt.

Simil. III. Lies in L aridae mihi videbantur u. vides, inquit, has arbores mit codd.

Simil. IV. P L lasen: Πᾶσι φανεροὶ ἔσονται, übrigens paraphrasirt L. öfter oder kürzt nach Gutdünken ab. Die codd. haben ferner: exterae gentes u. palam fient, quoniam male u. in aestate recognoscatur; vorher ergänze L aus P G. et (peccatores) comburentur ideo; ferner schreibe mit codd. in L poteris (in) veniente saeculo.

Sim. V. Streiche mit P in L deo nach ieiunatis, schreibe mit codd. in praeceptis eius ingrediens; P las denn ὅτι ἐὰν, wie A. vermuthete.

c. 2 successoribus ist Faber's St. Fabrikat; die codd. haben affuturis oder Aehnliches = afuturus; in L wie P liest, stand ursprünglich: vineam posuit (so codd.) afuturus deinde peregre elegit u. s. f.; profectus aus profecturus corrumpirt, ist Nichts als eine Glosse. Aber ἔντιμον, was auch Phil. 2. 29 sich findet? Ist es eine Explication von εὐάρεστον? ist es ein anderes Prädicat, so daß also καὶ einzuschalten ist? L P lasen etwa δοῦλον ὄν τινα — vgl. Kühner §. 781, 5 p. 497 — εἶχε πιστότατον — aus dem abgekürzt geschrieben leicht πιστόν entstehen konnte — καὶ εὐάρεστον. Indeß hilft uns P dem Verderbniß in G. auf die Spur; es ist aus ἀποδημῶν — vgl. Matth. 25, 4 — corrumpirt; die Participia sind aus bekanntem Grund asyndetisch neben einander gestellt. Beachte sodann das schöne τετέλεκα, das an „εὕρεκα", „νενικήκαμεν" u. 2 Tim. 4, 7 erinnert (anders freilich Joan. 17, 4). In L lies mit codd. nec quicquam praecepit illi quid (= quod) in P aber nec quicquam aliud, vgl. jedoch in L c. 5. L ergänze also Postquam autem (profectus esset, dominus peregre), servus ille apprehendit (ἔλαβε) et fecit u. s. f.; ferner codd. „secum disputare dicens", „erit formosior fossa" In P schreibe cepit („aggressus" L = λαβών). Codd. von L post aliquantum tempus und ingressus est in vineam; in P streiche in vineam vor intrasset, und verändere in eam nach intrasset in in vineam. Sodann codd. L: ac fossam et extractas ex ea

herbas — gaudium cepit (coepit ist ein offenbarer Druckfehler) und ac illi protinus — assecutus esset, — quidem ei servo — quod mihi validissime placuisset — bonum non dissimulavit — dies paucos convocatis. G. ist nach P etwa so zu restituiren: δεῖπνον ἐποίησεν [ὁ δεσπότης] αὐτοῦ, wenn nicht noch mehr ausgefallen ist, was L vermuthen läßt.

c. 3. Lies τὰς παραβ. und schreibe mit Pseudo-Ath. συμψηφίσας = computare und in L mit codd. nihil omnino gustaveris. — In G. fehlt maxime, was wohl in L Zusatz des Uebersetzers ist, in P ist Etwas hier ausgefallen.

c. 4. Ergänze in L P nach cap. 5 u. G. vineam [et de palis] et u. s. f. Sodann codd. von L.: similitudinem exsolvit — quae quaestionem ferunt — petentibus a se cunctis — cur nona domino intellectum petis — necesse est a te p. — loqueris eum mecum ades (tu mecum mit Weglassung von ades? oder las P wie L in G. nach ὢν noch ἐμοῦ?) — rogarem, ut demonstraret (in G. schreibe δηλώσῃ) mihi.

c. 5. codd. von L sed quatenus ita — hic fundus significat — dem. esse qui. Die Worte: „Filius autem spiritus sanctus est" sind in P ausgefallen. Sodann hat L servat, er las also φυλάσσει anstatt ἐφύτευσε = „plantavit" P. Ferner codd. quos primos cr. . . . . omnia se habent . . . . numquid haec ego poteram . . . . prudens [sit aliquis] . . sed jam nunc mihi, domine, monstra . . . . dic si quid vis . . . . in similitudine ac servili loco also las L wie P τόπον).

c. 6 Wegen N. 7 p. 496 verdient Herr D. eine derbe Rüge, daß er nicht aus der letzten Ausgabe Hefeles dessen Note mittheilte, sondern jene aus der dritten.

L P „conditione", also τρόπον; in G. ist nach L P zu schreiben: οὐκ κεῖται, hier und nirgends anderswo ist οὐκ einzuschalten: In L haben codd. eaque fil. suo trad. et fil.; das hilft uns auf die Spur des Verderbnisses mit Benutzung von P G.; es ist L also herzustellen: Quoniam inquit, [vineam deus plantavit, id est populum creavit] eumque filio s. trad. et filius u. s. f. In P schreibe: Deletis igitur populi sui peccatis ipse. delictis in L und P. ist corrumpirt; und ferner in P passus, wenn man nicht in P [Pro] delictis . . . . passus schreiben will. Sodann hat

Grube schon richtig das honestos quia nuncius audit der codd. in honestosque nuntios audi verbessert. Die codd. von L wie P und G. setzen uns in den Stand, die so schwierigen Worte, welche jetzt folgen, einigermaßen so wieder herstellen zu können, wie sie unser Auctor wird geschrieben haben. Bemerken wir vorab 1) daß durch die Verwechslung von κατῴκισεν und κατῴκησεν L die Stelle verderbt hat, 2) daß wahrscheinlich caste in der ursprünglichen Handschrift über ambulans oder am Rande geschrieben und später in anderen Abschriften an die verkehrte Stelle gesetzt, und daß caste aus castitate, weil abgekürzt geschrieben, verderbt ist. Es mag die Stelle etwa so gelautet haben: illum [τὸ] spiritum sanctum oder sp. sc. illum, qui creatus est omnium primus, [oder qui creator est omnium, primum] in corpore deus collocavit, quod ei videbatur. Hoc ergo corpus, in quo inhabitavit spiritus sanctus, servivit ei spiritui recte in modestia et in castitate ambulans neque omnino maculans illum [τὸ] spiritum oder sp. illum. Cum igitur corpus hoc eidem spiritui sancto paruisset [= conversatum esset; jenes ist nichts als eine Paraphrase dieses, zu der man wegen des folgenden ἀναστρ. seine Zuflucht genommen hat] recte atque caste ac collaborasset cum eo [spiritu ist hier weggelassen wegen der vorher gewählten Paraphrase] nec succubuisset [wieder paraphrastisch] cooperatum in omni opere fortiter, sed viriliter conversatum cum spiritu sancto [com] probatum [a] deo receptum [que] est. [Wieder eine Paraphrase; wo die active Construction ins Passivum verwandelt ist, wie auch im Folgenden]. Placuit enim [deo] hujus corporis cursus, quia maculatum .... ut et huic [quoque] corpori servisset .. daretur [et] ne videretur perdidisse [= ἀπολέσαι vgl. Matth. 10, 42] mercedem purum ac sine macula repertum, in quo — constitutus fuerat. — N. 2 lies ὑμῶν oder αὐτῶν.

c. 7 L paraphrasirt in tecum fuisse judicetur; P in salvetur, = iustificetur; P besser als L. inhabitat; lies mit P in L per ignor aliquid. N 4 zu P vgl. P mit G., anders L

Sim. VI. c. 1 streiche mit codd. in L et prius und setze dafür nach G. aus P sabito; schreibe in P et non postea; L paraphrasirt.

In Pseudo-Ath. schreibe ἤλθομεν εἰς πεδίον τι ποιμένα νεαν.

und tiefer unten in c. 2 ἐν τόπῳ ἑνὶ βοσκ. — ἔχει ἀναψύξεώς τινος und ἐπὶ τῶν ὤμων (τοῦ ὤμου) und c. 3 συνιοῦσι.

c. 2. Lies mit codd. und P in L Ait mihi: vides hunc p.; sodann et evertit eos, codd. (vgl. ep. Barn. c. 2 fin.) = avertit; es lasen P L wie Pseudo-Ath. ἀπολλύνται; lies mit codd. in L ab h. nuncio, aliqui: sodann codd. et etiam n. d. n. insecuti sunt v. — hi igitur defec. (in Pseudo-Ath. und G. kann οὐ wegen οὖν ausgefallen sein p.) .... defectio ergo. Ist vielleicht zu lesen οὗτοι οὖν κατεφθ. μὲν εἰσι α ..., ἐν δὲ oder ἀλλ' ἐν αὐτοῖς? Sodann schreibe in L nach P G.: et flagellum immane; in G. ist nach Pseudo-Athan., L und P, dessen Corruption leicht zu heilen ist, zu schreiben: κρημν. καὶ ἀκ. [καὶ τριβολώδη], ὥς τε u. s. f.; vgl. nur in G. das Folgende.

c. 3 N. 2 zu L str. mit codd. miseratione, was auch P. übergeht; weiter lies in L P nach G. und Pseudo-Ath.: hic [est nuncius poenae], de iustis quidem nunciis est, sed u. s. f.; übrigens weichen G. und Pseudo-Ath. hier vielfach von einander ab. Schreibe in P: Et dicunt se in actibus suis nihil proficere, wie L G. lehren; was in P sich findet, ist Correctur des Librarius; in L aber mit codd. nec quicquam provenit eis und nach P G und Pseudo-Ath. habere. [Nec] succurrunt his quae .... [sed] et deum c. . et reliquos dies und vorher multisque aliis exerciti [fatigati P] incommodis.

c. 4. Lies in L mit codd. oportebat enim eos u. mit P G. et deum obliviscuntur; P hat multum exiguum, ob also ἐλάχιστον?

c. 5. Lies in L mit codd.: stultitia tua perseveranter tibi haeret; sodann vgl. P und G. gegenüber L. Die N. 4 bei Dr p. 506 ist ein Zeugniß seiner Unbilligkeit gegen Andere, hier, wo Hefele auch in der ed. IV. zwei Wörter ausgelassen hat, wird er gerügt; oben sim. 2. seine Note der ed. III. gegeben; aber nicht die der ed. IV. Sodann L in codd. etenim vero irac.; in P ist wohl zu lesen in suo opere lun. = τῇ ἑαυτοῦ πράξει; L las wohl τῷ ἑαυτοῦ πάθει, wie Pseudo-Ath. hat und das Folgende es erheischt. Das supra relictae der codd. ist mit P in s. relatae zu verbessern. Vorher P sunt autem et wie G.

Sim. VII. c. 1 Lies in L mit codd. in quo et pastores illos. In G. wird wohl zu schreiben sein: τὰς νλ. τὰς ἐπηγμένας

αὐτῷ πάσας, ἴσως σκλ.; „omnia (quae instituerint et tunc, diese Worte hat L; fehlen aber in P, dessen Librarius das corrupte quae instituerint et wegließ) fortasse“ L P; instituerint ist verderbt aus inductae erant ei vgl. 2. Petr. 2, 5; tunc ist Zusatz von L; sodann lies in L mit codd. qui creavit et confirmavit universa; und mit codd. zum Theile: quin potius gratias agas deo quod dignum te habuit, cui praediceret incommodum tibi instare, ut valenter id sustineret praescius futuri; streiche die Glosse ac nati mit codd., mit denen zu lesen ist et in mandatis meis ambula quae praecepi tibi; sodann vgl. omne incommodum in P mit G., wornach in L [omnia] incommoda oder incommoda (omnia) zu lesen ist; lies endlich in G. ὅσοι ἂν ταῖς ἐντ.

Sim. VIII. „ipso opere mirabar“ codd., alii codd. aliud; ob ipse vero? Sodann codd. exspecta et tum., das et und P G zeigen uns, daß etwas in L ausgefallen sei. Sodann lies in L nach G P pampini eaeque p. (oder earumque mit codd.) pampini.

c. 2. „nivem, cum qua ipsi habebant ire in turrim“ codd. Sodann schreibe in P: „datis eis sigillis et veste candida“; es fehlt sigillis in L; in G. ist δοὺς αὐτοῖς ἱματισμὸν καὶ σφραγῖδας, was offenbar verderbt ist, wie τὰς παραφ. δοὺς αὐτοῖς σφρ. zeigt; ob also: δοὺς αὐτοῖς, ἱματισμὸν σφραγῖδα; oder δ. αὐτοῖς σφραγῖδα καὶ ἱματισμόν, wo καὶ explicativ wäre? Schreibe in L ferner mit codd. si possint reviviscere. Weiter verdient L den Vorzug vor P, und es wird G nach L zu ergänzen und zu emendiren sein .... καλέσαι [αὐτοὺς καὶ] καθὼς τ. α. ἐστάθη, ἦλθον τ. τ. u. s. f. Ferner codd. „multam suffundit illis.“ Ergänze in G [ὑπάγωμεν] καὶ μετ' u. s. f.; ferner schreibe in P et eas vis. Lies in L mit codd. „cum sint adaquatae hae virg. — humore percepto.“

c. 3. codd. „quo nomine stupeo .... Haec autem lex filius d. est praedicatus (so ist auch in P anstatt praedicaturus zu schreiben) .... magnus et honestus.“ Nr. unten heic mit codd., mit denen abneg. suam legem zu schreiben ist.

c. 4. Ueber sabanum vgl. Tib. Hemsterhuys zu Aristoph. Pl. p. 283. Wie im Anfange des vorigen Cap. L, noch mehr P

in Vergleich mit G lückenhaft ist, so hier G in Vergleich mit L P Dort ist etwa .. recisis integra [est arbor] nec omnino q. d ea [recisum] videtur esse zu schreiben; hier die Lücke etwa so auszufüllen: περίζωσαι ὠμ. [καὶ διακόνει μοι — vgl. Luc. ev. 178 —] καὶ περιεζωσάμην ωμ.) ἐκ σ. γ. u. s. f. Vorher lies in L mit codd. eodemque consedit loco nuncii illi [us] magni.

c. 5. Lies mit codd. suoque agmine stet, so überall codd. agmen u. s. f., wo edd. ordinem u. s. f haben. In G. λίαν μνησθεὶς ed. pr., wie l. l. ἠσθεὶς; T. gibt μενεὶς mit codd. an, ob also λίαν μέγιστα, wie λίαν βέλτιστα Aeschin. dial. 2, 5?

c. 6 ἀφ. ἧς vgl. c. 1. und auch zuweilen so im N. T.; oben las P. τὰ ῥήματα ἃ ἐλάλησα mit Weglassung von ἃ ἐνετ. — c. 11. lies mit codd. dominus in multa sua clementia m. me, ut poenitentiam darem omnibus et quidem quibusdam non merentibus propter facta sua (assequi salutem als erläuternder Zusatz des Uebersetzers) .... quia his auditis universus agere poenitentiam.

Sim. IX. Fügen wir überdieß noch Einiges hier hinzu. c. 3 Nr. 1 bestätiget auch P die Vermuthung A's αἵ; gegen Nr. 3 vgl. l. l. und D. ad h. l. — Nr. 4, ob ἔπηγον, ἐφίουν.? c. 6 Nr. 14 L ist mit P leicht in Uebereinstimmung zu bringen. .. ex his qui (so codd.) quadrati erant deformati (efformati) sunt positi in u. s. f.; übrigens ist electorum in P ein gewöhnlicher Schreibfehler, der ohne Weiteres in eiectorum zu verbessern war. — c. 11 Nr. 4 schreibe: ἕως ὥρας δευτέρας mit ed. pr. oder schiebe εἰς nach ἕως ein. — c. 12. Nr. 14 ἢ konnte doch leicht ausfallen; Nr. 5 schreibe ἔχῃ. Ob ferner: περιπατοῦν τα περὶ τὸν π. und τὸ ὄνομα τοῦ υἱοῦ θεοῦ oder τοῦ θεοῦ υἱοῦ? — c. 14 Nr. 4 zu P liegt doch wohl redintegrando der handschriftlichen Leseart am nächsten. Nr. 1 bei T. ἔτι richtig das apogr; konnte nicht P L ebenso gut im Griech. verkehrt ὅτι gelesen haben? Das ideo interrogas, mit dem Herr Dressel P beschenkt, wäre in L ein Zusatz des Uebersetzers, den P nicht vorfand, der gleichwohl falsch τί oder etwas Aehnliches las. c. 17 fin. ob μᾶλλον δὲ (= immo potius) ἔτι χ. — c. 18, Nr. 3 ob λίθους [ἠρ] μένους? vgl. c. 6. Vorher lies in L mit codd.....poena. Atque is qui cognovit deum und unten magnum ac mirabile et honestum nomen. — c. 20. ob τοιοῦτοί εἰσί τινες ἐξ αὐτῶν οἱ μὲν u. s. f. vgl. Kühner §. 633, 4 p. 331. — c. 21. lies

mit codd. in L: et ipsi enim c 24 lies zum Theile mit codd. in L: [et] omne genus pecudum [volucresque coeli] carpebant pabulum ex herbis montis eiusdem, et quantum herbae illae carpebantur, tantum laetiores secrescebant. Ob ferner in G. ἄκακοι [οὗτοι] ἐν.? Zur Nr. 2 T vgl. P. „spiritum sanctum." Nr. 3 ἀδιστάκτως vortrefflich, cf. c. 29. — c. 26. L in codd. „a mulieribus illis detrahetur ad mortem", P. „.... perductus ad m." D. schreibt perducetur; aber καταφθαρήσεται ist doch = perdetur. — c. 27 streiche mit codd. quidam, was D. falsch aus cod. Vatic. in den Text gesetzt hat; in L finden sich hier übrigens einige Glossen. c. 28. et hat D. mit Unrecht in P vor qui eingeschoben; F mußte et setzen, weil er qui nicht, wie P, vor propter n. D. wiederholte. Ferner hat auch P ebenso, wie die codd. von L, Nichts, was die Nr. 1 bezeichnete Lücke ausfüllen könnte; certe wird wohl aus der Fabrik des Faber Stap. sein. Codd. haben im Anfange des Cap. in L fructibus plenae; „ornatae" hat G.; „oneratae" edd. Nr. 3 bei T. ob ὑμᾶς? vgl. Sim. II. u. l. l. c. 29. „honoratiores erunt omnibus, quoscumque jam dixi" codd., mit denen vorher „inhabitabunt in dei regnum" zu lesen ist. — c. 30. P las: τούτων. πάντες οἱ λίθοι u. s. f. Ferner lies mit codd. in L: quodsi de c. m. ad. Zu Nr. 7 p. 562 bemerke, daß codd. in cap. 21 haben: pers. et incom. audientes red. ad simul. rursus et serv., man sieht, daß L paraphrasirt. Lies ferner in unserem Cap. mit codd.: Hi autem omnes candidi juvenes sunt, qui u. s. f.; ferner: .... cand. mente sunt. Audi autem, quare rotundi sunt reperti. Divitiae u. s. f. und quoniam ex bono genere sunt. — c. 30. lies mit codd. in L: neque apti sunt in ea structura. — c. 31. lies mit codd. in L: Sin autem aliqua ex his dissipata invenerit (für sin ist nicht zu schreiben: si), = ἐὰν δὲ Antioch., der εὑρεθῇ hat, während L die passive Constr. mit der activen vertauscht, wie oft. Ferner verbessere L nach codd. und Antioch. also: quid respondebunt [domino] pecoris hujus? .... punientur (sc. pastores) u. s. f. Ebenso ist vorher L zu verbessern in folgender Weise etwa: simplicitatem habere atque offensarum [im] memores esse (oder neque offens. memores esse) neque in m. permanere, [deponere] aut[em] memoria[m] offensarum [et] amaritudinis (oder: deposita autem memoria offens. et)

amaritudinis oder amaritudinum in unumque (so codd., weßhalb vorher die erste Restitution deponere memoriam u. s. f. wahrscheinlicher, als die zweite ist) spiritum fieri et has malas scissuras remediare (einige codd. his malas sc. permediare) ac tollere a vobis, ut [si venerit] dom. pecorum, gaudeat de his. — c. 32. „Remediate ergo vos" lies mit codd. in L.; ferner: etenim vera (codd. vero) p. c. est, a litigosis vero et perditis u. s. f. Ferner schreibe in Ant. καινὸν, και (= etiam) ἰημὲς καὶ (dieses καὶ ist zu tilgen) τοῦτο u. s. f.; die codd. L.: vest. novum integrum idque integrum iterum vis recipere, fullo autem scissum tibi reddat, recipies illud? Nonne st. scandescis (schreibe: candesces). Sodann codd.: Sic igitur u. s. f., emendire [Si] sic igitur, wo unde si P hat; Ant. hat τί δοκοῦμεν ἡμεῖς παθεῖν ὑπὸ τοῦ κυρίου, quid putas Dom. tibi (tibi fehlt in P) esse (esse fehlt in L) facturum P L; stelle ferner in L aus codd. wieder her: ut in nullo usu esse possit d. suo, wo D. mit edd. schreibt: ut nullo [? nulli] usui u. s. f. Sodann codd.: Nonne igitur dominus spiritum ejus propter hoc factum tuum afficiet? Ob: dominus spiritum tuum (τὸ πνεῦμα ἑαυτοῦ = σεαυτοῦ, was in αὐτοῦ corrumpirt wurde) propter h. f. tuum [morte] afficiet. Weiter codd.: Plane, inquam omnes eos quoscumque · · · · permanere, [poena] afficiet. Cl. inquit ejus calc. nolite. — c. 33. Lies amb. in his mit codd. und nullus ex hujus modi vivit (al. vivet) deo; ferner codd. ipse pastor und interrogasti de form. l. in str. repositorum quod explevimus formas [de forma l. illorum, qui in structurum ierunt, quos replevimus P.], was corrupt ist. Ob quorum exaequavimus formas oder quos deformavimus? oder quo (= ut) explicemus formas, oder quorum (= ut eorum) explicemus formas, wo vorher exsolvamus für explicemus stände? Latet aliquid. Lies ferner mit codd. Audi nunc, inquit, [et] de illis und bonam atque puram esse p.

Sim. X. c. 1. Lies mit codd. tradd. huic pastori — ad dexteram hic (oder is) pastor u. s. f. Doch es wird Zeit zu endigen; überdieß wird uns die Veröffentlichung des zweiten Theiles der Anger'schen Ausgabe wohl Gelegenheit geben, auf hier jetzt wissentlich Uebergangenes wieder zurückzukommen. Fügen wir noch diese allgemeinen Bemerkungen bei, die aus dem Vorhergehenden

sich von selbst ergeben. Es wird 1) Jedem jetzt einleuchtend geworden sein, daß der hergebrachte lat. Text des Hermas in den Ausgaben von den Willkürlichkeiten des ersten Herausgebers besonders strotzt; daß es also 2), um diese zu beseitigen, nothwendig ist, irgend eine Handschrift vollständig abdrucken zu lassen, und 3) daß Tischendorf in Bezug auf G. doch etwas zu unbillig verfahren ist, indem er einzelne Fehler verbessert, andere in den Handschriften so häufig sich findende Abirrungen der Librarii unberichtigt stehen ließ.

Das Papier ist gut, der Druck gefällig; der Preis nicht gerade zu hoch.

Dr. Nolte.

11.

Corpus apologetarum christianorum saeculi secundi edidit Joann. Carol. Theod. Otto. Volumen VII. Athenagoras Atheniensis Jenae etc. Maucke 1857. Der Special-Titel lautet: Athenagorae Philosophi Atheniensis opera ad optimos libros Mss. partim nondum collatos recensuit, scholiis Parisinis nunc primum integris ornavit (?!,) prolegomenis adnotatione, versione instruxit, indices adjecit Joann. etc. cum duobus speciminibus codicum manuscriptorum etc. LXXV. und 325 S. in 8.

„Usu rerum venit inter homines, ut quantum famae decerpitur per audaciam, superfluum non minus pereat per timorem." In diesen Worten des Ennodius liegt der Grund, weßhalb im zweiten christlichen Jahrhunderte unter den Christen eine beträchtliche Anzahl gebildeter Männer sich erhob, die beseelt von jenem

„Muthe, der früher oder später
Den Widerstand der stumpfen Welt besiegt,"

die getragen von jenem

„Glauben, der sich stets erhöhter
Bald kühn hervordrängt, bald geduldig schmiegt"

in mehr oder minder beredeter und unerschrockener Weise als Anwälte ihrer verläumdeten und verfolgten, weil nicht gekannten oder miß-

kannten Kirche auftraten, zu dem Ende, damit ungehemmt

„Das Gute wirke, wachse, fromme,
Damit der Sieg dem Wahren endlich komme."

Diejenigen Werke dieser heldenmüthigen Vorkämpfer des Glaubens, welche vollständig auf uns gekommen sind, hat der gelehrte Mauriner Prudentius Maranus zu einem Ganzen vereinet, kritisch berichtigt, mit Prolegomenen, Anmerkungen u. s. f. ausgestattet. Da dieses für seine Zeit vortreffliche Werk ziemlich selten geworden war, so hat der Herr Prof. Dr. Otto sich die Aufgabe gestellt, diese Denkmale des kirchlichen Alterthums in einer den Anforderungen unserer Zeit entsprechenden Weise zu veröffentlichen. Sechs Bände, welche die Werke des. h. Justinus und des Tatianus enthalten, sind bereits erschienen; über sie haben wir früher im VI. Bd. S. 445—469 dieser Ztschrft. unser Urtheil abgegeben. Der uns soeben zugekommene 7. Band, welcher uns die Werke des Athenagoras bietet, soll jetzt von uns hier besprochen werden.

Auf die Vorrede (p. V—VIII) folgen die Prolegomenen (p IX—LXXV), in welchen „concilium hujus editionis; recensus librorum a) manuscriptorum, b) impressorum und c) recensus translationum und Athenagorae dictio" besprochen, die „argumenta operum" angegeben werden, über „inscriptio et aetas supplicationis" gehandelt wird.

In Bezug auf das, was wir an den früheren Bänden ausstellen zu müssen geglaubt haben, müssen wir bemerken, daß der Verleger des Werkes auf dem Umschlage dieses VII. Bandes angekündigt hat, daß dem Werke nach seiner Vollendung „un traité sur la vie, les écrits et les doctrines des Apologistes etc." als Zugabe folgen soll. Somit ist unsere Ausstellung gerechtfertigt. Jedoch wird jeder Unbefangene ohne Zweifel mit uns darüber einverstanden sein, daß die vita und doctrina eines jeden Apologeten zweckmäßiger seinen eigenen Werken beigefügt würde, wie auch, daß jeder einzelnen Schrift unmittelbar ihre Inhaltsangabe vorausgeschickt wird.

Für die Erklärung kann man nicht genug die treffliche Abhandlung des G. Hermann „de officio interpretis" beherzigen. Jenes uralte Gesetz: in duobus aut tribus testibus constat omne verbum" findet seine vollkommenste Anwendung auch auf die Citation von Belegstellen. Ebenso hat man sich als Interpret zu hüten, daß jenes

Wort des Cicero, welches Martiny-Laguna auf Korse's Commentar zur Pharsalia des Lucanus bezieht, auch auf ihn Anwendung finden kann. Diese beiden Bemerkungen gelten für p. 4. XIV. seq. über ὑπὲρ und περὶ; p. 3 Nr. 3 ἡ οἰκουμένη; p. 11 Nr. 7 πρὸς; p. 22 Nr. 14 ἄγειν; p. 30. Nr. 8 κατορθοῦν; p. 65 Nr. 14 p. 139 Nr. 11, p. 168 Nr. 14 cf. Pape Sen. gr. s. (man sagt in, nicht sub) v. μέτρον T. II. p. 154 u. s. f.; für die lange Note 3 aus Rechenberg über Diagoras p. 19.

Für die Constituirung des Textes der Bittschrift hat Herr O. benützt drei Pariser codd., über die gleich Einiges bemerkt werden soll, den von Prof. Ed. Cunitz zuerst für Herrn O. verglichenen cod. Argentoratensis, den schon für Maranus verglichenen, für O. von C. Lorentzen wieder eingesehenen Ottobonianus I. und den für Maranus gleichen Falls schon collationirten Ottobon. II., über den Herr O. eine genaue Beschreibung gegeben hat. H. Brunn, der dasselbe gethan hat in Bezug auf den auch für Maranus schon eingesehenen cod. Vaticanus; dazu kommen der cod. Lubanensis, [1]) dessen Vergleichung Dr. H. E. Kaiser bereits veröffentlicht hatte, und von dem ein Facsimile hier gegeben wird, der von dem sehr gelehrten und umsichtigen Dr. Krabinger collationirte cod. Monacensis. Ferner werden die Varianten der von Dechair verglichenen beiden codd Bodleian., des von Worth collationirten cod. Aeton., der vom Maranus benutzten codd. Oratorianus und Claramontanus [2]) 4. XXXIII., von denen dieser in der bibl.

[1]) Dieses Programm jedoch ohne die Schul-Nachrichten haben wir vor Kurzem von einem lieben Freunde erhalten, unser Exemplar stammt aus der Bibliothek des wohlbekannten Prof. Dr. Droncke.

[2]) Die Benennung „Claramontanus" rührt von ihrem Kolleg in Paris her, welches die Jesuiten als Zeichen ihrer Dankbarkeit „collegium Claramontanum" nannten, zu Ehren des Bischofs von Clermont Wilhelm Düprat, der sie zuerst in Frankreich einführte und ihnen viele Wohlthaten erwies. Als später dieses Collegium zu Ehren Louis XIV. „collége de Louis le Grand" genannt wurde, so gab dieser Act der Schmeichelei Veranlassung zu folgenden zwei Distichen:

„Sustulit hinc Jesum posuitque insignia regis
Impia gens, alium nescit, habere deum."

La croix fait place au lis, et Jésus Christ au roi:
Louis, ô race impie! est le seul dieu chez toi.

Bodleian. zu Oxford sich befindet, jenes Schicksal nicht bekannt ist, des von Stephanus verglichenen, jetzt, wie es scheint, verlorenen cod. Sirletian. und des cod. des Friesen Suffridus Petri mitgetheilt. Erwähnt werden noch der cod. Bononiensis, den Gesner wahrscheinlich abdrucken ließ, der cod Angelicus in der Vaticana zu Rom, der cod. Mutinensis, [1]) eines cod. Ottobon., den für Maranus zu vergleichen man nicht der Mühe werth hielt.

Von diesen codd. enthalten zwei Pariser [2]) die codd. Argentor., Ottobon. I., Claramont. 4. XXXIII., Aeton., Bononiens. und Angelicus auch die Schrift de resurrectione mortuorum. Dieses Werk findet sich überdieß in dem schon von Maranus benutzten codd. a) Parisin. C. D. L., b) Claramont. 4. XXXII., der jetzt dem bekannten Engländer Thomas Philipps gehört, und den Herr Davis für Herrn O aufs Neue verglich und von dem hier ein Facsimile mitgetheilt wird, c) dem jetzt, wie es scheint, verlorenen cod. Bigotianus. Herr O. gibt ferner aus Bandini die Beschreibung zweier Florentiner codd., und schließt mit einer Bemerkung über die lateinische Uebersetzung dieser Schrift von der Hand des Laurentius (Georgius?) Valla.

Von diesen codd. haben wir sämmtliche Pariser codd. selbst aufs Neue verglichen [3]); diese Collation sammt der Beschreibung der codd. findet sich in dem Anfange des schon am Ende des vorigen Jahres hier in Paris erschienenen, von Herrn O. noch nicht gekannten Abdruckes der Maranus'schen Ausgabe. Wie lückenhaft und falsch ungeachtet der von Hase Herrn O. gemachten Mittheilungen die bis jetzt bekannten Collationen aller Pariser codd. der Apologeten sind, wird Jeden eine nur oberflächliche Ansicht des von uns Gegebenen

[1]) Wir benutzen diese Gelegenheit, um zu bemerken, daß Bast ep. critic. p. 46, Nr. 17 und p. 93 Nr. 34 ed. Lips. 1809 auf cod. Mutin. sich beruft für zwei Stellen aus cap. 22 der orat. Tatian. col. 856 lin. 14 und col. 857, lin. 5 des neuen Abdruckes der Mauriner Ausgabe der christl. griech. Apologeten.

[2]) Gaisford in einer Note p. VI. zu seiner Ausgabe der curat. affect. graec. des Theodoret irrt; es ist viel eher noch cod. 174, wie wir später in unserer Ausgabe dieser Schrift zeigen werden.

[3]) Ueber Veranlassung und Zweck unserer Collation, vgl. unseren Vorbericht.

und des bis jetzt aus ihnen Bekannten lehren, wie wir selbst es auch weiter unten noch zeigen werden. Ebenso haben wir ebendaselbst die Scholien zum Tatianos berichtigter, zum Justinus vollständiger, zum Athenagoras „nunc primum" gegeben und zwar die zum letzteren aus cod. Paris. 451, ohne überall des cod. Paris. 174 zu erwähnen. Doch darüber an einem anderen Orte bald mehr.

In Bezug auf die Ausgaben ist zu bemerken, daß die Ausgabe des Fellus, welche wir gesehen haben, richtig σωζόμενα hat, nicht ζωσόμενα, wie Herr O. sagt; Herr O. hat sich in dieser Beziehung wohl von der Form des σ täuschen lassen, welche sich auch z. B. an vielen Stellen in Tom. I. der Mauriner Ausgabe des Greg. Nazianz. findet und die große Aehnlichkeit mit ζ hat. Besser als die früheren Ausgaben [1]) war die von Dechair, welche jedoch Prudentius Maranus weit übertraf.

Der §. 5., welcher über die Diction des Athenagoras handelt, ist aus Clarisse's bekannter Schrift über unseren Auctor entlehnt, jedoch hie und da erweitert.

In Bezug auf den Titel des Werkes glauben wir, obgleich Herr O. das Gegentheil behauptet, daß fast alle Herausgeber χριστιανοῦ als Adjectiv genommen haben; über das Wort πρεσβεία vgl. auch noch VIII. Bd. d. Ztschft. Nr. 1.

Den Schluß des Werkes bilden die indices a) verborum, b) rerum: c) locorum scriptorum, α) sacrorum, β) profanorum, d) index scriptorum: α) veterum, β) recentiorum und endlich ein epimetrum, das Bemerkungen über den cod. Neapolitanus und sonstige addenda und emendanda enthält (S. 293—328).

Der Text der beiden Schriften des Athenagoras, deren lat. Uebersetzung und die Noten zum Texte füllen die S. 2—291.

Bevor wir auf einzelne Stellen der Werke des Athenagoras in kritischer und exegetischer Hinsicht näher eingehen, wollen wir für die Liebhaber von Parallel-Stellen noch bemerken, daß sie deren eine ziemliche Anzahl im zweiten Buche der von Lee 1842 veröffentlichten Theophanie des Eusebius von Cäsarea finden werden, manche

---

[1]) z. B. die Gesner's, über den man Nicéron, mémoires pour servir à l'histoire des hommes illustres etc. T. XVII. p. 337 seqq. nachsehen mag, die Morells, Fells, Rechenbergs u. s. f.

derselben hat Lee selbst in den Noten zu seiner 1843 in Cambridge gedruckten englischen Uebersetzung derselben schon angezeigt. — Im Folgenden ist A = cod. Par. 451; B = cod. Par. 174; C = cod. Paris. Suppl. 143.

P 2, N. 2 die Schreib-Weise κομόδῳ [1]) wie sie an uns. St. die besten codd. haben, findet sich auch in den codd. B C (beide XI. saec.) der curat. affect. graec. des Theodoret p. 259, 12 (p. 96, 12 Sylb.) und p. 346, l. 12 (p. 127, 1 Sylb.) der ed. Gaisf., der sie in den Text gesetzt hat; dasselbe gilt von den besten codd. der H. E. des Eusebius; ebenso ist der Name in der W. Dindorf'schen Ausgabe des Synkellus und Nikephorus geschrieben; aber L. Dindorf schreibt im Chronic. Pasch. κόμμοδος u. s. f., doch vgl. T. I. p 491, l. 4 codd. Vatican.; — ib. N. 4 cf. interp. ad Thom. Mag. Ecl. p. 185 seqq.; p. 4, N. 6 τυνδάρεως [2]) A B C, N. 7. τέννη ηνοδίαν A, τέννην (fin. vers.) ὀδίαν B, τέννην, ὀδίαν C [3]); p. 5 N. 10 in A hat al. m. ε über θέλωσιν beigefügt; p. 8 N. 22 hat es von Seite der Paläographie die höchste Wahrscheinlichkeit, daß μὴ vor μεμαθηκότες ausgefallen ist; μὴ vor ἀντιπαιεν mit Gesner, O. u. s. f. einzuschalten ist paläographisch ganz und gar nicht empfehlenswerth, was gegen Otto in epimetr. gilt; [4]) p. 9 N. 23 haben προπηλακίζωσιν A (ω in rasura scriptum est) B (eraso ου script. ω) C, was in den Text hätte gesetzt werden sollen; auch hier zeigt sich, wie unvollkommen

[1]) In Liebe's Gotha num. Amstel. 1730 findet sich der Name meistens mit einem μ; die zwei Inschriften bei Gruter haben zwei μ; wie die (besseren) codd. des Dion. Cass., des Lonar haben, können wir augenblicklich nicht untersuchen; vgl. auch noch Irmisch ad Herodian. p. 35.

[2]) Ebenso in AC auch c. 29 ἀμφιάρεως.

[3]) In demselben Worte haben auch die Librarii in Plutar. de music. c. 4 gesündigt.

[4]) Doch vgl. Theod. curat. affect. gr. p. 108, 38 Sylb. (p. 294 Gsfrd.) wo sich aber die Sache ein wenig anders gestaltet; in Tatian. orat. c. 2 ist dagegen nicht μὴ noch οὐ (dieses vermutheten wir, zugleich τε in τι verwandelnd) ausgefallen, sondern zu emendiren ἀλέξανδρον, τὸ (codd. τε, was Worth schlecht genug schützt,) μεμηνὸς (cod., Cotel. kam dem Wahren nahe) μειράκιον. Aber wegen Silben-Aehnlichkeit ist Euseb. D. E. X, 7p. 487 d (p. 962 Gsfrd.) nach κατάστασιν, wie p. 258 a (p. 523

auch noch bei O. die varietas lection. [1]) ist; N. 24 richtig schützt O. die Leseart der codd.; unrichtig wollte Valckenaer nach Dindorf im Thes. Steph. in h. v. κατασκευάσθείσης in apolog. Eunom. p. 518 B in κατασκεδασθείσης verändern; p. 15, N. 3 erinnert uns an die bekannte Erzählung vom Ei des Columbus [2]); p. 18 N. 12 richtig Maranus, die Otto'sche Erklärung ist sprachlich unzulässig; p. 19, N. 3 vgl. Mounier „de Diagora etc." Rotterod. 1838; p. 23 N. 4 cf. Moun. l. l.; man schiebe, wie wir schon l. l. angegeben haben, ἐτεὸν nach εἴπερ ein, was wegen Aehnlichkeit mit dem folgenden ἔστ' leicht ausfallen konnte; so wird der Schaden geheilt sein; p. 26, l. 2 seqq. interpungire man πραγμάτων (ὧν γὰρ .... ὀνομάτων;). τὸν δὲ u. s. f. und so auch p. 22 l. ult. — καθιστάναι.. ἐπὶ δὲ u. s. f. [3]) c. 8 N. 1 p. 37 lies, wie auch A B C haben, ἔχοιτε, vgl. Winer Gr. p. 260 ed. VI., O. falsch

---

l. 10 Gsfrd.) lehrt, παρίστασθαι ausgefallen, wie Clem. Alex. P, p. 117 Pot. (p. 42 S.) νέον einzuschieben und zu lesen ist φυλάξωμεν τὸν νέον ἄνθρωπον.

[1]) Ueber σύψομος, dessen Otto p. XIV erwähnt, vgl. Böckh praef. zu Inscr. gr. I., p. X. Bemerken wir auch noch für diejenigen, denen jene Zeitschrift nicht zugänglich ist, daß die Recension Hase's, auf die O. p. VIII. sich beruft, absolut nichts Neues enthält, am Schlusse zwei Stellen, unter denen eine ist, wo es sich um die Leseart ἡμᾶς oder ὑμᾶς handelt, und vielleicht zwei andere in den Noten in kritischer Hinsicht bespricht, sonst lauter Allgemeinheiten enthält! — Schöner Beweis.

[2]) Verbessern wir bei dieser Gelegenheit ähnliche Irrthümer. Clem. Alex. p. 293 P. (p. 108 S.) καὶ τὸν αὐτὸν (ἄνδρα codd. und edd.; libr. Judic. 16, 19 ἐξυρ. τὰς ἑπτὰς σειρὰς etc.) ἐκ etc.; p. 69 P (p. 24 S) ὁ δ. εἰς θάνατον (codd. ἄνον = ἄνθρωπον; wo Andere Anderes vorschlagen); p. 202 P (74 S.) ἢ π. ἐλ. παρανοεῖν (παρανθεῖν codd. u. edd.) δυν. wo bald darauf οἰνωμένων νέοι (οἱ codd. u. edd.) δὲ zu lesen sein dürfte; p. 146 P (54 S.); επιτ. τῶν παιδίων (ὁδῶν codd. u. edd.); p. 278 P (102 S.) wäre εδ. παισὶν αὐτῶν wohl besser, als σφίσιν αὐτοῖς, indessen hat Klemens die Sache sich nach seiner Weise dort zurecht gelegt.

[3]) So muß auch Euseb. D. E. p. 122 C — p. 271 Gsfrd. mit uns folgendermaßen interpungirt werden: .... πάντα (= in jeder Hinsicht, jedem Stücke, durchaus = prorsus) .... μαδ ἢ μή. καὶ εἰ .... ἀπιστητέον, καὶ (= etiam, sc. ἀπιστητέον) τοῖς .... συνεγράψαντο. Ἢ τοῖς

ἔχητε gegen alle besseren codd. [1]) ja höchst wahrscheinlich gegen alle; p. 38 N. 3 in A ist in ἠδύναντο das ν ab ead. m. superscr., ib. N. 8 ist richtig ἕκαστος aus codd. Argent. aufgenommen, wie die Worte l. 1 ἡ ἰδίᾳ ἕκαστος αὐτῶν zeigen; p. 42 l. 1 hat A ab ead. m. in marg. exter. οὐ anstatt ἀλλὰ vor προνοεῖ; ferner haben AC gleich εἰ μὴ προνοῇ, vorher hat auch B καὶ μὴν οὐδέν, es ist das compendium script. in dem am Schlusse einer Reihe stehenden οὐδὲν nicht verstanden von Maranus, oder vielmehr von dessen Collator; p. 44 N. 4 δι (ὰ τοῦ) αὐτοῦ A, indem das Eingeklammerte ab ead. m. superscr.; p. 52, N. 15 ἑαυτοὺς AB; ἐπ' αὐτοὺς C, aber in marg. exter. γρ. ἑαυτούς; — p. 55, 12, daß die Worte ὕπνῳ καὶ θανάτῳ (AC geben beiden Substant. ein iota subscr., was in B fehlt) aus Ilias π. (= XIV. B.) entlehnt seien, haben wir l. l. nach einer Notiz am Rande in C schon bemerkt, übrigens sind diese Worte nicht ohne Anstoß; N. 14 vgl. über die codd. unsere Bemerkung ad h. l.; ebenso p. 59, N. 3, ib. N. 8 haben AB κνίσης, ebenso tiefer unten κνίσῃ und κνίσας Kap. 27, und so ist jeden Falls wenigstens an erster und letzterer Stelle das Wort mit einem σ zu schreiben, wie auch Greg. Naz. in Jul. I. §. 123 mit den besten codd. κνίσαις zu schreiben sein wird [2]); p. 61 N. 2 wird bei der Maranus'schen und Otto'schen Auffassung der Vulgata das Wort θεοὺς [3]) zu sehr vermisset, als daß man sich unter Beiziehung einer Suppletion desselben aus dem folgenden θεῶν

... φθόνος u. s. f., Clem. Alex. p. 93 P (p. 33 S.) ἀΐδιος οὗτος υἱὸς (ἰῆς codd., Ἰησοῦς edd.) εἶσ, ὁμ. etc., wo bald darauf ὧν πολλαὶ (πάλαι vulgo) μὲν εἰκ u. ἀργ. καὶ χρ. ἢ (vulgo μὴ) δόξης u. s. f. zu lesen ist; p. 234 P (86 S.) εἰ δὲ σ χρῄ ὀλίγον, ἐνδ.

[1]) So haben Greg. Naz. in Jul. 1 c. 5 δέῃ die edd., viele der besseren codd. δέοι; verbessern wir nebenher Euseb D. E. X. 8 p. 1009 Gsfrd θηρεῦσαι, wo Fabric. und Gsfrd. θηρεῦσαι haben.

[2]) So hat auch Euseb. D. E. p. 29 d (85 Gsfrd.) den für Gaisfort schlecht genug verglichenen P mit S und unseren cod. B. κνίσαις; ebenso auch die besseren codd in Theod. curat. affect. graec. p. 47 35 S (p. 131 Gsfrd.) u. p. 104, 30 und 40 S (p. 283 Gsfrd.)

[3]) Es wird in ähnlicher Weise auch Tatian orat. c. 3 wohl τοῦ θεοῦ anstatt τοῦθ' zu schreiben und die Leseart der codd. ὅπερ ἔλεγεν εἶναι wieder herzustellen sein.

mit der hergebrachten Leseart zufrieden geben könnte; p. 62 N. 3 sind die Beispiele ebenso wenig vollkommen adäquat, als die im epim. angegebenen; die von Maranus für seine Ansicht angerufene Silben-Aehnlichkeit ist eben auch nicht sehr zutreffend; eher ließe sich noch eine Randglosse annehmen, und somit beharren wir auch hier bei unserer Ansicht, die den Zusammenhang nicht gegen sich hat; p. 63 N. 9 ist etwa καὶ einzuschalten, wo man die beiden Eigennamen in den Accusativ setzen muß; gegen Otto's Bemerkung „nihil nunc eius (i. e. Alcm.) reliquum est praeter fragmenta, in quibus Medea non memoratur" legen wir Protest ein mit Berufung auf Aelian. var. lect. XII, c. 36; sodann ist mit ABC ἢ νιόβην [1]), was alle anderen codd. auch haben, zu restituiren; μήδειαν τὴν αἰήτου zu vermuthen liegt zu fern; über N. 4 vgl. unsere Bemerkg. l. l.; N. 12 ὀνήσιλον ist auch schon in dieser Ztschrft. Bd. VIII., p. 287 vorgeschlagen, was in den Add. wohl hätte erwähnt werden können; p. 67 N. 1 u. 2 vgl. uns l. l. p. 68, N. 13 ὥστε ist schon von Gesner hier, wie auch c. 22, N. 10 vermuthet, indessen ist die Leseart der Handschriften an beiden Stellen nicht temere zu ändern. p. 76 N. 15 vgl. unsere Bemerkg. ad h. l u. Thom. Mag. pag. 552 ed. 1757. p. 79. N. 24 war zu bemerken, daß Wesseling zu Diodor. Sicul. 1 c. 98. Tom. I. p. 110, l. 30 seine frühere Ansicht zurückgenommen hat [2]); p. 80 N. 26 vgl. unsere Bemerkung ad h. l.; p. 81 N. 30 muß durchaus mit uns συνελόντι gelesen werden; O. verweiset uns, da Page sicher in dieser Hinsicht keine Belege hat, auf Steph. Thes. für die Aufrechthaltung der Vulgata συνελόντα. Allein mit Citaten ist Nichts bewiesen, wenn nicht deren Richtigkeit feststeht. Stephanus nun oder vielmehr Buddeus comment. lit. p. 848 ed. 1528 (denn aus diesem hat, wie hier, so an unzähligen anderen Stellen, ohne ihn zu nennen, Stephanus geschöpft) beruft sich auf Greg. Naz. I. in Jul. [c. 98 p. 131 T I. ed. Bened.];

---

[1]) Mit der Annahme von Glossen muß man nicht allzu eilig sein; oft findet sich nur eine Corruptel in einer als Glosse verdächtigten Stelle, z. B. Clem. Alex. p. 71 P (25 S.) lese man mit uns πίστει ζώσῃ coll. 1 Petr. 1, 3; p. 192 P (70 S.) schreiben wir ἢ μύρτων.

[2]) Ob, um das hier nebenher zu bemerken, Tatian orat. c. 34 ὁ τόρνος zu schreiben ist anstatt ὁ Τοῦρνος? Wir haben diesen Künstler nirgends erwähnt gefunden, den der Artikel obendrein verdächtigt.

allein das hatte schon der editor in Note a bemerkt: „Alii συντελόντι“; und so ist dort mit den besten codd. A B C D E u. s. f. zu lesen, wie wir in unserer Ausgabe dieses Vaters zeigen werden. Somit sind wir auch hier im Rechte; velis ergo mutare vulgatam. – p. 81, N. 4 ἃς τούτοις hat Herr O. richtig in ἃς ταύτας verbessert [1]); p. 83 N. 14, wie an unzähligen anderen Stellen, so ist auch hier über A B Falsches angegeben; p. 84 N. 22 B C haben ἐξεῦρε, A aber ἐξηῦρεν (nicht, wie auch hier unrichtig Herr O. angibt ἐξεῦρε) und so haben auch an vielen Stellen die besten codd. des h. Basilius, wie unsere Ausgabe dieses Vaters lehren wird, vgl. noch Winer l. l. p. 66 3 a; p. 86 N. 29 schreibe mit A B C u anderen codd. τὸ δὲ κάτω κατενεχθὲν; dergleichen findet sich ja oft; p. 87 N. 31 οὐρ. δὲ γῇ A B C, Herr O. berichtet falsch über B auch hier eben so N. 35, wo A αὐτὸν, nicht αὐτον hat [2]); über N. 37 vgl. uns ad h. l.; p. 88 N. 1 füge hinter tamquam expungenda bei „ab allia

---

[1]) So verbessern wir Klem. Alex. p. 222 P (82 S.) ἀπολήγοντα (vulgo ἀπολῆγον; p. 247 P (91 S.) ἀποθέμεναι (vulgo νοι) τοίνυν u. s. f., wo bald darauf κοσμουσῶν, wenn es nicht corrupt ist, anakoluthisch beigegeben ist. P. 296 P (109 S.) ὑπογρ. .... εἰκόνα νεανίου (νεάνιδα vulgo, νεανία einer unserer codd., vgl. noch P.'s Note 1 zu p. 286) καὶ οὕτως αὐτὸν (in unserem Exemplare der ed. Pott. bemerkt eine docta manus des XVII. saec. am Rande: Si ad adolescentulam refertur, certe αὐτὴν legendum.) .... μηδὲ ἀνειμένα (es gehen ja καθειμ., ἀναπεπ., ἀνακεκλ., lauter perfecta vorher, vulgo ἀνιέμενα, τὰ τοῦ σώματος μέλη ἄλλα. τὰ μ. δ' εὐτ. (vulgo μέλη, ἀλλὰ τὰ μ. εὐτ.) ὅμοια ὀρθὸν οὖς (vulgo ὀρθονους) κ. τ. λ., ὀξ. καὶ κατάκωχὴ (so alle unsere codd.) κ. κινήσεις (so einer unserer codd., wo jedoch ι über ει geschrieben ist) ἐνδιδοῦσαι (so derselbe codd. ex emendat. alt. man. „In virginibus ista“: die oben erwähnte manus docta –) ὁ ἀπὸ (ἐπὶ?) .... χρυσοχοΐων (besser χρυσοχοείων, doch vgl. Lob. ad Phryn. p. 495 ἄλος (ob unverderbt? Falsch Potter: caligo. Ist ἄλος richtig, so möchten wir ἐπὶ vorziehen, obwohl ἀπὸ causal gefaßt richtig ist) ἐργ. ἔνθα καὶ (καὶ fehlt in einigen codd.) .... κεκοσμένοι (vulgo: — μέναι) .... καθεζομένοι (vulgo: — μέναι).

[2]) Verbessern wir bei dieser Gelegenheit einige Stellen im Clem. Alex. P. 72 P (25 S.) lies ἐπ. εἰς σωτηρ. αὐτὸν oder αὐτοὺς; p. 92 P (32 S.) ἔγνω πλ. αὐτὸς (Nom. c. infinit.), p. 101 P (36 S.) ἐνεπνεύσατο αὐτῇ (vulgo ἐνεπνεύσατο τὸ αὐτῆς; es ist σ und ι auch p. 252 P verwechselt, wo wir γραφῇ ἐν τέχνῳ anstatt des Genetivs schrei-

mann"; doch wer könnte alle Mängel und Irrthümer der Otto'schen Ausgabe in Betreff der codd. Parisin. verzeichnen! — p 97 N. 28 hat B κατα (hier ist finis vers., am Anfange des folgd. vers. ist etwas abgerissen), es fügte nun am innern Rande eine andere Hand πωθῆναι hinzu, die über πω jedoch τε schrieb; da hätten wir also den rechten codd. Ducaei; p. 99 N. 9 in p. 100, N. 13 vgl. uns ad h. l. [1]), p. 104 N. 34 soll τοῦ ἐρωμένου Achilles sein; allein wo ist der Beweis dafür? Offenbar nirgends! Achilles der Amasius des Apollon?! Auf Pseudo-Just. orat. ad Gent. c. 2 durfte sich Herr O. nicht berufen, da es eine corrupte Stelle ist, und gegen seine Erklärung der Stelle schon Sauppe bemerkt hatte, daß Achilles den Apollon nicht befragt habe; wohl aber sein Sohn Neoptolemos, der zwei Mal den Apollon befragte; aber das letzte Mal „Orestes iniuria accepta Neoptolemum Delphis sacrificantem occidit" wie es bei dem latein. Mythographen Hyg. fabl. CXXIII heißt; wie die angezogene Stelle des Justinus zu heilen sei, haben wir schon in d. Ztschrft. Bd. VI. nach dem Verzeichnisse des Inhaltes gezeigt. An unserer Stelle ist also τοῦ ἐρωμένου auf Hyakinthos zu beziehen; Athenagoras schreitet in seiner Rede fort mit ἀλλὰ καί, worüber Winer p. 441 nachzusehen ist; wer ist nun der ὁ φίλος? Wenn man das ganze Aeschyleische Fragment bei Platon sich genau ansieht, so wird man alsbald einsehen, daß Athenagoras einen Theil desselben citirend und es unmittelbar nach τὸν φίλον stellend unter τὸν φίλον den Achilleus verstanden wissen wollte. O's Erklärung bringt in die ganze Stelle, wie in die Mythologie Verwirrung; die Bezeichnung des Achilleus als ὁ φίλος des Apollon kann Angesichts der Worte der Thetis, die uns Platon und aus ihm Eusebius vollständiger als Athenagoras geben, nicht befremden. — p. 105, N. 2 haben auch A B C φυσικῶς [2]); p. 108

---

ben); p. 156 P (58 S.) τὰς ἐντολὰς αὐτάς (ob gar: τ. ἐντολὰς ὡς πάντας ἐκτ. δυν. sc. αὐτὰς?); p. 162 P (60 S.) τὴν σάρκα αὐτοῦ; p. 204 P (75 S.) τῆς αὐτοῦ καταμ δπ ; p. 294 P (108 S.) προαγ. αὐτάς (vulgo αὑτάς).

[1]) N. 21 p. 101 erinnert uns an Clem. Alex. p. 237 P (87 S.), wo wir εἰ δὲ καὶ ὑφεῖναι (so codd.) χρὴ τούτου vgl. p. 234 l. 16 lesen möchten.

[2]) Euseb. P. E. I p. 42 a lies αὐτοδίδακτος φυσικῶσ mit uns.

N. 14 αὐτῷ A C, αὐτῷ B; wie vorher ἀγεννήτῳ καὶ ἀϊδίῳ A B C haben, so auch N. 18 ἀγέννητόν τε καὶ ἀΐδιον; p. 113 N. 38 καὶ fehlt in A sp. B.; p. 114 N. 46 μῖξις A, μίξις B C, die schon von Mar. citirte Stelle des Theod. de curat affect. gr. steht p. 15 4 Sylb., p. 39, 8 Gsfrd.; p.. 116 N. 3 νοοῦμεν auch A B C, was also in den Text zu setzen ist; p. 119, N. 14 die Stelle des Dionys von Halik. Arch. Rom. 7, 50 ist wohl corrupt, wie schon Andere bemerkt haben. ib. N. 17 περὶ τούτων auch A B C; p. 120, N. 26 vgl. Heinichen ad Eus. P. E. l. XI., c. 20, N. 1 T. II p. 144 und Gsfrd. ib. zu c. 17 etc. p. 122 N. 32 αὐτῷ A B C; N. 38 χαμᾶθεν A C; χαμόθεν B; ἀγέννητον (c sp. alterum ν) u. γεννητοῦ A B C; p. 127 N. 6 συγκεχρωμένου A C, συγκεχρωσμένου B; es ist συγκεκραμένου mit uns zu schreiben; p. 128 N. 21 der äußere Rand von C hat ἔχῃ, was er nach πρόνοιαν gesetzt wissen will; allein das ἵν' η (ῇ B) von A B führt nothwendig auf ἵν' ἔχῃ, was D ex post auch erkannt hat, wie sein epim. lehrt; p. 129 N. 24 οἶοι hat A am äußern Rande beigeschrieben, γεγόνασιν steht in fine versus: γεγόνασιν οἶοι B C; οἱ μ. γ. ἄγγελοι C, der durchgängig mit codd. Luban. übereinstimmt, übrigens ist ἄλλοι, was in den andern codd. sich findet, mindestens sehr entbehrlich; sodann hat A τῶν vor περὶ ex post mit Mühe eingesetzt; ferner ist ἴστε nicht Imperativ, wie Jemand es auffassen wollte, sondern Indicativ, vgl. Kap. 9; p. 134, N. 13 ἀριστοτέλην und ἐπίσης B; p. 142, N. 5 und 10 γιγνομένη (γ vor ν em. C, sp. B al.) und αὐτῆς A, ib. N. 9 ἐναποσφραγίσεται A B (aber in B hat al. man. nach Ausradirung von ε nach σ ein η reponirt) C, vgl. Winer p. 276, über das Wort selbst Jakobs ad Achill. Tat. p. 787; N. 10 αὐτῆς A; p. 144, N. 15 ἑαυτὴν B; p. 148, N. 30 συνῆπτον D; aber auch so scheint die Stelle noch nicht ganz geheilet zu sein; p. 151, N. 45 ἐχομένῃ B; weiter lies μέγαθος mit A (der α aus ε gemacht hat) B; p. 152, N. 51 τῶν fehlt auch in B; N. 4 lies αὐτὸν mit A B, so auch p 141, N. 21 καθ' αὐτὸν mit A C; p. 154, N. 11 ἀξιάμα A, δεξιάμα B, δεξίωμα C; N. 12 τοιάσδε A C, sogleich haben πλανῆτες A B C; p. 157, N. 9 βασιλεὺς A B C (der jedoch τε sp. und den accent. grav. in accut. verändert hat, und ist Ducäus [1]) darin gefolgt) C; es hat C ὁ κρ:

[1]) Wie eben, so haben wir auch hier gezeigt, welcher der cod. Ducaei sei. In ähnlicher Weise haben wir auch im Justinus Martyr. nachgewiesen.

p. 158, Z. 20 ἄντλον A; ἄντλον B C, jedoch hat in B eine andere, in C dieselbe Hand ein ρ über λ geschrieben; ähnlich ist ἄντρον und ἀγροῦ Euseb. D. E. p. 343 b. verwechselt; Z. 24 οἱ ἐρῶντες A B (sed in marg. exter. ab alia m. γρ. ἐρῶτες) C; p. 162, Z. 8 οὐδὲν B [1]); Z. 9 ὑμεῖς A (in ihm ist hier keine Rasur, noch die Spur einer Emendation) BC.; p. 166, Z. 4 γυναικι δι ἀδελφῇ A, γυναικὶ δὲ ἀδελφῇ B, γυναικὶ ἰδί' ἀδελφῇ C; p. 168, Z. 13 ὑμῖν (al. ἡ ser. super ὑ) ὦ (superscr. hic B al.; vides igitur unde Ducaeus sua hauserit) δεσπ. B; ferner νόμος ἤδικ. AB; sodann αὐτοὺς AC αὐτοὺς B; p. 169, 19, oben (p. 167 hat Herr O. nach Dechair's Vorgange falsch nach φησί der lat. Uebersetzung zwischen Hacken dominus noster beigegeben, um hier τοῦ λόγου von Logos, vom Worte, vom Herrn Jesus interpretiren zu können; solche Künstelei bei Seite lassend nehmen wir λόγος hier einfach mit Suffrid. Petr. und Dech. im Sinne von „Gebot"; die folgenden Worte ἐάν u. s. f. sind nichts Anderes als eine von der Kirche formulirte aus Matth. 5, 29 abgeleitete Folgerung. Das Irrthümliche, was nach Maran. Z. 20 über B vorbringt, haben wir schon berichtigt. P. 171, Z. 2 lies mit ABC καταβαλὼν [2]); p. 173, Z. 10 γυν. αὐτοῦ C; p. 174, Z. 15 μῖξιν A und ex emend. B, μίξιν C; ferner ist in B εἰς, was in AC fehlt, ab ead. m. superscrip.; p. 178, Z. 14 δικαιοσύνη AC, so auch B, wo jedoch σ über η ex post beigeschrieben ist, p. 180, Z. 11 τὸ φονευόμενον ABC; es irrt O. in Betreff von A, Maranus Angabe folgend: Z. 18 οὐ καρτε; αὐτον. τίς A; οὐ κρατοῦντες αὐτοῦ τίς B; οὐκ ἀρνοῦντες αὐτὸν. τίς C; somit ist die Vulgata ἄρχοντες gewiß nur eine Conjectur Geßners. Lies sodann mit ABC τίς οὖν ἄν; p. 181 Z. 2 αὐτῷ AC; Z. 4 τοὺς μέν. C τοὺς μὴ A (der η in rasur. reponirt hat) B; es fehlt μήτε in ABC vgl. Winer p. 435.

Wir wollen jetzt noch Einiges beifügen in Bezug auf die Schrift

---

welches das Ms. Stephani ist; die wenigen Stellen, wo wir in den von Stephanus und jetzt von uns wieder verglichenen Mss. die Angabe des Stephanus nicht gefunden haben, hat Stephanus in seiner Eilfertigkeit geirrt.

[1]) Vgl. Winer p. 43; Lob. Phryn. p. 181.

[2]) Aehnlich ist Clem. Alex. p. 134 P (49 S.) ἐπινεμεῖται anstatt ἐπινέμεται zu lesen; wie in Athenagoras Präsens u. Aorist, so sind bei Clem. Präsens und Futur verwechselt.

περὶ ἀναστάσεως νεκρῶν (vgl. Winer p. 169); den Zweck dieser Schrift gibt Athenag. selbst c 23 fin. an. — Ueber A B vgl. oben; C = codd. Paris 450. P. 190 N. 20 lies mit A C διδάσκειν ἐθέλων; p. 192, N. 4 könnte nach ἐγγινομένῃ leicht ἢ ausgefallen sein; p. 195 15 γινωσκ. A B C beide Male; ferner δυνηθ. τὸ παράπαν A C; ferner σωφρονοῖ A, und ἐπισκεψαυτο A B (in B hat eine andere Hand bei Auffrischung der Schrift von erster Hand fälschlich das Futurum gesetzt) C; ferner ἔμελλεν A B C (ν finale fehlt in B C); p. 200, 2 schreibe ἢ ποταμοῖς mit A B C, sodann wollte nach Valck. ad Herodot p. 725, 39 b ed. Wesseling Pierson δυσθανατούντων schreiben; vorher (c. 3 N. 16) lies αὐτοῖς ἐκείνοις mit A B C; p 202, N. 12 εδηδεμ. A. (sed. η et ε ante μ in ras. scr.) B; ἐδηδομ. C. ib. N. 1 das Scholion des Arethas wird von diesem selbst wohl seinem Notarius Baanes in die Feder dictirt sein. p. 204, N. 3 lies ἄλλοτε δὲ κωλ. mit A B C, weiter unten scheint nach υ in βραχὺ A ν ausradirt zu haben; sodann προσπελάζειν A (der ν transf.) B C; p. 206, N. 2 τριττῆς δὲ A B C; γινομένης A C, γεν. B; p. 209, N. 11 συνδιαπλ. A B (qui συμπλ. habet, sed ea d. m. δια post σὺμ interp.) C; p. 210, N. 22 κατὰ ταὐὴν B; c. 7, N. 8 οὐχ. οὐ πν. hat A in marg.; p. 212, N. 11 lies τοιαύτης mit A B C; sodann haben ὑπόθοιτο B C, vgl. Kühner I., p. 222, §. 205, 2 ebenso haben sie im 10. Kap., vrgl. uns. l. l.; N. 14 lies ἐπιγιν.; (praesens) mit A B C, ebenso mit denselben ἐστὶ τὴν; N. 16 τοιούτων δὲ γενομ. C; τοιούτων δὲ γεν. A. Die Conjectur ἐξειληγ.[1]) in N. 19, p. 214 ist mindestens eine superflua. p. 216, N. 2 lies ἐκ ταὐτοῦ mit A C; pagina 220, N. 7 τὰς οὐσίας A B C; schreibe ferner mit A παρ' ἀνθρώποις; p. 222, N. 9 lies νῦν ὑπείκοντα mit A C; p. 228, N. 16 προδιακαθαίρων A C; p. 231, N. 8 ist Rechenberg oder der Setzer der Sünden-Bock? Wohl der Letztere. — Das Dixin'ego etc., die häufigen Exclamationen inepte u. s. f. bleiben besser bei Seite; es wird so Papier und Zeit nicht unnütz vergeudet. — P. 233, N. 15 γενομένους C; ib N. 21 ἀποπλ ηρούντων (finis versus), ἀλλ' οὐ (haec duo verba in fine versus extra eum add.) τῶν (τῷ corr radendo) τούτοισ A, somit werden wir οὕτω τούτοις etc. schreiben müssen[2]); die Leser werden uns

---

[1]) Clem. Al. p. 755 P (268 S.) schreiben wir συνέλεγον für συνεῖλον.

[2]) So ist auch die vielfach verderbte Stelle Tat. or. c. 9 über die in unserer später erscheinenden Ausgabe desselben mehr ein Fehler zu beseitigen.

diese Berichtigung sicher Dank wissen, da sie an d. St. nicht mehr auf Pape u. s. f. in Zukunft ablegirt werden können. — P. 236, N. 31 ὁ ποιήσας A C; p. 240, N. 9 schreibe θεωρ. συνδιαμ. ἀεὶ mit A B C; p. 240, N. 1 vgl. unsere Bemerkung ad. h. l.; p. 242, 9 χρῆναι C, der durchgängig die Endung αι über den vorhergehenden Consonanten setzt [1]), χρῆν A B, jedoch ist in B nach ν eine kleine Rasur; bei Maranus Auffassung der Stelle kann τὸ vor δίκαιον nicht fehlen: wir möchten οἶμαι absolut nehmen, ferner χρῆν schreiben und τὸ vor δίκαιον einschieben; p. 243, 13 οὐχ ὡς A B C, die auch p. 239, N. 1 τεθαῤῥηκότες haben; p. 244, N. 16 hat A am Rande Γαν ἐπεστήριξαν, wo αν nach ξ in Rasur geschrieben ist; N. 19 ist zu bemerken, daß Stephanus οἳ vor καὶ αὐτοὶ aus A, wo es ab ead. manu superscr., genommen hat; die Worte τοῦτ' ἔστι (so hat A) bis ἀνίστασθαι fehlen in B; p. 248, N. 21 διαμ. ἀδυν. richtig A C.; p. 252, Nr. 3 οὔτ' ἐπὶ A B C, N. 7 βουλ. λόγ., wie p. 256, N. 16, λέγ. ξ., A C; N. 13 περὶ τὴν haben A B C, p. 56, Nr. 3 ist das ἀδιαπλάστῳ in cod. Argentor. eine sehr annehmbare Correction; sodann fehlt καὶ vor μυῶν in A B C; p. 260 haben N. 1 ὅτι A (über A. berichtet nach Maranus [2]) Herr O Falsches) BC im Texte, wir möchten ἅπαντες schreiben, da ὅτι aus falscher Lesung

---

indem τῷ τοῦ Διὸς ἀδελφῷ zu lesen ist; Clem. Alex. p. 757 P (268 S.) ist zu emendiren διαυχούντων τῷ καὶ, ib. p. 220 P (81 S.) schreibe συνεσπαρμένους ἔχουσαν, und um noch ein Beispiel beizufügen aus der Unzahl derer, wo in den Wort-Endungen gesündigt ist, so ist p. 760 P (270 S.) mit Potter ἐξουσίαν zu schreiben.

[1]) Da wir diesen codex a capite ad calcem verglichen haben, so kann an eine Emendation auch ejusd. man. nicht gedacht werden; von codex Argentorat. wird wohl dasselbe gelten, dessen Collator wahrscheinlich den usus des Librarii nicht wird beachtet haben.

[2]) Da die Benedictiner, wie uns ihre zum Theile noch vorhandenen Autographen zeigen und Montefaucon in Bezug auf einen Theil seiner editio des Chrisost. dasselbe bezeugt, mit der Collation der Mss. sehr häufig ihre Novizen, welche, wie die noch vorhandenen Documente lehren, oft in solcher Arbeit ganz und gar nicht bewandert waren, beschäftigten; so wird daraus das Lückenhafte und Irrthümliche ihrer kritischen Apparate leicht zu erklären sein. Ueberdieß verfuhren zu jener Zeit die Gelehrten mit Ausnahme etwa von Joh. Fr. und Jakob Gronov ziemlich eklektisch bei der Collation der Mss.

des α entstanden ist; pag. 264, 19 ist O's Vermuthung ταὐτὸν [1]), sehr ansprechend: sodann hat p. 265, Z. 27 οὐ γὰρ C; p. 268, Z. 9 lies mit A B C κτην ἢ θηρ. β.; ib 12 verbessern wir das δὲ, was Herr O mit C streicht, in δὴ [2]) p. 270, Z. 21 ἐν φθ. τῷ σ. A C; B aber, wie O. und ib. Z. 1 ἢ ψ. καθ' ἑ. ἀλ. A C p. 272 Z. 5 schreibe ἐπεὶ μηδὲ mit A B C; ib Z 2 vgl. unsere Bemerkung ad h. l.; p. 276, Z. 21 ὁπότ'ἂν A B, vgl. Bast. ad Greg. Cor. p. 827 ed. Schaefer p. 278, l. 2 τὴν δὲ ἐπὶ A B C, sogleich haben ἀνδρίαν A B ferner ἢ τῶν ἑτεροy. A B, lies ferner ἀποχὴν ἀλλοτρ. und καὶ τῆς ἀπ. mit A B C; p. 281, 7 οὐ μοιχεύσεις A B C p. 282, Z. 10 ὅλως οὐκ ἔστιν AC, die ὁ vor γάμος nicht haben; Nr. 13 διὰ φ. χ. A B C; die ferner περὶ τῆς ἀναστ. lesen; p. 284, Z. 2 τι fehlt in A B; p. 286, Z. 11 ἂν nach γὰρ fehlt auch in A; ferner ἀτ. δ'εἶναι A B C; p. 288 Z. 8 δ ἂν τὸ B; Z. 9 γενομένης A B; p. 290, Z. 13 τοῦ δόντος A B, gleich darauf A C προσπεπ[3]).

Die vorstehenden Bemerkungen werden stattsam documentirt haben, wie schlecht es um die bisherigen Collationen der Pariser-Handschrift stand, und um wie Vieles berichtigter und gereinigter der Text der Athenagoras'schen Schriften sein würde, wenn die Zeugen in gehöriger Weise vernommen wären.

Für den folgenden Band des corpus apologet., welcher den Theophilus von Antiochien enthalten wird, sind leider die handschriftlichen Quellen höchst dürftig, von cod. Paris., der nur das dritte Buch enthält, haben wir l. l. die Resultate einer neuen Collation

---

[1]) Verbessere somit aus Theod. H. eccl. 1, 9 p. 33 ed. Cantabrig. οὐκ ἔτι ταὐτὰ (vulgo ταῦτα).

[2]) Man schreibe Clem. Al. p. 346 P (127 S.) διττῶν δὴ (vulgo δὲ) ἄρειων mit uns, und denselben Fehler haben wir in dem neuen Abdruck der Schriften des Euseb. gegen Markellos an unzähligen Stellen nach Mss. beseitiget.

[3]) Wir bemerken noch, daß wir die codd. der supplic. mit Lindners, die des libr. de resurr. mortuor. mit Rechenbergs Ausgabe verglichen und diese Collation der Ausgabe des Maranus später angepaßt haben, daraus erklären sich leicht ein Paar von uns begangene Omissions-Sünden, wie z. B. de resurr. mort. c. 12 (p. 233, Z. 10 ed. Ott) wo ἐγγόνων gegen die codd. von Maranus edirt ist; doch darüber in einer anderen Ausgabe später mehr.

gegeben. Ueber diesen Band des corp. apolog. des Herrn O. werden wir nach seiner Erscheinung unseren geneigten Lesern alsbald Bericht erstatten.

Druck und Papier des vorliegenden Bandes sind gut, der Preis mäßig.

Dr. Nolte.

12.

Das phönizische Alterthum. In drei Theilen, von Dr. F. C. Movers, Professor an der Universität zu Breslau. Dritter Theil. Erste Abtheilung. Handel und Schiffahrt. Berlin, Ferd. Dümmler's Verlagsbuchhandlung 1856.*)

Bei dem Erscheinen des dritten Theiles des phönizischen Alterthums benützen wir die Gelegenheit, ein Werk zu besprechen, das sowohl des behandelten Gegenstandes als der gründlichen Gelehrsamkeit des Verfassers wegen vom höchsten Belange ist. Das Verständniß der biblischen Geschichte ist unmöglich ohne Verständniß des phönizisch-semitischen Alterthums, insbesonders des Cultes, und dieses haben uns zum ersten Male Movers mühevolle und scharfsinnige Forschungen in befriedigender wenn auch noch nicht in abschließender Weise erschlossen. Der leider zu früh vom Leben geschiedene Verfasser ward zunächst dazu veranlaßt durch das eigene wissenschaftliche Bedürfniß, in einem noch wenig erforschten, fast unbekannten Gebiet der orientalischen Alterthumskunde sich selbst Licht zu verschaffen. Die Theologen, Bibelexegeten und Archäologen der neuern Zeit, welche sich zunächst

---

*) Obwohl bereits im ersten Hefte dieses Bandes eine in die Würdigung und genauere Anzeige dieses wichtigen Werkes eingehende Besprechung stattgefunden, so will die Redaktion doch bei dem Umstande, daß dort bloß der IV. B. zur Anzeige gebracht wurde, diese von achtbarer Hand eingegangene Totalanzeige dem Leserkreise dieser Zeitschrift nicht vorenthalten. Sie glaubt dieser Pflicht um so lieber nachkommen zu sollen, als in ihr eine gerechte und auf tiefer und solider Wissenschaft beruhende Würdigung dieses Werkes vorliegt, welche geeignet ist, zur Orientirung auf richtigerem Standpunkte beizutragen.

mit dem Culte und den Gottheiten der heidnischen Israeliten befaßten, haben die Forschung so wenig weiter befördert, daß sie vielmehr die Ideen von den in der h. Schrift erwähnten Gottheiten mehr oder weniger falsch oder einseitig aufgefaßt und nur dazu beigetragen haben, die dürftigsten Vorstellungen von den Religionen des alten Asiens zu verbreiten. Bei diesem Standpunkt der Forschung mußte überall erst fester Boden oder eine neue Bahn gebrochen werden; denn dem wissenschaftlichen Studium der asiatischen Religionen mangelt es noch an jeder soliden Grundlage. Selbst bei Creuzer und Görres, welche die Ersten waren, die das Studium der orientalischen Religionen und der Mythologie in neuerer Zeit anregten, fehlt es nicht an großen Mißgriffen.

M. stellt in einem ersten Bande Untersuchungen an über die Religion der Phönizier mit Rücksicht auf die verwandten Götterdienste der heidnischen Israeliten, der Karthager, Syrer, Babylonier und Aegypter. Der zweite Band behandelt das phönizische Alterthum in drei Theilen, deren jeder selbst wieder zu einem mäßigen Band angewachsen ist. Der erste hievon enthält die politische Geschichte und Staatsverfassung der Phönizier; der zweite die Geschichte der Colonien; der dritte endlich Handel und Schifffahrt der Phönizier, womit das ganze Werk geschlossen wird. Auch für die letzte Abtheilung sollen die Vorarbeiten noch vom Verfasser selbst vorliegen.

Nachdem M. im ersten Bande zuerst das Verhältniß der Phönizier nach Abstammung, Sprache, ehemaligen Wohnsitzen und Religion, zu den übrigen Semiten, dann die Verbreitung ihrer Religionsideen über die Inseln und Küstenländer des Mittelmeeres und endlich die auswärtigen Einflüsse auf die phönizische Religion besprochen, geht er zur kritischen Untersuchung der Religionsschriften der Phönizier über. Bezüglich jenes ersteren Verhältnisses bemerken wir vorläufig, daß nach M. die Pönizier dem semitischen Volksstamme angehören, und theils über Arabien von Süden, theils über Syrien von Norden her in einzelnen Horden allmählig eingewandert seien, und Chanaan (d. i. Niederland im Gegensatze zu Aram, Hochland), woher sie dann den Namen erhielten, in Besitz genommen haben. Sie müssen als syrische, tyrisch-sidonische, und philistäische Phönizier unterschieden werden. Die Phönizier legen ihre h. Schriften dem Gotte Taaut dem Schreiber des El oder Saturn, die dazu später abgefaßten

Commentare dem Surnubel oder Agathodämon und der Thuro, Chusarthis oder Harmonia bei. Diese Mythe vergleicht M. mit jener der Babylonier von den Schriften des Belos und Oannes. Das offenbarende Wesen, dessen Schreiber dem Hermes entspricht, ist der alte Bel oder Chijun, Saturn, welcher mit dem auf Himmelssäulen oder in h. Büchern seine Weisheit aufzeichnender Chonod, Herkules Philosophus Tyrius identisch ist; die gesammten h. Bücher heißen nach ihm San-Chon-iäth, d. i. das ganze Gesetz des Chon. Dieser gilt mythisch für einen Sammler der h. Schriften, der in allen Städten der Phönizier einheimisch ist. Die Vermittler der h. Schriften Taaut, Thot, Oannes entsprechen dem Hermes; die späteren Commentatoren stehen in einem gleichen Verhältniß. Die Ansicht der Phönizier, Babylonier und Aegypter stimmt darin überein, daß sie die geoffenbarten Bücher verschiedenen, in langen Zeiträumen aufeinander folgenden Manifestationen oder Incarnationen eines Gottes beilegt. Es ist überall Mercur, nur unter verschiedenen Gestalten und Namen, dem die Grundschrift beigelegt wird, und der sich später reproducirt, um einen Comentar dazu abzufassen. Die phönizischen Religionsbücher sind physiologischen und astrologischen Inhalts gewesen — physische Theologie. Was endlich das Alter der h. Bücher bei den Babyloniern, Aegyptern und Phöniziern angeht, so läßt sich hinsichtlich der Aegypter nicht bezweifeln, daß sie eben so alt sind, als die Ausbildung des Priesterwesens und die hierarchische Gestaltung aller Verhältnisse des religiösen wie des politischen Lebens, die sich auf ein geschriebenes Gesetz gründete, daß mithin die Entstehung einer h. Literatur bei ihnen in ein noch früheres Alter zurückgeht, als die ältesten Theile des alten Testamentes, die schon das ägyptische Priesterwesen so schildern, wie es wesentlich dasselbe in späterer Zeit genauer bekannt wird, und selbst der Name Schreiber und Schriftgelehrte kommt in hebräischer Uebersetzung schon im Pentateuch vor. Wären M. die Resultate der neuesten Forschungen der Aegyptologen bekannt gewesen, dann hätte er hiefür auch eine Bestätigung in den zahlreichen Inschriften gefunden, welche von ägyptischen Königen stammen, die viel früher regierten, als die Israeliten nach Aegypten zogen. Dasselbe bezeigen die Keilinschriften am Euphrat und Tigris, wenn anders die Entdeckungen Rawlinsons sich bestätigen, woran kaum mehr zu zweifeln ist; und wenn auch der Canon der chaldäischen

Religionsschriften nicht schon vor der Fluth abgeschlossen war, wie die Chaldäer behaupten, so müssen dieselben doch sehr alt sein. Darum sagt M. nicht mit Unrecht: es ist wahrlich nicht abzusehen, warum man die Entstehung der phönizischen Religionsbücher nicht auch in ein höheres Alter versetzen sollte, als das Priesterritual im Gesetzbuche der Israeliten. Es ist eine Thatsache, die nur unverständiger Eifer leugnet, daß die Cultur der genannten Völker älter ist, als die der Israeliten. Der besondere Vorzug ihrer h. Schriften besteht nicht darin, daß sie das älteste Schriftstück, sondern daß sie allein göttlich inspirirt sind. Die Religionsschriften der Phönizier sind leider wie auch jene der Chaldäer und Aegypter verloren gegangen. Sanchoniatons Cosmogonie besitzen wir nur in der Uebersetzung des Pailo von Byblos, der die Götterlehre in Euhemeros Manier als Menschengeschichte behandelt und durchgängig von polemischen Rücksichten auf die griechische Mythologie und insbesonders auf die jüdischen Schriftsteller sich leiten läßt. Ja selbst dieses Werk, das ungeachtet der Verfälschung in Ermangelung anderer von hoher Wichtigkeit wäre, ist nur in magern Auszügen des Eusebius erhalten.

M. stellt zuerst die allgemeine Ansicht der phönizischen Religion dar und behandelt dann sehr gründlich und ausführlich die einzelnen Gottheiten. Die Religion der Phönizier war wie die des ganzen sprach- und stammverwandten Volkes der Semiten und der alten Asiaten überhaupt ihrem Wesen nach Naturreligion. Die Gottheit ist die verborgene Kraft in der Natur, wie sie jetzt schaffend, belebend, erhaltend, dann wieder ihre eigenen Werke zerstörend und verderbend sich offenbart. Die einzelnen Naturkräfte können für eben so viele Götter, und die Gegenstände, an denen sich ihre Macht offenbart, für Bilder oder Träger derselben gehalten werden. Nach der einfachsten und ältesten Gottesidee der Phönizier wird die Gottheit als Mann und Weib gedacht — das zeugende und empfangende Princip oder bildendes Princip und bildbarer Stoff, active und passive Naturkraft. So Baal und Baaltis. Die mystische Conjunction beider fand ihren Ausdruck in der Hermaphroditenbildung oder androgynen Doppelnatur, welche für diesen ganzen Mythenkreis von hoher Bedeutung ist. Die Uebertragung verschiedener Begriffe auf dieselbe Gottheit erschwert ungemein die Auffassung der Grundbedeutung. Die ursprüngliche Naturreligion bildete sich später zu einem Anthropismus aus, indem die Naturkräfte

allmäblig als menschliche Persönlichkeiten gedacht wurden, und ging zuletzt vollends in Euhemerismus über, indem man sich die Götter als wirkliche Menschen, als historische Persönlichkeiten dachte, denen man sogar ihre Gräber anwies. Die Vermenschlichung der Götter entstand in Phönizien zuerst. Mit der ursprünglichen Naturreligion, welche die organisch-zeugende Natur zur Grundlage hatte, verband sich später auch der Gestirndienst. Dieser ist dreierlei Art: der assyrisch-persische Magismus seit der assyrischen Periode, der syrisch-phönizische Gestirndienst mit vorwaltenden solarischen Elementen, der Fatalismus der altphönizischen und die jüngere Astrologie der chaldäischen Religion. Zeugungsgötter wurden zu cosmisch-siderischen und umgekehrt. Eine wichtige Rolle haben die zwölf Hauptgottheiten als solarische und lunarische Planeten in den zwölf Häusern des Thierkreises und die sieben oder acht Kabyren.

In der Behandlung der einzelnen Gottheiten hat M. den Beweis geliefert, was scharfe wissenschaftliche Forschung selbst auf einem so dunklen Gebiete zu leisten vermag. Vom sechsten bis zum siebenzehnten Kapitel werden folgende Gottheiten, von denen man bis dahin wenig Verläßliches wußte, ans Licht gezogen: Baal und die Baalim — Adonis — El, Bel, Belitan oder Saturn — Moloch und die ihm verwandten Feuergötter — Baal und Herakles als Moloch — Herakles als Chon oder Bel-Saturn — Herakles als Sandan — die Ophionen — Jao — die weiblichen Gottheiten mit vorwaltend tellurischer Bedeutung, die Aschera — die weiblichen Gottheiten mit vorwaltend siderischer Potenz, die Astarte — die Kabyren.

In Baal, d. h. Herr, will M. gegen Münter und Creuzer, die darin nur einen allgemeinen Titel für alle Götter sehen, eine bestimmte Gottheit erkennen, die allen Semiten gemein ist. Baal ist immer nur Einer, die Baalim sind nur verschiedene Seiten desselben. Auch Röth — (die ägyptische und zoroastrische Glaubenslehre Note 351) — ist mit dieser Auffassung nicht einverstanden, und nennt es eine wunderliche Grille, die Baalim durchaus unter einen Hut bringen zu wollen, wodurch sich M. den Weg zum richtigen Verständniß selbst verrannt hätte. Nach R. bezeichnet Baal nichts als den allgemeinen Titel „Herr" und erhält erst durch die Apposition seine wesentliche Eigenschaft. Nach M. ist Baal das Princip des

physischen Lebens und der zeugenden fortpflanzenden Naturkraft, die als ein Ausfluß aus seinem Wesen betrachtet wurde; er ist also Sonnengott und Zeugungsgott. Als Frühlingssonne ist er Adonis. Er ist aber nicht bloß das zeugende, sondern auch das erhaltende und zerstörende Princip — Saturn — Mars — und trägt so den vollen Begriff der Gottheit in den Naturreligionen des Alterthums. So erscheint er auch in den h. Schriften.

In Bezug auf Adonis und die verwandten Mythenkreise des Attes, Serach, Maneros, Tammuz, Linus, Kyrus, Dionysos, Osiris, will es uns bedünken, daß M. die cosmisch-solarische Bedeutung desselben auf Kosten der ursprünglichen rein mythischen Bedeutung hervorhebt. Wir glauben mit E. v. Lasaulx — die Linosklage — daß in diesem Mythos das tiefste Bewußt- der Menschheit von ihrem eigenen Schicksal sich ausspricht. „Eine so allgemeine Trauer über den Verlust und Untergang der ursprünglichen Schönheit des Lebens muß sich nothwendig aus einer Zeit herschreiben, die jenseits der partialen Völkergeschichte liegt; sie kann nur der Nachhall eines Gefühles sein, welches nicht bloß ein und das andere Volk, sondern die Menschheit erfüllt hat. Jener Jammerlaut ist der Grundton der frühesten Menschengeschichte und zieht darum in den manigfachsten Formen durch die ältesten Sagen aller Völker." Wenn aber Lasaulx in den Adonien bloß das äußere Factum, den Fall der Menschheit in ihrem Urvater, erkennen will, so glauben wir darin noch mehr erkennen zu sollen, nämlich die Verkörperung des der ganzen Menschheit immanenten Bewußtseins von dem selbst verschuldeten Tode und neu eingetretenen Leben, dem Kernpunkt der Urmythe bei den Chamiten und Semiten. Das bloß äußere Factum wäre tausendmal in Vergessenheit gefallen, hätte es nicht seine Bezeugung im tiefsten Bewußtsein der Menschheit selbst gefunden, weil nämlich die ganze Menschenexistenz auf diesem Factum des Todes und des neuen Lebens in Christo ruht. Kein Mythenkreis hat diese Grundidee so bestimmt zur Ausprägung gebracht, wie dieser. Als Lebensgott erhielt Adonis Osiris u. s. w. den Phallus als Symbol in chamitisch-derber Weise.

Vom höchsten Interesse ist die Abhandlung über El, Bel, Belitan oder Saturn, die erste Gottheit der Semiten. Sein Name ist: der alte, der ewige Bel, das anfangslose, auch das unoffen-

barte Urwesen, Herr der Ewigkeit. Er ist das geistige Licht und Lebensprincip, Welterhalter und Weltbeherrscher, das heilige und gerechte Wesen, Unrecht und Sünde verabscheuend, dessen Rache nur durch Hingabe des Liebsten und Theuersten gesühnt werden kann. Daher die Sühnungs- und Reinigungs-Opfer, selbst Menschenopfer. El ist zuerst oberste und auch einzige Gottheit, gewiß der El, Elijon des Melchisedech, wohnend über der sichtbaren Welt als Lichtwesen, aber auch in sichtbarer Gestalt gütig zu den Menschen sich herablassendes Wesen, und in Unschuld lebte die Menschheit in den Tagen des Belitan oder des alten Saturn. Es ist der El Schaddai der Genesis, den sie mit El Elijon des Priesterkönigs identificirt. Seine Verehrung erhielt sich bei den israelitischen Patriarchen, während sie bei den übrigen Semiten durch den chaldäischen Gestirndienst und syrischen Naturdienst immer mehr sich verlor. In verklärter Weise offenbart er sich dann in der mosaischen Religion als Jehova. Die höchste Gottheit aller andern semitischen Völker war also ursprünglich dieselbe, welche auch ursprünglich von den Israeliten verehrt wurde. Ueberall führt er denselben Namen, in der Stammsage gehen dieselben Mythen von El, und noch später ist der höchste Gott der Semiten auch der Gott der Hebräer, wie Tacitus bezeugt. Umgekehrt heißt Jehova der Gott Sems und schon in alter Zeit schlossen sich Ideen von El-Saturn an den Hebräer-Gott. Die Samaritaner ehrten Jehova als den El Elijon der Phönizier. Moses Gesetzgebung eignet sich die edleren Elemente des Saturndienstes nach den Bedürfnissen seines Volkes an, und ersetzt die rohen Formen durch andere. So steht der Mosaismus im Zusammenhang mit dem religiösen Ideenkreis der sprach- und stammverwandten Völker und ist eine Veredlung des vorderasiatischen Saturndienstes, eine Restitution der reinen Gottesverehrung der alten Zeit. In der ältesten Zeit ist also El der einzige Stammgott aller Semiten; in der zweiten wird die Idee des höchsten Gottes mit dem höchsten Stern verbunden, der alle Gestirnbahnen umkreiset, und in dessen Sphäre das höchste Lichtwesen thront; dieser planetarische El Saturn ist aber nicht in Syrien, sondern in Chaldäa zu Hause. Später verschmolz mit ihm Moloch der Feuergott und Kinderfresser; auch Baal als Sonnengott; selbst zum Natur- und Zeugungsgott ward er. Wie wichtig sind diese Resultate für das Verständniß der Religionsgeschichte des ganzen Semitismus und der Israeliten insbesonders.

Wir übergehen die Entwicklung des Molochbegriffes mit den übrigen Feuergöttern, welche Röth selbst ein Muster von Scharfsinn nennt, nur beklagt, daß M. den ägyptischen Glaubenskreis nicht kennt (D. h. nach der Röthischen Theorie) und irrig den Herkules in den Begriff des Moloch hineinmengt (und e. Note 352). Herkules ist nach M. die mythische Manifestation des höchsten Gottes, das zerstörende Princip als Moloch, das erhaltende als Chon oder Bel-Saturn; überdieß wird er noch combinirt mit dem unzüchtigen Sandan, dem assyrischen Mars und Kriegsgott im Weibergewand.

Die Ophionen personificiren den Kosmos nach verschiedenen Gesichtspunkten und vereinigen in ihrem Begriff die Vorstellung der Intelligenz, deßhalb sie Verfasser der h. Bücher sind. Taaut oder Hermes ist der Kosmos oder Uranos, sein Symbol eine kreisförmig gewundene Schlange. Der Agathodämon, eine lebendige Schlange, entsprechend dem ägyptischen Kneph; phönizisch heißt er Surmobel, die Belsschlange. Thuro oder Doto, beigenannt Chusarthis oder Harmonia; ihr Halsband ein Schlangenreif, ihr Gewand ein Symbol des Kosmos; sie ist das personifizirte Gesetz der Weltordnung. Kadmiel oder Kadmon, die alte Schlange, Buchstabenerfinder und Städtegründer. In Gegensatz zu den genannten Schlangengöttern steht der Kakodämon Typhon. Auch Esmun, der Heilgott Aesculap gehört zu den Schlangengöttern.

Den mysteriösen Jao deutet M. als die Sonne in den vier Jahreszeiten in weiterer Bedeutung; in engerer als der zarte Jao, die herbstliche Sonne, Adonis. Im Chaldäismus war er das pneumatische Licht und Lebensprincip und ist enge verwandt mit Phanes. Auch mit Jehova ward er combinirt, und auch als der heidnische höchste Gott verehrt.

Die weiblichen Gottheiten sind nach ihrer vorwaltend tellurischen und siderischen Bedeutung verschieden. Aschera ist das Princip des physischen Lebens, der mütterlichen Zeugung, die große Allmutter, ihr Symbol ist der Phallus. Ihr Cult — besonders der Mylitten-Cult — nahm die ausschweifendsten und unzüchtigsten Formen an. Astarte hingegen ist eine Licht- und Feuergöttin mit jungfräulichem Charakter.

Das letzte Kapitel behandelt die Tempel, Altäre, Idole, den Höhencult, die Klassen der Priester und Theophoreten, das Hiero-

dulen-, Gallen-, Einäden- und Kadeschenwesen; höchst wichtig für das Verständniß des israelitischen Götzen- und Hurendienstes, wogegen die Propheten so sehr eifern.

Wir haben uns bei diesem ersten Bande länger verweilt, weil er uns besonders wichtig schien. Der erste Theil des zweiten Bandes behandelt die politische Geschichte und Staatsverfassung. Phönizien hat seinen Namen von den Dattelpalmen, alle anderen Erklärungen weiset M. als grundlos zurück. Die Palme war ein altes Symbol Phöniziens, wozu die Punier noch das Pferd thaten. Der Landesname Chanaan oder Chna bezeichnet Niederung und konnte sich zuerst nur auf das tyrisch-sidonische Gebiet, oder auf die Küstengegend von Gaza bis Sidonien beziehen; erst später fand der Name ohne Rücksicht auf seine ursprüngliche Bedeutung Anwendung auf das ganze Gebiet westlich des Jordan; wie der Name Philistäa auf ganz Palästina ausgedehnt wurde. Uebrigens waren die Grenzen Phöniziens zu verschiedenen Zeiten verschieden: bei der größten Ausdehnung macht die Stadt Posidium die Grenze im Norden, Aegypten die Grenze im Süden, der Jordan gegen Osten. Der nördliche Küstenstrich — Syro-Phönizien — enthält die Staaten Byblus, Berytus und Aradus, der mittlere Tyrus und Sidon, der südliche Philistäa. Zu diesen kommt als vierter Theil das canaanitische Bergland. — Was die Herkunft der Phönizier anlangt, erlärt sich M. entschieden gegen die Aussagen der Griechen, namentlich des Herodot, wornach dieselben vom Erythreischen Meere herein gewandert wären, wo sie schon eine Geschichte und Cultur gehabt hätten. Nach M. haben die Phönizier keine Geschichte vorher, ihre Stammsagen und Götter sind auf phönizischem Boden erwachsen, und reichen nicht weiter zurück. „So alt wie die uns bekannte Gestaltung der phönizischen Mythologie ist, eben so alt ist das ihr zu Grunde liegende Volksbewußtsein, aus dem sie hervorgegangen, daß die Phönizier von jeher an den Küsten des mittelländischen Meeres gewohnt haben.“ Das ist auch die alt israelitische Ansicht von den ursprüngichen Bewohnern Palästinas und Phöniziens. Wir anerkennen die Gründe M's, vermögen aber nicht so leicht das Zeugniß des Herodot, der sich auf die eigene Aussage der Phönizier bezieht, und viele andere darauf hinzielende Traditionen und Mythen des Orientes bei Seite zu schieben, sondern glauben, denselben müsse eine Thatsache zu Grunde liegen. Die Canaaniter sind aber nicht eine Familie, sondern eine Viel-

heit stammverwandter Völker, von denen die einen wirklich Urbewohner sein mögen, während die anderen schon anderwärtig eine Geschichte hatten, sei es dann, daß diese (die Phönizier) die andern (Canaaniter) aus ihren ursprünglichen Sitzen in das Binnenland und die Gebirge verdrängt oder neben ihnen sich niedergelassen haben. Sagt doch M. selbst, daß schon in der grau'sten Urzeit das Land die gewaltsamsten Erschütterungen der Völkerverhältnisse erlitten hat, wodurch eine gänzliche Völkerzersplitterung eintrat.

Einläßlich und scharf sind M.'s Untersuchungen über die alten Landesbewohner Palästinas, die Canaaniter im Binnenland, die Stämme an der Meeresküste nach ihren einzelnen Staaten, die Sidonier in den Königsstaaten Sidon, Tyrus und Aradus, die, Aradier, die Gibliter und kleinern Stämme im nördlichen Phönizien. Wichtig für das Verständniß der Geschichte ist, was M. von der Erstgeburt im politischen Sinne sagt: „Die erste gens in einem Geschlechte, oder das erste Geschlecht in einem Stamme, der erste Stamm in einem Volke, oder — in noch weiterm Kreise — ein Volk nach seiner höheren Stellung zu einem andern ihm stammverwandten, wird, wenn es als Individuum aufgefaßt ist, als Erstgeborner bezeichnet. An diesen Ausdruck knüpfen sich die Vorstellungen von der Priorität sowohl in Beziehung auf Alter, als auch in Hinsicht auf die bevorzugte Stellung, welche eine gens, ein Geschlecht, ein Stamm oder ein Volk zu den andern, die ihm anverwandt und zugleich unter- oder nebengeordnet waren, einnahm."

Die Geschichte Phöniziens beginnt mit der Gründung der nördlichen Staaten Byblus und Berytus, insbesondere von Tyrus. Wir übergehen die interessanten chronologischen Untersuchungen, die Stiftung von Inseltyrus und Palätyrus u. a. und erwähnen nur, daß M. die verschieden lautenden Berichte des Herodot einerseits und des Josephus und Justin andererseits dadurch ausgleicht, daß er eine zweimalige Stiftung von Tyrus nachweiset, wovon die erste nach Herodot auf 2750 v. Ch., die zweite nach dem letztern auf 1209 v. Ch. fällt, während in der Zwischenzeit Sidon einige Jahrhunderte eine hervorragende Stellung einnimmt. Die ganze Geschichte Phöniziens zerfällt in folgende Perioden: Die erste Periode umfaßt die Geschichte der Entstehung und Entwicklung von Tyrus und den andern altphönizischen Staaten in einer vorhistorischen, fast nur aus

mythischen Nachrichten bekannten Zeit. Sie reicht bis gegen 1600 v. Ch., wo Sidon zum mächtigsten Stamm des Landes sich erschwungen hatte. Während dieser Zeit sind Tyrus und die nördlichen Städte Byblus und Berytus gefeiert. Der Stammsitz der Cultur während derselben ist Aegypten und Babylon. — Die zweite Periode, die Sidonische, reicht von 1600 bis gegen 1100 v. Ch. In diese dunkle, für die Gestaltung der vorderasiatischen Verhältnisse wichtigste Periode bringen die scharfsinnigen Forschungen M.'s ein völlig neues Licht. Wir heben nur einige Daten hervor. Die mittelasiatischen Staaten — Assyrien — und Aegypten suchen sich der Länder Vorderasiens, insbesonders Phöniziens und Palästinas zu bemächtigen, um ihre Herrschaft abzurunden und den Handel nach Osten und Westen zu beherrschen. Die assyrische Herrschaft erscheint dreimal in der Geschichte Phöniziens und der vorderasiatischen Staaten, in der alten, mittleren und neueren Zeit. Die Sagen von der fabelhaften Semiramis und von Ninus bezieht M. auf die alte Herrschaft etwa 2000 J. v. Ch. Auch die Herrschaft Amraphels, Königs von Sinear zur Zeit Abrahams, gehört hieher. Zum zweiten Male dehnt sich die assyrische Herrschaft über ganz Vorderasien aus im 13. Jahrhundert v. Ch. der glcrreichsten Periode des alten Ninive, der Metropole des großen asiatischen Weltreiches. Hier combinirt M. die Semiramis mit Atossa, der Tochter und Mitregentin des Belochus II., die als große Eroberin auftritt. Hieher gehört die Gründung der Aethiopenherrschaft durch Memnon, der vor Troja stand, des Kepheus in Joppe, dessen Reich vom erythreischen bis zum mittelländischen Meere reichte, des Herakles Sandan (Sardanapal) in Cilicien, der Aethiopenherrschaft auf Cypern und anderen Inseln und Küsten des Mittelmeeres. Wir bedauern es, daß M. die neuesten Entdeckungen von Botta, Layard und Rawlinson noch nicht bekannt waren, wodurch seine Forschungen wesentlich aufgehellt und berichtiget worden wären. Es wäre ihm die Thatsache festgestanden, daß bis in's 13 Jahrhundert das altbabylonische Reich bestand und die Hegemonie in Vorderasien führte; von da an das babylonisch-assyrische Reich mit dem Herrschersitz in Ninive bis zu ihrer Trennung im 8. Jahrhundert, und daß endlich Sanherib 680 v. Ch. in das halbzerstörte Babylon einzog und das wieder vereinigte babylonisch-assyrische Reich gründete, wo dann noch Nebukadnezar um 600 v. Ch. auf kurz das neubabylonische Reich

gründete, bis es der persischen Weltherrschaft 538 v. Ch. anheimfiel. Ebenso müssen wir bedauern, daß ihm die neuesten Entdeckungen in Aegypten noch nicht bekannt wurden; es hätte dann seine Aussage von dem unkriegerischen und friedlichen Sinn der Aegypter und dem rein defensiven Charakter ihrer kriegerischen Unternehmungen einige Modification erfahren; auch wären die ägyptischen Kriegszüge nach Asien nicht gerade auf die XVIII. und XIX. Dynastie beschränkt worden. Die dritte Periode greift zurück bis auf die Wiederherstellung von Tyrus 1209 v. Ch. und erstreckt sich bis zur Flucht der Elisa 826 und Gründung Carthagos. In dieser Periode gelangen die Staaten am palästinensisch-phönizischen Gestade nach den Stürmen der vorangegangenen Zeit zur Ruhe, und Phönizien, wo Sidon gegen das rasch emporkommende Tyrus in den Hintergrund tritt, erreicht in Folge seines bis zum Welthandel ausgedehnten Verkehrs und seiner reichen Colonialbesitzungen die höchste Spitze seiner Macht. Die kleineren Colonien in den griechischen Meeren verschwinden mit Ausbreitung griechischer Volksstämme, aber größere auf ganze Länder und Küstenstriche des nördlichen und westlichen Afrikas und auf die benachbarten Inseln ausgedehnte Colonialgebiete treten nun an deren Stelle. Dies ist das Zeitalter der tyrischen Colonien, beginnend mit der Stiftung von Gades am Ocean gegen 1105 vor Ch. und zu Ende gehend mit der Auswanderung der edlen Geschlechter nach Carthago. Diese tyrische Pflanzstadt nimmt seit 826 vor Ch. die besten Kräfte des Mutterlandes in sich auf, während innere und äußere Verhältnisse zusammentreffen, um den Verfall Phöniziens in der folgenden Periode zu vollenden. — Dies ist dann die vierte und letzte Periode, in welcher sich die Eroberungskriege von Seite Aegyptens und der assyrisch-babylonischen Reiche wiederholen, bis Phönizien der persischen Macht verfällt und damit seine Geschichte abschließt. Die dritte Periode ist für die Geschichte des israelitischen Volkes von höchster Bedeutung. Kunst und Handel haben ihre höchste Spitze erreicht. König Hirom steht in den freundschaftlichsten Beziehungen zu David und Salomo; der Tempelbau, den Mov. abweichend von der gewöhnlichen Angabe im Jahre 1012 auf das Jahr 969 setzt, und die gemeinschaftlichen großartigen Handelsunternehmungen werden weitläufig besprochen, doch dürften die berühmten Ophirfahrten nach den gründlichen Untersuchungen Lassens einige Modifikationen erleiden.

Als Anhang der Geschichte wird noch die Staatsverfassung und Priesterordnung besprochen. Die Stammverfassung, die Gliederung der aristokratischen Geschlechter und einzelnen edlen Geschlechter, die Senate, die drei Tribus und drei Schutzgötter, die Volksgemeinde, das Sclavenverhältniß, die Landbauer, das Königthum, die Sufeten, das hohe Priesterthum des Melkart, die andern Priesterthümer, das Verhältniß der einzelnen Staaten zu einander, der Bundestag, der Vorort und das Verhältniß der einzelnen Staaten zu demselben werden aufs Klarste zum Verständniß gebracht.

Ist M's Geschichte Phöniziens von unschätzbarem Werth für die Geschichte Vorderasiens, so ist es seine Geschichte der phönizischen Colonien nicht minder für die Urgeschichte fast sämmtlicher Inseln und Küstenstaaten des mittelländischen Meeres. Wir können uns hier kurz fassen. Nachdem M. erst eine allgemeine Einleitung in das phönizische Colonialwesen gegeben und die Colonialmythen angeführt hat, werden die verschiedenen Zeitalter der Colonien bestimmt. Das erste Zeitalter von 2000 bis gegen 1400 v. Ch. ist durch die Wanderung palästinensischer Stämme nach Westen bezeichnet. Die Hyksos, nach M. semitische Stämme, nach Aegypten, die Philistäer nach Kaphthor oder Kreta, phönizische Stämme an die lybische Küste (Lybyphönizier), die Solymer drangen in Lycien ein, die Kittier setzten sich in Cypern und Cilicien fest u. s. w. Das zweite Zeitalter von 1400—1100 v. Ch. ist die Zeit der Sidonischen Colonien: Dan an den Jordanquellen 1400 v. Ch., Altkarthago, Hippo, Citium, Tyrus vor 1200 v. Ch. Das dritte Zeitalter von 1100 — 826 v. Ch. ist das der tyrischen Colonien: Gades, Utica und das tyrische Carthago. — Dann werden höchst einläßlich die Colonien in Syrien, Mesopotamien, Cilicien, Palästina und Aegypten, wo auch das berühmte Tyrierlager in Memphis, der Cult des Serapis durch Phönizier, im höhern Alterthum vom Pontus nach Aegypten gebracht(?), zur Sprache kommt, die Colonien auf den Inseln Cypern, Rhodus und Kreta, dann auf den Inseln im aegäischen Meere, an der Propontis und am Pontus, endlich in Sicilien und den benachbarten Gegenden besprochen. Eben so gründliche Untersuchungen werden über die Völkerverhältnisse im nördlichen Afrika — die dunkelfärbigen Stämme, die nomadischen Urvölker Lybiens, die Getuler und über die ackerbauenden Lybier gepflögen. Dann werden die Ansiedlungen der Phönizier in Afrika, in Sardinien und den Balearen und endlich die Colonien in Spanien weitläufig besprochen.

Der dritte Theil verbreitet sich in seiner ersten Abtheilung über den Handel und die Schifffahrt. Wir müssen gestehen, daß dieser Theil uns allermeist mit Achtung und Bewunderung erfüllte für den unermüdlichen Fleiß, das umfassende Quellenstudium und die kritische Richtung des Verfassers. Auch ist dieser Theil für das Verständniß der Culturgeschichte von ganz Vorderasien bei weitem belangreicher, als es bei oberflächlicher Betrachtung scheinen dürfte. Das legt M. sehr gründlich in der Einleitung dar. Der Handel und die Schifffahrt ist die Seele und der Kern des phönizischen Lebens, die Verbreitung der Cultur und Religion bindet sich an denselben; Judenthum und Christenthum ward im Geleit des phönizisch-palästinensischen Handels durch die Welt getragen, so wie in der Vorzeit die Verehrung der Stammgottheiten; das ist seine welthistorische Bedeutung. Die Entstehung und allmälige Ausbreitung des phönizischen Handels ist an dieselben Zeitalter gebunden, die wir schon in der phönizischen Geschichte kennen gelernt haben. In drei folgenden Capiteln behandelt M. die Handelsgegenstände der Phönizier, ihre Herkunft, ihre Handels- und culturgeschichtliche Bedeutung, ihren Werth u. s. w. Sehr lehrreich ist die Abhandlung über den phönizischen Sclavenhandel. Dann werden die Kaufleute nach verschiedenen Klassen, die kaufmännischen Gilden in fremden Handelsstädten, ferner der Landhandel im Orient, der Seehandel, das Seewesen und die Schifffahrt der Phönizier überhaupt auf das einläßlichste besprochen. Ich erinnere hier nur an die räthselhaften Tarsisschiffe. Mit diesem Namen, welcher eigentlich ein turditanisches Schiff bedeutet, werden nicht nur die zwischen Tarsis oder Turditanien und Phönizien und in umgekehrter Richtung segelnden Kauffahrteischiffe der Tyrier, sondern auch in übertragener Weise die großen, nach fernen Handelsgegenden bestimmten Waarenschiffe bezeichnet, so daß auch die phönizisch-hebräischen Handelsschiffe im rothen Meere Tarsisschiffe heißen. Endlich wird noch insbesonders und sehr ausführlich der phönizisch-palästinensische, der phönizisch-assyrische, der phönizisch-arabische und der phönizisch-ägyptische Handel mit den ein- und ausgeführten Waaren, mit den wichtigen Handelsplätzen, mit den Land- und Seewegen u. s. w. behandelt; eine Abhandlung, die für das Verständniß der Culturgeschichte Vorderasiens von höchster Bedeutung ist.

Sollen wir schließlich noch ein Endurtheil über M's mühevolle und gelehrte Arbeit geben, so glauben wir dieß damit am besten zu

thun, wenn wir sie dem Werke Lassens: „Indische Alterthümer" an die Seite stellen; was dieser für die Culturgeschichte Indiens geleistet, das hat M. für die Culturgeschichte Phöniziens gethan. Beide haben ein Feld bebaut, das bis dahin völlig brach gelegen, oder doch nur wirr durcheinanderliegendes Material zu bieten hatte. Doch hat Movers nicht den universellen Blick Lassens, sein Gesichtskreis bleiben strenge genommen die Phönizier und auch auf diesem findet sich nicht eine so allgemeine Berücksichtigung aller Culturelemente, wie dieß bei L. der Fall ist. Ich erinnere nur, daß M. die canaanitische Kunst — die alten Mauern und Burgen mit beränderten Steinen — als Zeugen des bestimmten Culturkreises völlig nicht benützt; nur in Tyrus werden alle Baudenkmale mit großem Scharfsinn erforscht. Die Culturentwicklung eines Volkes schließt niemals in ihm selbst sich ab, sondern im Wechselverkehr mit andern Völkern, und einer der ersten und verläßlichsten Zeugen der Cultur ist die Baukunst; denn gebaut hat man, ehe man schrieb Darum müssen wir die mindere Berücksichtigung dieser Punkte als einen Mangel bezeichnen. Wohl bespricht M. einläßlich das Verhältniß Aegyptens und Assyriens zu den Phöniziern, er hält sich aber strenge an historische Quellen, die Resultate der neuesten Forschungen, die doch jene erst ergänzen und verständlich machen, die archäologischen Funde scheinen ihm nicht jenen Werth zu haben, den sie verdienen. Damit in Verbindung steht die vorgefaßte Meinung M's, die er mit Hengstenberg vertritt, daß die Phönizier Autochthonen sind, d. h. ihre Geschichte auf phönizischem Boden beginnen; während doch griechische und persische Quellen, die eigene Aussage der Phönizier selbst und zahlreiche Mythen Vorderasiens es völlig außer Zweifel setzen, daß sie vom erythreischen Meere, d. h. von der Südküste Arabiens hergewandert sind. Dadurch verschließt sich M. selbst die Aussicht auf den Culturzusammenhang der Völker der Urzeit, und gar Manches muß unverstanden bleiben. Hätte M. beachtet, daß im Süden Arabiens, im alten Saba und in Hadramaut Baudenkmale sich finden, welche den altcanaanitischen völlig gleichen, so hätte ihn das doch bedenklich machen müssen. Nach Justin sind die Phönizier, durch Erdbeben veranlaßt, vom östlichen Arabien, dem persischen Meere her an das mittelländische gezogen: terrae motu vexati, relicto patriae solo, Assyrium stagnum primo, mox mari proximum littus incoluerunt. Noch unzweifelhafter ist die

Wanderung der Philistäer vom Süden Arabiens an der Westküste hinauf zur Sinaitischen Halbinsel und endlich an die Küste des mittelländischen Meeres; ein höchst wichtiges Volk, das einen langen Lichtstreifen nach Osten und Westen — Pelasger — wirft. Halten wir sie auch nicht mit Hitzig für indische Arier, sondern für ein vorherrschend chamitisches Volk, vielleicht mit arischer Mischung: so setzen doch die sanskritischen Worte ihrer Sprache und die indischen Gottheiten einen ursprünglichen Zusammenhang voraus. Das wird man nicht mehr so abenteuerlich finden, seitdem Lassen unzweifelhaft nachgewiesen, daß der ganze Süden Asiens von Indien — Dekhan — angefangen, bis herüber an die Südküste Arabiens von Aethiopen bevölkert war, und daß die Völkerströmung von Osten nach Westen ging, so daß Arabien den Uebergang und die Vermittlung bildete. Wird es gelingen, die Geschichte des alten Sabäerreiches aus den Ruinen erstehen zu machen, dann sind für die Culturgeschichte der Urzeit die wichtigsten Aufschlüsse zu hoffen. — Endlich können wir noch einen Punkt nicht mit Stillschweigen übergehen, den wir uns absichtlich bis jetzt aufbehalten haben. Nach M. sind die Canaaniter Semiten und die ganze Culturentwicklung Vorderasiens eine semitische. Nach der mosaischen Völkertafel ist Canaan der Sohn Chams; sie sind also Chamiten und müssen daher aus Süden stammen. Dies, sagt Knobel, — (die Völkertafel der Genesis) — kann bei der Völkerkunde des Verfassers nicht dem geringsten Zweifel unterliegen, zumal die Hebräer den Ursprung gerade dieses Volkes, mit welchem sie zusammenwohnten, so gut wie ihren eigenen kennen mußten. Hier kann kein Irrthum angenommen werden, und wenn alle außerbiblischen Nachrichten mit dem A. T. im Widerspruche ständen. Dies ist jedoch nicht der Fall, die außerbiblischen Nachrichten bezeugen dasselbe. Die Phönizier sind also ursprünglich Chamiten; doch sind sie, wie sie in der Geschichte auftreten, nicht mehr reine Chamiten, sondern ein semitisch-chamitisches Mischvolk. Diese Mischung hat offenbar in den nördlichen Staaten Byblus, Berytus und Aradus am frühesten stattgefunden, daher Syrophönizier. Auch die semitische Sprache der Phönizier gibt dafür Zeugniß, die sie entweder schon von Arabien her mitgebracht, oder erst in der neuen Heimat angenommen haben, wie später die Israeliten ihre aramaische Sprache aufgaben, und die der Canaaniter (?) annahmen. Darin liegt dann allerdings einige Berechtigung

von Semiten und semitischer Culturentwicklung zu sprechen. Dasselbe ist mehr oder weniger fast in ganz Vorderasien der Fall, nur kommen mehr nördlich auch Mischungen mit Ariern vor. Wir müssen die Culturfrage noch besonders ins Auge fassen. Nach dem heutigen Standpunkt der Wissenschaft will man nur zwei Culturvölker und selbstständige Culturkreise anerkennen. Der erste ist der Arische oder Indogermanische, bezüglich des zweiten sind die Meinungen getheilt, der Art, daß die Einen den Semiten eine selbstständige Culturentwicklung zuerkennen, wovon die Aegyptier und Aethiopen nur ein Ableger wären, so Bunsen u. A.; die Andern hingegen behaupten, nur die Aethiopen wären ein selbstständiges Culturvolk, die Semiten hingegen nur ein Ableger von ihnen, so Ed. Röth, und nach ihm Jul. Braun. Diese Verschmelzung der beiden ihrer Abstammung nach getrennten Völker muß ihren Grund haben. Wir müssen in so weit Röth Recht geben, daß die heidnischen Semiten als solche wirklich keine selbstständige Cultur haben, sondern von dem Aethiopischen (Chamitischen) und Arischen Stamm abhängig sind, welche allein einander gegenüber eine selbstständige Stellung und Culturentwicklung haben; aber wir können nicht zugeben, daß die Semiten kein selbstständiger Stamm sind und nie einen selbstständigen Culturboden hatten. Thatsache ist nur, daß die meisten Semiten ihren eigenen Culturboden verlassen und dann den beiden andern Culturkreisen anheimgefallen sind. Im Heidenthum gibt es wirklich nur zwei Culturentwicklungen, deren eine sich auf dem Grunde des anorganisch-cosmischen Naturbewußtseins, Licht und Finsterniß, Bildung und Zerstörung, deren andere sich auf dem Grunde des organischen Naturbewußtseins, Zeugung und Verwesung, Leben und Tod aufgebaut hat, jene bei den Ariern, diese bei den Chamiten. Der ursprüngliche Culturboden der Semiten ist ein ganz anderer. Wenn nach jüdischer Sage Sem als hoher Lehrer des allein wahren Gottes bis in die Zeit Abrahams herab gewirkt hat, wenn er in der h. Urkunde mit seinen Nachkommen als Sohn der Verheißung verzeichnet steht: so ist damit das Culturelement des Semitismus, wie es ihm ursprünglich eigen war, bestimmt angegeben. Sem ist Träger des Monotheismus und des Erlösungssegens. Wir haben das erste Moment in der scharfsinnigen Entwicklung des allen Semiten gemeinsamen Gottes El (Saturn) kennen gelernt. Aus diesen zwei Culturelementen erwuchsen die Gottesfurcht und die Heiligkeit der Ehe und der Familie, die Funda-

mente des patriarchalischen Lebens, die selbst in dem Stammesstolz und der abergläubischen Religiosität der Beduinen heute noch zu erkennen sind. In demselben Maße, als sie das ihnen anvertraute Erbe heilig hielten, mußten sie vom Naturdienst bewahrt bleiben. Einfältig und gerade, recht und schlecht, wie die patriarchalische Familie war, blieb sie der Raffinage und dem Fortschritt der beiden Culturvölker im Norden und Süden fremd, während diese, von Noth gezwungen, an der objectiven Aeußerlichkeit der Natur zu gewinnen suchten, was sie innerlich verloren hatten. Je mehr die patriarchalische Familie aus ihrer innern Beschlossenheit heraustrat und an die Aeußerlichkeit der Erscheinungswelt sich hingab, desto mehr erschloß sie sich dem Einfluß der beiden andern Culturkreise, desto mehr trübte sich aber auch die Klarheit der Innenwelt; und je mehr sie in die Culturströmung der Völker mit hineingerissen ward, desto gewisser mußten die eigenen Culturelemente zurücktreten, zuletzt völlig verschwinden. Selbst das mächtige und stolze Reich der Söhne Jacobs unter David und Salomo, das mit den äußern Culturfortschritten der ganzen Welt wetteiferte, ward hineingerissen in den Naturdienst und das Sittenverderbniß der Völker. Aus diesen Verhältnissen wird die merkwürdige Thatsache erklärlich, daß der Naturdienst bei den Semiten ohne Vergleich lasciver, grausamer, unnatürlicher geübt wurde, daß der Götzendienst bei ihnen viel exorbitantere Formen annahm, als bei den zwei heidnischen Culturvölkern, den Ariern und Aethiopen; so der gräßliche Molochdienst mit seinen Kinderopfern, Feuerlustrationen und Selbstverbrennungen und der maßlos ausschweifende Ascheren- und Mylittencult mit seinem Hierodulen- und Kedeschenwesen. Bei den Ariern und Aethiopen, welchen der Naturdienst ursprünglich eigen, mit dem ihre ganze Existenz verwachsen war, war derselbe von einer religiösen Idee getragen, auf ihm hatte sich ihr religiöses Bewußtsein, ihr ganzes organisch-geistiges Dasein aufgebaut, er ist Princip ihrer Culturentwicklung. Darum behielt der Naturdienst selbst bei den Chamiten immer noch einen gewissen Ernst und eine religiöse Weihe. Den Semiten hingegen war der Naturdienst von Haus aus fremd, ihr Culturprincip war ein geistig-ethisches, der Glaube an den transcendenten persönlichen Gott und an den vom Samen Sems stammenden Erlöser; der Naturdienst war bei ihnen nicht mit ihrem religiösen Bewußtsein verwachsen, nicht von einer Idee getragen, sondern nur von der Lüstern-

heit der Augen und des Fleisches an sich gerissen, darum war ihr Verfall an den Naturdienst ein ethischer Abfall und konnte für sie nicht bildend, sondern nur entsittlichend sein. So viel für das Verständniß des gegenseitigen Verhältnisses der drei Culturkreise.

Dr. K. H.

13.

Geschichte der liturgischen Gewänder des Mittelalters, oder: Entstehung und Entwicklung der kirchlichen Ornate und Paramente in Rücksicht auf Stoff, Gewebe, Farbe, Zeichnung, Schnitt und rituelle Bedeutung, nachgewiesen und durch 110 Abbildungen in Farbendruck erläutert von Fr. Bock, Curatgeistlicher. Mit einem Vorworte von Dr. G. Müller, Bischof von Münster. 1 Band, 1 Lief. Bonn. 1856. 120 Seiten. 19 Tafeln.

Ein ganz eigenthümliches Interesse ist es, das sich unser jedesmal bemächtigt, wenn wir im Gerölle längst entschwundener alter Zeiten auf einen Gegenstand gerathen, der lange unbeachtet und vernachläßigt urplötzlich uns die Entdeckung machen läßt, daß in ihm ja ein Schatz von ungeahntem Werthe verschlossen sei. Verfasser genannten Werkes hat sich in glücklicher Weise eines solchen Fundes bemächtigt, und hat sich es nicht verdrießen lassen, Zeit und Mühe daran zu wenden, seinen Juwel in einem Glanze leuchten zu machen, der uns überrascht und allgemach seinen wahren Werth erst ahnen läßt. Der Verfasser hat sich die interessante Aufgabe gestellt, die kirchlichen Ornate und Paramente vom materiellen und ästhetischen Standpunkte zu behandeln, mit steter Berücksichtigung ihrer Entstehung und allmäligen äußern Vervollkommnung sowohl, als auch ihrer innern liturgisch-rituellen Symbolik. Hatte die letztere, die symbolische Deutung der Paramente, Bearbeiter in genügender Zahl gefunden, so ist die industrielle, kunsthistorische Seite derselben bisher fast nie, oder doch nur sehr oberflächlich behandelt worden, so daß das vorliegende Werk als eine originelle Erscheinung im wissenschaftlichen Gebiete dasteht.

In dem uns zunächst vorliegenden ersten Hefte läßt uns der Verfasser einen Blick in die Weberei des Mittelalters in Seide- und Goldstoffen thun, indem er vor unsern Augen drei Perioden derselben aufrollt, und zwar die erste vom 8. — 12. Jahrhundert, als die früheste oder byzantinische Fabrikation, die zweite vom 12. — 14. Jahrhundert, als die maurisch-italienische, und die dritte bis zum Ende des 16. Jahrhunderts, als die romanisch-germanische Seiden-Manufactur.

Wie es immer eine angenehme Befriedigung gewährt und hohe Lust, hineinzuschauen in den fröhlichen Völkerfrühling des glaubenswarmen Mittelalters, so bietet es auch immer neuen Reiz, von dem üppig grünenden Baume seiner Geschichte eine Blüthenknospe nach der andern von ihrem ersten Werden bis zu ihrer vollen Entwicklung sich entfalten zu sehen. Die Geschichte eines Volkes beginnt mit seinem höhern Leben. Das höhere geistige Leben entfaltet sich zu seinem Bewußtsein, wenn die Kunst ihre ersten Keime entwickelt. Die Kunst ist der Höhemesser der geistigen Entwicklung, der Geschichte eines Volkes. Ihren tiefinnersten Grund hat die Kunst in dem religiösen Bewußtsein, in dem Gewissen des Menschen und dessen Sehnsucht nach dem verloren gegangenen Paradiese, nach der Wiedervereinigung mit Gott, darum ist die Kunst ihrem innersten Wesen nach eine religiöse, und weil sie im Christenthum und zwar durch die Kirche erst ihren vollendetsten Ausdruck gefunden, eine christliche, eine kirchliche Kunst. Hat aber, wie keine andere Zeit, die des Mittelalters auf dem Boden der Kirche gefußt, war keine so durch und durch von der Idee der Kirche getragen, so hat auch eben darum gerade das so vielseitig verunglimpfte Mittelalter den Baum der Kunst zu seiner üppigsten Blüthenpracht herangezogen. So lernen wir in dem genannten Werke aus zahllosen, unschätzbaren Quellencitaten, wie die Päpste der frühesten Jahrhunderte es waren, welche an die Kirchen Roms und des übrigen Italiens großartige Schenkungen an kostbaren Paramentenstoffen gemacht haben; ein werthvoller Beleg, wie alles Geistige und Große, alle Wissenschaft und Kunst in den römischen Päpsten die eifrigsten Heger und Pfleger zu allen Zeiten gefunden. Der früheste Basilikenbau mit seinen großen, einfachen, noch schmucklosen Wandflächen führte auf den Gedanken, dieselben mit kostbaren Behängen von Seide und von Goldstoffen zu schmücken. Der

Kaiser Justinian und der Frankenkönig Dagobert haben den großen Reigen jener frommen und kunstsinnigen Fürsten begonnen, welche es für ihre höchste Ehre hielten, die Zierde des Hauses ihres Gottes auf alle Weise zu mehren, dadurch, wie der Verfasser mit Innigkeit bemerkt, die Worte des Psalmes erfüllend: „Alle Zierde deines Hauses ist von Innen." Dieselben spendeten die ersten kostspieligen Tapeten in die Peterskirche zu Rom und in die Königskirche zu St. Denis.

Die von Kosmos, dem Mönche, mitgebrachten Eier der Seidenwürmer aus dem fernen Indien waren die ersten Keime, aus denen bald darauf in Byzanz ein Industriezweig sich entwickelte, dem Europa heutzutage einen beträchtlichen Theil seines Reichthums verdankt. Mit Recht sagt daher Cäsar Cantu, daß Justinian mit der Cultivirung der Maulbeerpflanzungen einen Culturzweig eingeführt habe, der wichtiger und einflußreicher war, als seine Eroberungen und seine Gesetze. So machte man sich durch diese Uebersiedlung der Seidenmanufactur allmälig von dem Tribute los, den man Jahrhunderte lange den Persern, Assyrern und Indiern hatte erlegen müssen. Denn von dort her hatten schon die Römer ihre ersten Seidenzeuge bezogen, und die Ueberlieferung nennt Heliogabal als den ersten Kaiser, der sich seidener Gewänder bediente. Aber auch Caligula schon wird von Suetonius ein Meister des Luxus und der Schwelgerei (der Seidene, sericatus) genannt; noch unter Tiberius hielt man das Tragen von Seide für eine Schändung des Römers, um so mehr, da jene Stoffe so kostspielig waren, daß noch unter Aurelian ein Pfund Seide einem Pfunde Gold gleichgeschätzt wurde (S. 27).

Als im 7. und 8. Jahrhunderte der Gebrauch von Seidenstoffen schon allgemeiner wurde, zog auch die Kirche schon diesen Industriezweig auf ihren Boden hinüber, wo sie denselben in den Bereich ihres Cultus hineinzog, und ihn zu einem Kunstzweig veredelte. Gleichwie die Sculptur und Malerei um diese Zeit oft phantastisch in ihren Bildungen zu Werke zu gehen scheinen, indem sie an Capitälen und Simsen, an Initialen und Miniaturen nicht selten die abenteuerlichsten Thiergestalten, mit kräftigen Pflanzen-Ornamenten umgeben, oder in geometrische Figuren eingerahmt, wohl zuweilen nicht ohne tiefern symbolischen Grund sich entwickeln lassen, so hat diese Vorliebe für das Außergewöhnliche, Sagenhafte und Wundervolle auch den Geweben der damaligen Zeit die Zeichnung diktirt. Ein wenig

später traten die Zeichnungen von Löwen, Adlern und Greifen auf, nach welchen in alten Inventarien die Meßgewänder auch wirklich benannt wurden (Seite 12). War diese Kunstfertigkeit in der Seidenstoff-Weberei bis zum 12. Jahrhundert in den Händen der Orientalen, so trat in der Mitte des genannten Jahrhunderts ein neuer Aufschwung derselben ein, als Roger von Sizilien diese Kunst von Griechenland nach Italien verpflanzte, ein Ereigniß, welches das Abendland nur den Kreuzzügen verdankte. Kaum war Palermo der neue Sitz dieser reichen Industrie geworden, so tauchte dieselbe auch unter den Mauren in Spanien auf, so daß bei der nun eintretenden Concurrenz der früher wegen seiner Kostspieligkeit nur Wenigen zugängliche Luxusartikel bald Eingang ins ganze Abendland fand und zu den so beliebten Prunkaufzügen jenes romantisch frischen Völker-, Ritter-, Bürger- und Städtelebens Mittel in Hülle und Fülle bot.

Kirche und Leben standen, wie der Verfasser S. 65 treffend bemerkt, im Mittelalter in engster Wechselbeziehung, und das spezifisch kirchlich-religiöse Element hatte den ganzen Menschen in einer Weise ergriffen, daß alle seine sozialen und politischen Verhältnisse von demselben durchdrungen waren; auch die Kunst war an der Hand der Kirche großgezogen worden, und als sie später ihre Amme entbehren konnte, verläugnete sie niemals ihre kirchliche Erziehung und ihren religiösen Charakter. So war auch die Weberei bei ihrer ersten Entwicklung schon durch die Kirche in Sold genommen, und dieselbe hatte nicht unterlassen, diesem Kunstzweige die Zeichnungen und Muster zu diktiren. Wir können kaum umhin, die Bemerkung zu übergehen, wie der Clerus, wie der Bischof es war, der in jenen Tagen die Kunst an seiner Hand leitete, wie von ihm der warme Hauch kirchlichen Bewußtseins in alle Zweige der Kunst hinüberströmte; wie der Bischof es war, der den Riß zu seinem Dome entwarf und dann die Ausführung kunstgeübt auch selber wieder leitete; wie der Bischof es war, der die kirchlich-künstlerische Ausführung von Allem überwachte, was zur Zierde des Hauses des Herrn nur immer gehörte. Die heiligen Gefäße, die liturgischen Gewänder, die Werke der Sculptur und Malerei, mit einem Worte All' und Jedes, was zur würdigen Ausschmückung der heiligen Opferstätte diente, war von dem Auge des Bischofs überwacht, war von ihm entworfen, war selber oft das Werk

seiner Hände, war das Zeugniß seiner Liebe zu seiner Kirche. Um Bischof und Clerus schaarte sich mit Lust und Liebe die Heerde, und die fromme Begeisterung des Erstern theilte sich auch folgerecht der Letztern mit, und somit war der gläubige Herzschlag des Volkes nur das Echo des Glaubens seines Bischofes und Clerus. Wer erinnert sich da nicht der Tage der heiligen Bischöfe Bernward oder Godehard von Hildesheim, Willigis von Mainz, Günther von Halberstadt, Albertus M. von Cöln und Regensburg, und so unzählig vieler anderer? Seitdem im 16. Jahrhunderte der Clerus die Kunst, diesen geheimnißvoll gewaltigen Hebel der religiösen Volkserziehung, aus seinen Händen ließ, und sich deren Pflege mehr und mehr entfremdete, wanderte diese auf fremdes Gebiet hinüber, entfremdete sich ihrem Ursprunge, vergaß seine erste treue Pflegerin, und stellte sich ihr feindlich gegenüber, seitdem sie unter dem Giftschatten der alles überwuchernden Renaissance profan und weltlich geworden, zur Magd der sinnlichen Genußwelt herabgesunken war. Als Handlangerin des Utilitätsprinzips, der Industrie, des Handwerkes fristet sie nun ihr kümmerliches Dasein und wird dieß so lange, bis die Kirche und ihr Clerus sie wieder in Pflege genommen, sie als Tochter eingeführt ins Mutterhaus der Kirche und so wieder zu Ehren gebracht haben werden.

Man besehe zum Belege Dessen die Schatzkammern so mancher Dome. Selbst die wenigen Reste von Prachtparamenten, ehrwürdig durch Alter und seltenen Kunstwerth, die der Anfang unseres „Jahrhunderts der Aufklärung" noch übrig gelassen und nicht, wie tausende davon, dem puren Ungeschmack und der krassen Gewinnsucht geopfert, nöthigen uns Bewunderung ab, ja erregen in uns die Empfindungen wehmüthiger Trauer. Man werfe dann einen Blick in unsere heutigen Paramentenschränke. Auch der eifrigste Fortschrittsmann wird sich kaum über Verschwendung zu beklagen haben. Die weiten, vollkommenen, falreichen Gewänder von ehemals sind mumienartig in moderne Kaseln eingeschrumpft. Wie dürr und mager sind die Compositionen, welche die heutigen Pariser und Lyoner „Dessinateurs" in Mustern, Stoffen und Tapeten zur passiven Nachäffung des neuerungssüchtigen Publikums darbieten. Die Kunst war nie die starke Seite der französischen Nation. Die Franzosen haben mehr Sinn dafür, Herren der Zeit, als Diener der Ewigkeit zu werden. Gegenüber den tiefaufgefaßten herr-

lichen Zeichnungen, welche schon an den Paramenten des 14. Jahrhunderts den Verlauf des ganzen göttlichen Erlösungswerkes dem Auge des Andächtigen in lebendiger Bildersprache nahestellten, sind unsere jetzigen Dessins dem plattesten Nihilismus verfallen. Der nächste beste Salon könnte seine Möbelstoffe bequem an Kirchenparamente abgeben, und umgekehrt jedes Cultusgewand in ein Kaffeehauslokale überwandern, ohne die zarten Gewissen unserer Herren und Damen in nervöse Aufregung zu versetzen. Indem man so die Kunst dem Leben geopfert, schwand das Genie und seine Kunst, das Genie ward zum Talent, die Kunst zur Geschicklichkeit und Fertigkeit. Dieß ist der Zustand von Heute, das sich für eine Weile in der „Industrie" seinen Götzen aufgestellt. Es thut Noth umzukehren, den Weg zum Bessern einzuschlagen. Den Weg dazu anzubahnen hat sich der Verfasser mit dem angestrengtesten Fleiße zur Aufgabe gestellt, indem er alle Schatzkammern und bedeutenden Kirchen durchsucht, um alte Gewänder und Stoffe zu Tage zu fördern, dieselben dem Fabrikanten und Geistlichen zur nähern Einsicht vorlegend; dem erstern, damit er in der Technik derselben wünschenswerthe Kenntnisse sich sammle; dem andern, um ihm eines jener längst außer Acht gelassenen Mittel an die Hand zu geben, auf die religiös-gläubige Erziehung des Volkes zu wirken. Die prächtigen Abbildungen solcher alten Stoffe und Gewänder dürften zu obgenannten Zwecken nicht wenig beitragen. So reich dieses erste vorliegende Heft schon ist, so erregt es noch mehr Sehnsucht nach den folgenden, in denen der Verfasser den weitern geschichtlichen Entwicklungsgang der Stickereien, Parallelen zwischen der priesterlichen Kleidung und den alten mosaischen liturgischen Gewändern sowie die Entstehung, Bedeutung und Gestaltung der bischöflichen und priesterlichen Ornate, Kelch- und Altarbekleidungen durchzuführen verspricht. Wir wünschen diesem Buche eine Verbreitung in die weitesten Kreise. Der ächt kirchliche Geist, der aus jeder Zeile spricht, der glückliche Umstand, daß es nebstbei einen Ton berührt, der in unserer industriellen Zeit sicher freundlich wieder erklingt, die Hoffnung, ein besseres Verständniß alter Kunst und alten Glaubens müsse aus dem warmen Hauche solcher Schilderungen jeder empfänglichen Seele sich mittheilen, berechtigen zu dem Vertrauen, es werde der Herr ein Unternehmen segnen, das nur Seiner Ehre, der Verherrlichung Seines Namens gilt.

Drescher.

14.

Lehrbuch der Einleitung in das alte Testament von Dr. Fr. Heinrich Reusch, Professor der Theologie an der Universität zu Bonn. Freiburg i. B. Herder'sche Verlagshandlung. 1859. VIII u. 213 S.

Der Verfasser dieses Werkchens, dessen Name auf dem Gebiete der biblischen Literatur bereits vortheilhaft bekannt geworden ist, bietet den Freunden dieser Literatur einerseits eine nicht unwillkommene Gabe dar, anderseits will er offenbar damit einem Bedürfnisse, das er auf dem Lehrstuhle selbst tief empfunden haben mag, abhelfen, indem er die Massen, und wohl kann man auch sagen, das Chaos, zu welchem die Einleitungsliteratur im Verlaufe ihrer prinzipiellen Gestaltung und Durchbildung an- und ausgewachsen war, zu sichten, zu ordnen und so zurecht zu legen unternahm, wie es einestheils die Bedürfnisse Derjenigen, welche mit dem Betriebe des Bibelstudiums jenes der Gesammttheologie eben beginnen, erheischen, um nicht in jenem Chaos unterzugehen, vielmehr sich zu orientiren, — und wie es die einem Lehrbuche gesteckten Grenzen und zu stellenden Forderungen bestimmen, anderntheils aber, wie es ihm für zweckmäßig erschien, im Einklange mit den Anforderungen der Wissenschaft, das Ganze einer Einleitung in das alte Testament systematisch und praktisch zweckfördernd aufzurollen und zu behandeln.

Was zuerst die eine Seite der hier vorliegenden Leistung betrifft, nemlich das Was und Wie derselben nach Auswahl und Form, spricht sich der Verfasser selbst in seinem Vorworte bestimmt aus, und es muß dasselbe wohl im Auge behalten werden, um bei Beurtheilung Jener nicht fehlzugreifen, und nur Das zu beurtheilen, was sie geben will, nicht, was sie vielleicht geben sollte, worüber dann ein weiteres Wort erübrigte. Der Verfasser spricht sich dahin aus, „sein Lehrbuch der alttestamentlichen Einleitung sei zunächst bestimmt, als Grundriß bei akademischen Vorlesungen zu dienen, und er habe sich bemüht, die in diese theologische Disciplin einschlagenden Data und Lehrsätze und die Resultate der ältern und neuern Untersuchungen auf diesem Gebiete in gedrängter Kürze und mit möglichster Klarheit und Uebersichtlichkeit zusammenzustellen." Man wird gewiß diesem

grundsätzlichen Verfahren mit Hinsicht auf die nächste Bestimmung dieses Buches für Anfänger im Bibelstudium und mit Berücksichtigung des massenhaften Stoffes um so eher Gerechtigkeit widerfahren lassen, wenn man die Forderungen nicht aus den Augen läßt, welche überhaupt an ein Lehrbuch als solches zu machen sind, und die Worte in genauere Erwägung zieht, mit welchen der Verfasser selbst zunächst jenes sein Verfahren rechtfertigt, wenn er sagt: „Die weitere Entwicklung dieses Materials muß dem mündlichen Vortrage und ausführlichen Bearbeitungen der biblischen Einleitung oder einzelner Abschnitte derselben überlassen bleiben." Man kann gewiß dieses Verfahren um so eher billigen, als es ja immer doch die Hauptaufgabe des Lehrbuches bleibt: nicht sowohl den Lehrgegenstand in seiner ganzen Hülle und Fülle erschöpfen zu wollen, als vielmehr in klaren Umrissen die Marken desselben zu bestimmen, sein Wesen so aufzurollen, daß sein Reichthum des Inhalts offen zu Tage tritt, und was die Hauptsache ist, den richtigen und wahren Standpunkt der Wissenschaft desselben so zu fixiren, daß für den Lehrling eine klare und nüchterne Orientirung auf diesem Gebiete ermöglicht, und ein mögliches Fehlgehen auf demselben nach den Irrlichtern falscher Wissenschaft verhütet werde, wobei der Standpunkt der katholischen Kirche nach ihrer Auffassung der Bibel als Objekt der fraglichen Wissenschaft des Lehrgegenstandes immerhin eine Hauptrolle spielt, in welcher sich der katholische Mann der Wissenschaft nicht irre machen lassen soll, mag auch ein Ewald in seinem Jahrbuche ohne Aufhören fortfahren die Worte: katholisch und Wissenschaft für unvereinbarlich zu finden. Die Seele des Lehrbuches ist und bleibt das lebendige Wort des Lehrers, welcher mit der Macht desselben den Zuhörer an jenes fesselt, seinen Geist lenkt und leitet, und den Rapport vollzieht, der zwischen ihm und Jenem obwaltet, welcher in die Grund- und Lehrsätze des Grundrisses den Geist haucht, der da belebt und begeistert. Nach richtig gewonnenem Standpunkte und glücklich vollzogener Orientirung auf dem Gebiete der Wissenschaft bleibt es dann immer die Aufgabe des Lehrers, die Hörenden auf den mehr oder weniger reichen, glücklichen oder unglücklichen, fruchtbaren oder unfruchtbaren An- und Ausbau der Wissenschaft des Lehrbuches, zu weiterer Förderung derselben in sich oder zur Warnung vor unfruchtbaren Wüsten, aufmerksam zu machen, überhaupt das Feld der ein-

schlagenden Literatur fleißig anzubauen und die Methode jener Lehrbücher und Lehrer zu vermeiden, bei welcher es den Anschein nimmt, als ob außer ihnen die Wissenschaft gar nicht angebaut worden sei [1]). Der Verfasser ist von dieser Nothwendigkeit ganz überzeugt, und deßhalb läßt er es auch in seinem Buche an Dem gar nicht fehlen, was er im Vorworte als Grundsatz hinstellt: „Bei den einzelnen Abschnitten habe ich die einschlagenden Hauptwerke der ältern und neuern Literatur namhaft gemacht. Wo ich zur Begründung der einzelnen Sätze auf ausführlichere Arbeiten verweisen mußte, habe ich jedesmals diejenigen citirt, in welchen ich den betreffenden Gegenstand am erschöpfendsten und treffendsten erörtert fand." Wird auf diese Weise eine wichtige Pflicht des Lehrers vollzogen, und dem Zuhörer ein Ausblick ins Weite geboten, welcher ihn gegen ein sehr einseitiges und nachtheiliges Abschließen seines Wissens sichert, so ist es eben so heilsam für ihn, wenn er beim ersten Eintritte in das Gebiet der kritischen Einleitungswissenschaft in die Bibel mit allen den unfruchtbaren und müssigen Kulturversuchen auf demselben verschont wird, welche so häufig bloß im Dienste eines kritischen Talentes, keineswegs aber im wahren Interesse der heiligen Sache der Bibel oder gar von Standpunkten unternommen sind, auf welchen dies Heilige bei Seite geschoben oder vergessen wurde. Auch auf diese Forderung an ein Lehrbuch hat der Verfasser Rücksicht genommen. „Unhaltbare Hypothesen und irrige Ansichten," sagt er im Vorworte, „habe ich nur dann erwähnt, wenn sie entweder einen Platz in der Geschichte der biblischen Literatur verdienen oder ihre Besprechung die richtige Auffassung fördern kann. Die zahlreichen Meinungen Neuerer, welche keine Aussicht haben, ihre Urheber zu überleben, durften in einem Compendium mit Stillschweigen übergangen werden."

---

[1]) In die Klage des Verfassers, daß unter der neuern Literatur verhältnißmäßig sehr wenige Arbeiten von katholischen Verfassern citirt werden konnten, findet man sich leider einzustimmen genöthigt, obwohl manche gute ältere und neuere Arbeit nicht zu übersehen wäre, die entweder in größern theologischen Werken, in welche die Einleitungs-Literatur sonst vertheilt war, oder was von der jüngern Literatur gelten darf, in periodischen Werken verborgen liegt. Aber dieser Mangel darf sicherlich nicht auf Rechnung der Stellung der Bibel in der katholischen Kirche, sondern nur auf das Interesse geschrieben werden, welches man im theologischen Studium den biblischen Wissenschaften einräumt oder vergönnt.

Haben diese vorwortlichen Aeußerungen das Was und Wie des Buches offen gezeichnet und so den Erwartungen von der einen Seite die Grenzen gesteckt, welche in den Anforderungen an ein Lehrbuch, von welchem hier nur ein Grundriß vorliegt, ihre Rechtfertigung finden, so wird die vom Verfasser gewählte Anordnung des Stoffes, also das gewählte System, die eingeschlagene systematische Form, die Idee und das Bild des Buches noch deutlicher und bestimmter vor Augen führen. Bevor wir diese gewählte Anordnung zeichnen, glauben wir vorläufig nur bemerken zu müssen, daß der Verfasser sich ebenfalls im Vorworte über sie dahin ausspricht, „daß sie ihm nicht nur wissenschaftlich zuläßig, sondern auch für die erste Einführung angehender Theologen in die alttestamentliche Einleitung die zweckmäßigste zu sein scheine," um darnach den Maßstab der Beurtheilung an sie anlegen zu dürfen.

Ein übersichtlicher Einblick in die dem gemessenen und rechtfertigenden Vorworte nachfolgende Inhaltsanzeige rollt den Inhalt dessen, was der Verfasser in seinem Buche unter dem Titel einer Einleitung in das alte Testament darbietet, in folgender Anordnung auf. Der Verfasser entfaltet an der Spitze seines Grundrisses die gewöhnlichen isagogischen Paragraphe über Begriff, Inhalt und Literatur der Einleitung ins A. T. und zertheilt hierauf den durch den aufgestellten Einleitungsbegriff festgestellten Stoff seiner Wissenschaft in zwei Abtheilungen, von denen die erste oder vorausgehende die spezielle Einleitung in die Bücher des alten Testamentes, die zweite oder nachfolgende die allgemeine Einleitung in das alte Testament in Behandlung bringt. Die vorausgehende spezielle Einleitung breitet sich nach einigen vorausgeschickten Bemerkungen über die Perioden der Entwicklung der alttestamentlichen Offenbarung und über die Sprachen des a. T. in vier festgestellten Perioden alttestamentlicher Offenbarungsgeschichte über die allmälige Entstehung und die einzelnen Theile der göttlichen oder heiligen Offenbarungsliteratur oder der heil. Urkunden des A. T. aus. Da der Verfasser die Entstehung dieser heiligen Urkunden an dem Faden der Offenbarungsgeschichte durchführt, so theilt er auch jene in Perioden nach dieser, und zertheilt sie in Abschnitte, welche durch sehr wichtige Knotenpunkte der Geschichte der göttlichen Offenbarung gebildet werden, welche zugleich

Kehr- und Wendepunkte für die heilige Literatur der göttlichen Offenbarung werden. Es werden nemlich folgende Perioden unterschieden: Erste Periode bis zum Tode des Moyses. Der Pentateuch. Zweite Periode bis zur Trennung des Reiches, 1500—975 v. Ch. Geschichtliche Bücher: die Bücher Josue, Richter, Ruth, Samuel (Vulg. erstes und zweites der Könige). Poetische Bücher: nach vorausgeschickten allgemeinen Bemerkungen über Charakter, Form und Geschichte der alttestamentlichen Poesie, die Bücher: Psalmen, Sprüche Salomo's, das Hohelied Salomo's, der Prediger, das Buch Job. Dritte Periode bis zum Ende des babylonischen Exiles, 975—535 v. Ch. Die prophetischen Bücher: Allgemeines über das Prophetenthum. Propheten vor dem Untergange des Reiches Israel: Osee, Joel, Amos, Abdias, Jonas, Michäas, Isaias. Propheten zwischen dem Untergang der Reiche Israel und Juda: Nahum, Habakuk, Sophonias, Jeremias, Klagelieder. Die exilischen Propheten: Baruch, Ezechiel, Daniel, Deuterokanonische Zusätze zum Buche Daniel. Vierte Periode: Nachexilische Zeit. Geschichtliche Bücher: Zwei B. B. der Könige (Vulg. drittes und viertes Buch), zwei Bücher der Paralipomena oder Chronik, die Bücher Esdras und Nehemias, das Buch Esther, das Buch Tobias, das Buch Judith, die zwei Bücher der Machabäer, Die nachexilischen Propheten: Aggäus, Zacharias, Malachias. Didaktische Bücher: das Buch Sirach, das Buch der Weisheit. — Die allgemeine Einleitung in das a. T. umfaßt zwei Abschnitte, von denen der erste die historisch-dogmatische Untersuchung vom Kanon mit einem Anhange über die Aufgabe der biblischen Hermeneutik gibt, der zweite aber in zwei Kapiteln die Geschichte des Textes so behandelt, daß zuerst jene des Ur- oder Grundtextes, dann die der Uebertragungen in verschiedene andere Sprachen (Uebersetzungen, Versionen) zur Darstellung gebracht wird. Als eine für nützlich erachtete Beigabe folgt am Schluße ein gedrängtes Verzeichniß der bemerkenswerthesten Commentare zum Alten Testamente.

Wir haben absichtlich das Schema des vorliegenden Grundrisses etwas genauer verzeichnet, um einerseits seinen Inhalt offen zu legen, anderseits das System und die Anordnung jenes Inhaltes kennbar zu machen.

Was zuerst den Inhalt betrifft, unterscheidet sich derselbe nicht

wesentlich von Jenem anderer Werke, welche unter dem Titel: Einleitung in die heiligen Schriften abgefaßt worden sind. Wie aus dem isagogischen ersten und das Ganze eröffnenden Paragraphe ersichtlich ist, faßt der Verfasser die Bezeichnung „Einleitung," welche allerdings etwas dehnbar ist, und früherhin auch umfangreicher, in Bezug auf die Bibel genommen, Alles inbegriff, was zur Erkenntniß und zum Verständniß dieser führte, in einem mehr eingeschränkten Sinne auf, in wie fern nemlich die Bibel hier bloß als geschichtliches Objekt betrachtet wird, das sie sowohl ihrem göttlichen als menschlichen Ursprunge nach ist. Und bei dieser bestimmten geschichtlichen Auffassung der Bibel, als Objekt historischer Erkenntniß und Wissenschaft, hat die Einleitung auch ihren bestimmten geschichtlich gegebenen Inhalt, ist sie durchaus nicht bloß ein loses Aggregat von gewissen Vorkenntnissen, die man hier schlechthin zusammenwürfelte, um eine neue Disziplin zu gründen, welche eines wahren wissenschaftlichen Prinzips und Zusammenhangs entbehrt, wird sie vielmehr eben durch ein wissenschaftliches Prinzip, das in dem historischen Charakter der heiligen Schrift, wie er in ihrem höhern (göttlichen) und nationalen Ursprunge liegt, in ein wissenschaftliches Ganze zusammengehalten [1]). Diese Auffassung des Begriffes: Einleitung hält unser Verfasser des Grundrisses fest, und aus ihm heraus mußte sich ihm ihr Inhalt ergeben, so wie er ihn auch wirklich darnach gestaltet hat, mußte sich beurtheilen lassen, was des Stoffes hineingehört oder nicht, wenn das Werk Anspruch machen soll auf wissenschaftliche Vollständigkeit. Aus dieser sehr richtigen Auffassung des Begriffes ergibt sich ebenfalls, daß die Titelaufschrift des Grundrisses: „Einleitung in das A. T." ganz identisch genommen werde mit „Einleitung in die heiligen Schriften des A. T.," wie diese auch andere Einleitungswerke an der Stirne tragen, z. B. bei Hävernik, Guericke, als contentum pro continente, wie es denn auch in der That der Inhalt dieser Einleitungswerke nicht mit einer Darstellung des A. B. nach seinen Offenbarungs-Thatsachen, Anstalten und Lehren, sondern mit den Urkunden, die nicht minder göttliche Thatsachen sind, und in welchen Jener enthalten ist, zu thun hat. Uebrigens würde durch die Nennung der „Schriften" das Einleitungsobjekt genauer bezeichnet, da eine dogmatische und historisch-kritische Behandlung jener, als Ur-

[1]) Vgl. Hävernik H. Ch. Handbuch der Einleitung in das A. T. 1. Th., §. 3.

kunden des A. B., einer Darstellung des Letztern immer vorangehen muß. — Aus diesem Begriffe der Einleitungswissenschaft und aus dem ihm korrespondirenden Inhalte wird aber auch ersichtlich, daß der Verf. die Einleitungswissenschaft sehr richtig als eine in der Encyklopädie der theologischen Wissenschaften selbstständige und im Systeme derselben nothwendige erkannt habe. Er selbst bemerkt S. 2 nach Fixirung des Inhaltes der Einleitung im engern Sinne: „In der angegebenen Weise ist die biblische Einleitung in ihrem jetzigen Umfange historisch entstanden," und wird gewiß nicht unterlassen, seiner Zeit mündlich aufzuklären, wie man bei allmäliger Regulirung und wissenschaftlicher Ausscheidung der selbständigen theol. Wissenschaften, um System ins Ganze zu bringen, und den Anforderungen der Wissenschaft zu genügen, alle die einzelnen Theile, welche die Einleitungswissenschaft konstituiren, aus der διασπορα, in welcher sie sich früher befanden und wohin sie nicht gehörten, wo sie blos vorausgesetzt wurden, sammelte und systematisch geordnet zur selbstständigen Wissenschaft unter den nothwendigen und prinzipiellen Beziehungen zu den andern theologischen Wissenschaften erhoben hat, in welchen prinzipiellen Beziehungen schon die bestimmten Momente ihrer Nothwendigkeit und ihres Werthes liegen, und in welchem systematischen Zusammenstehen, in welcher Zusammengehörigkeit es allein möglich ist, den dahin gehörenden Stoff ganz vollständig, erschöpfend und mit der erforderlichen Tiefe und Gründlichkeit darzustellen. In dieser Beziehung hat der Verfasser den Weg vermieden, welchen Neuere eingeschlagen haben, um, wie Haneberg (Versuch einer Geschichte der biblischen Offenbarung, als Einleitung ins A. und N. T.), den Stoff der Einleitungswissenschaft zur Darstellung zu bringen. Allerdings darf eine Geschichte der göttlichen Offenbarung, deren Quellen die heiligen Urkunden beider Testamente bilden, als eine Einleitung in den A. und N. Bund, ja sogar als Darstellung beider selbst angesehen werden, allerdings sind die heiligen Urkunden des A und N. Bundes selbst Thatsachen der göttlichen Offenbarung und gehören somit auch zu einer Geschichte der göttlichen Offenbarung als solcher, müssen daher auch nothwendig in einer solchen Geschichte genannt werden und bilden einen Theil dieser Geschichte; allein ob diese Nennung und historische Erwähnung für die Zwecke einer Einleitungs-

wissenschaft im Verhältnisse zu den übrigen theologischen Wissenschaften genüge und ob, wenn ein tieferes und wissenschaftlicheres Eingehen in diese heilige Offenbarungsliteratur eingehalten wird, der Begriff und das System der Offenbarungsgeschichte selbes ertrage, bleibt wohl in Frage gestellt. Hat man doch immer aus der Masse des Geschichtsstoffes und aus dem Fluße desselben besondere geschichtliche Stoffe, wie z. B. aus der Kirchengeschichte die christliche Alterthums- und Väterkunde, aus der griechischen und römischen Geschichte die Einleitungen in die klassische Literatur zur Selbstständigkeit herausgeführt. — Unterdessen werden auch Werke, wie Haneberg's Geschichte der biblischen Offenbarung, als Einleitung ins A. und N. T. für Diejenigen, für welche sie als angehende Theologen zur ersten Einführung in die alttestamentliche Einleitung berechnet sind, ihren Nutzen schaffen, wenn nur in eigentlichen und wissenschaftlichen Einleitungswerken ihnen auch Quellen und Mittel dargeboten werden, aus welchen sie ihr Wissen und Erkennen der heiligen Urkunden, für höhere, sowohl apologetische als polemische Zwecke, zu ergänzen und tiefer zu begründen vermögen, und dieß zwar um so mehr, als man in jüngerer Zeit diese heiligen Urkunden aus dem Grund und Boden, in welchem sie wurzeln, jenem der göttlichen Offenbarung nemlich herausgerissen und als bloß natürlich-menschliche Erzeugnisse, wie die Literatur anderer Nationen, anzuschauen und zu beurtheilen gewohnt ist, als man sie nemlich von der Geschichte der Offenbarung lostrennte, und nicht mehr als Thatsachen derselben ansah. Das Bestreben Haneberg's, die heiligen Urkunden wieder in ihren organischen Verband mit der Offenbarung durch die Intarirung in die Geschichte derselben zu bringen, und die Anschauungsweise derselben als bloße Nationalliteratur zu beseitigen, ist daher gar nicht zu verkennen, jedoch hätte dieß eben so gut und leicht erreicht werden können, wenn man auch die Einleitungswissenschaft nach ihrem obigen Begriffe und Wesen und in ihrer wissenschaftlichen Form beibehalten, jedoch nicht unterlassen hätte, gleich an der Spitze der sogenannten allgemeinen Einleitung, welche die heiligen Urkunden als ein Ganzes zu betrachten hat, unter Beziehung und Anlehnung an die heilige Geschichte oder die Geschichte der Offenbarung, die wichtige Untersuchung über die Entstehung jener heiligen

Literatur nach ihrem doppelten Faktor, so wie ihrer Abzweckung im göttlichen Plane der Offenbarung zu pflegen, worauf erst die Antwort auf die Frage von dem Umfange solch einer heiligen Literatur welche die Lehre und Geschichte vom Kanon behandelt, ihre wahre und wissenschaftliche Erledigung gefunden hätte.

Indem wir mit diesen Bemerkungen bereits auf das Gebiet der Frage nach dem Umfange des Inhaltes der Einleitung, wie solcher aus dem Begriffe resultirt, getreten sind, können wir nicht umhin, da ohnehin oben bereits ausgesprochen wurde, daß der Inhalt unseres Grundrisses mit den bisherigen wissenschaftlichen Einleitungswerken im Ganzen zusammenstimme, diesen Inhalt im Auge zu behalten, und zu fragen, ob derselbe wohl dem Begriffe gemäß und diesen erschöpfend, d. h. so zur Darstellung gebracht sei, daß alle geschichtlichen Momente der heiligen Urkunden behandelt erscheinen? Was zuerst den negativen Theil dieser Frage anlangt, darf es als ein Vorzug dieses Werkes angesehen werden, daß in demselben so Manches nicht in Behandlung genommen ist, was sonst in gewissen Einleitungswerken, z. B. bei Jahn, Ackermann, in die Einleitung hineingezogen wurde und doch nicht in diese gehört, wie z. B. eine gedrängte Aufstellung der vorzüglichsten Grundsätze der sogenannten niedern Texteskritik, eine Anweisung, wie die orientalischen Dialekte zu sprachlichen Aufklärungen im Hebräischen, als der Ursprache der Texte, zu verwenden und welche Cautelen dabei zu beobachten seien u. dgl. mehr; allein was den positiven Theil betrifft, kann wohl kaum in Abrede gestellt werden, daß man sehr ungern Mehreres vermisse, was ein geschichtliches Moment der heiligen Urkunden bildet, und was als Solches im Systeme der theologischen Wissenschaften, in andern theologischen Disziplinen, als in einer wissenschaftlichen Einleitung behandelt vorausgesetzt wird. Es trifft dieser Vorwurf weniger den Umfang Dessen, was die spezielle Einleitung des Verfassers behandelt, als was seine allgemeine Einleitung zur Erörterung bringt. Der Grund davon, daß Einiges bei der Behandlung der einzelnen Bücher vermißt wird, liegt in der Anordnung dieser Behandlungsweise, welche als die chronologische und genetische nicht gestattet, daß die einzelnen Theile des Kanons welche ihrem literarischen Charakter nach zusammengehören, auch so zusammengestellt und so behandelt werden, daß zuerst das Gemeinsame derselben aufgefaßt und dargestellt, dann

erst die einzelnen Produkte geschichtlich-kritisch erforscht werden. Der Verfasser hat eine solche Behandlungsweise selbst als nützlich und nothwendig anerkannt, wie er dieß bei den prophetischen und poetischen Schriften in Anwendung gebracht hat, deren spezieller Behandlung er sich gedrungen sah, eine Darstellung ihres Gemeinsamen vorauszuschicken. Daher die §§ über Charakter und Form und Geschichte der hebräischen Poesie und jener über Prophetenthum, obwohl bei diesem Gemeinsamen und seiner Darstellung in der Einleitung, die bloß das literarische Produkt im Auge behält, wohl zu unterscheiden ist, was dabei der Archäologie angehört und als erkannt und bekannt vorausgesetzt werden muß, sollen Wiederholungen in den biblisch-theologischen Disziplinen vermieden werden. Nicht weniger als diese beiden Classen der alttestamentlichen heiligen Bücher bedürfen auch noch jene beiden andern, nemlich die der heiligen Historiographie und der sogenannten Weisheitsbücher solch einer Voraus-Darstellung Dessen, was ihnen gemeinsam und eigenthümlich charakteristisch ist. Es tritt dieses Bedürfniß bei der alttestamentlichen Historik um so dringender hervor, als in ihren literarischen Erscheinungen zwei Classen historischer Bücher nothwendig zu unterscheiden sind, von denen offenbar die eine die eigentlichen Geschichts-Werke, die andere aber mehr die geschichtlich erbaulichen mit hagadischem Charakter, wie Haneberg sehr richtig bemerkt, enthält. Eine allgemeine Charakterisirung der alttestamentlichen Weisheit und ihres Wesens kann nur der Schlüssel zur richtigen Auffassung, zum wahren Verständnisse der einzelnen Weisheitsbücher sein. — Anlangend die allgemeine Einleitung, bringt unser Grundriß ein Doppeltes zur geschichtlichen Darstellung, und zwar zuerst den dogmatisch-historischen Theil von der Inspiration und dem Kanon der heiligen Schriften des a. T. nach der Lehre der katholischen Kirche, dann den historisch-kritischen vom Urtexte und von den Uebersetzungen des a. T. — Als Anhang wird noch ein Verzeichniß der bemerkenswerthesten Commentare zum a. T. hinzugefügt. — Da der Verfasser, wie er sich selbst ausspricht, offenbar bei diesem Grundrisse zunächst die Bedürfnisse angehender Theologen im Auge hat und die erste Einführung derselben in die a. t. Einleitung beabsichtigt, so ist es schwer zu bestimmen, ob auch in seinem Sinne mit diesem Inhalte

der Gesammtumfang einer wissenschaftlich-vollständigen Einleitung ins a. T. beschlossen wäre. Wir wollen dieß um so weniger annehmen, als die von beachtenswerthen Theologen hierüber ausgesprochenen Ansichten und Grundsätze (vergl. Hupfeld, Delitsch: Begriff und Methode der sogenannten biblischen Einleitung) allgemein bekannt geworden, als selbst Einleitungswerke (Hävernik) über die bei Eichhorn, de Wette, Jahn gesteckten Grenzen hinausgegangen sind, als endlich selbst das angehängte Verzeichniß der bemerkenswerthesten Commentare ein gewißes Bedürfniß ausspricht, welchem nur durch eine Geschichte des Verständnisses und der Auslegung der heiligen Urkunden, die offenbar zum Gebiete der Geschichte derselben gehört und einen Theil der Einleitung bildet, entsprochen werden dürfte. Nicht minder gehören auf dieses Gebiet eine Geschichte der Bekämpfung wieder Apologie der heiligen Urkunden, und seitdem man aus dogmatischen Werken auch älterer Behandlungsweise, wie bei Dobmayer und A., die Kapitel von der Echtheit, Glaubwürdigkeit und Unverfälschtheit der heiligen Urkunden, als der Quellen der göttlichen Offenbarung, mit Recht entfernt hat, so thut doch Noth, daß dieser Gegenstand in einer biblischen Wissenschaft behandelt werde, in welcher die geschichtlichen Momente Jener den Stoff ihres Inhaltes bilden, zu welchen gewiß auch jene apologetischen und kritischen Fragen gehören, auf deren sicherer Beantwortung die Autorität jener als Quellen beruhet. Mag auch eine spezielle Einleitung bei der Behandlung der einzelnen Bücher diese Fragen immer wieder erheben, so scheint es doch immer im Interesse des Kanons als eines Ganzen zu liegen, auch, nach erwiesener göttlicher Auktorität durch den höhern göttlichen Ursprung dieses Ganzen, noch die kritische Auktorität desselben bezüglich seines menschlichen Ursprungs, der Wahrheit seines Inhaltes und seiner Integrität durch allgemeine Gründe zu vindiziren, was um so unbedenklicher und sicherer geschehen kann, wenn einerseits der Begriff der Echtheit in seiner Anwendung auf die Totalität des Kanons erweitert und mehr das Volksthümliche und Heilige der Schriften, als das Persönliche ihrer Verfasser, deren Einzelne nicht einmal bekannt sind, im Auge behalten wird, und wofür die ganze Nation als Zeuge eintritt; dann, wenn die Vertheidigung ihrer historischen und doktrinellen Wahrheit, die sonst schon in ihrem hei-

ligen Charakter liegt, gegen die Waffen feindseliger Kritik geführt, ihre Integrität und Unverfälschtheit aber aus geschichtlichen Gründen und aus der Stellung dieser heiligen Schriften sowohl zur israelitischen Nation, als zum Christenthume nachgewiesen wird.

Vom Inhalte kehren wir den Blick zum eingeschlagenen Systeme des Grundrisses. Dem Verfasser erscheint die gewählte Anordnung als wissenschaftlich zulässig. Wir sind um so weniger geneigt, hier entgegenzutreten, als auch andere Einleitungswerke es zum Systeme haben, die spezielle Einleitung der allgemeinen vorangehen zu lassen. Die Gründe, aus welchen unser Verfasser diese Anordnung eingeschlagen hat, hat er nicht mitgetheilt; er glaubt sie jedoch als wissenschaftlich zulässig rechtfertigen zu können, und hält sie wahrscheinlich zur ersten Einführung in die a. t. Einleitung für passender! Die wissenschaftliche Rechtfertigung soll vielleicht in der §. 1 angedeuteteten Tripartition: „Spezielle Einleitung als Geschichte der Entstehung, Erster Theil der allgemeinen Einleitung als Geschichte der Sammlung, Zweiter als Geschichte der Erhaltung des a. T." liegen. Und in der That mag diese Anordnung selbst für Anfänger auf dem Gebiete biblischer Studien etwas Erleichterndes haben; allein ob sie in der Einleitungswissenschaft, als solcher, die unter der Voraussetzung der Kenntniß der heiligen Schriften, nach ihrer historischen Entstehung, aus der Offenbarungsgeschichte, diese heiligen Urkunden als göttliche Offenbarungsliteratur, wie der Historiker die Schriften der Griechen und Römer, als klassische Literatur, auf- und zusammenfaßt, genügen darf, dürfte wohl zu überlegen sein. Bei solcher Auffassung der heiligen Offenbarungs-Urkunden, als eines Ganzen, wie sich thatsächlich der Kanon als ein Solches darstellt, wird es sicherlich als wissenschaftlich gerechtfertigt erscheinen, wenn die geschichtliche Erforschung des diesem Ganzen Gemeinsamen jener der dieses Ganze bildenden einzelnen Theile vorangeht, weil die richtige Auffassung der Letztern durch die richtige Erkenntniß des Ganzen bedingt erscheint, und weil auf diesem Wege eben alle jene Wiederholungen vermieden werden, welche bei der geschichtlichen Betrachtung der Literatur desselben Volkes nach Sprache, Schrift, Charakter und andern Momenten hin unvermeidlich wären und in welchem Bezuge eben die Erscheinung des §. 5 „von den Sprachen des a. T." in der speziellen Ein-

leitung als sonderbar auffallen mußte. Es handelt sich bei der Stellung, welche die Behandlung jenes Gemeinsamen in der Einleitungswissenschaft einnehmen soll, ob vor oder nach der speziellen, nicht um das bloße Zusammenfassen desselben, sondern um das Systematische und wissenschaftlich Begründende, was in demselben niedergelegt wird, und was die heilige Offenbarungs-Literatur prinzipiell zur Erkenntniß bringt. Nach dieser Auffassung wird allerdings auch die allgemeine Einleitung eine Geschichte der Entstehung der heiligen Urkunden als eines Ganzen, und zwar gleich an der Spitze derselben aufzustellen haben, allein diese Entstehung wird nicht die historisch-chronologische sein, wie sie die Geschichte der Offenbarung gibt, sondern die eigentlich und wahrhaft genetische, welche das Dasein dieser heiligen Literatur aus ihren Faktoren: aus der göttlichen Offenbarung, in deren Entfaltung sie als integrirender Theil durch Gottes Willen und Thätigkeit (Inspiration) hervortritt, und aus dem Leben des Offenbarungsvolkes in seiner geistigen, religiös-sittlichen Entwicklung aufklärt und darstellt. Das wechselseitige Verhältniß dieser beiden Faktoren wird dabei das besondere Moment der Erforschung sein. An diese Darstellung der geschichtlichen Genesis reiht sich zunächst die Lehre vom Kanon. Da nemlich aus dieser Genesis schon hervorgeht, daß diese heilige Literatur eine distinguirte und durch bestimmte Charaktere und Abzweckungen signirte sei, so frägt es sich nach dem Umfange derselben, dessen Bestimmung nur auf historisch-dogmatischem Wege zu Stande kömmt. — Der allgemeine Inhalt dieses bindenden und auktoritativen Verzeichnisses der heiligen Offenbarungs-Literatur fordert zunächst seinen Platz in der allgemeinen Einleitung, und zeichnet das Gesammtbild des Offenbarungslebens des a. T. — Die geschichtlich-kritische Auktorität der heiligen Literatur, die Echtheit, Glaubwürdigkeit und Integrität der heiligen Urkunden, der Text nach seiner urspünglichen Beschaffenheit in sprachlicher und schriftlicher Hinsicht und nach seiner Geschichte, die Geschichte der Ausbreitung der heiligen Urkunden durch ihre Uebertragungen in andere Sprachen, die Geschichte des Verständnisses und der Auslegung derselben unter Juden und Christen vollenden den Inhalt der allgemeinen Einleitung, und es erübrigt sodann dem speziellen Theile derselben, den Kanon

nach seinen einzelnen Bestandtheilen, unter Zusammenordnung derselben nach Inhalt oder Form in Classen oder Gruppen, so zu behandeln, daß, nach Erforschung und Darstellung des Gemeinsamen, das spezielle Produkt geschichtlich erfaßt werde. Die besondere Beziehung des Speziellen zur Gruppe, so wie dieser zum Ganzen des Kanons, als einem lebendigen Bilde des a. T., wird die Aufgabe der Wissenschaft sein.

Haben wir mit den gemachten Bemerkungen die Grenzen einer bloßen Anzeige bereits überschritten, so erübrigt nur, noch Einiges über die Durchführung und Behandlung des Inhaltes in Kürze anzufügen.

Was im Allgemeinen das in der speziellen Einleitung über die einzelnen Bücher des Kanons nach ihrer geschichtlichen Entstehung Gegebene anbelangt, wird dasselbe immerhin dem Ziele, das der Verfasser des Grundrisses sich gestellt hat, der ersten Einführung in die alttestamentliche Einleitung mit Nutzen entsprechen. Es behandelt dasselbe nicht allein die über die einzelnen Bücher sonst auch in Einleitungswerken aufgeworfenen geschichtlichen Fragen und beantwortet sie mit jener Kürze und Bündigkeit, welche aus dem Fonde umsichtig und tief genug gepflogener Forschungen begründete Resultate schöpft und diese mit Bestimmtheit und Klarheit zur Orientirung des Jüngers auf biblischem Gebiete aufstellt, sondern es führt Letztern auch, soweit es jene Orientirung für die Gegenwart und nächste Zukunft fördern kann, in den Standpunkt dieser Gegenwart, sowohl nach seiner polemischen als apologetischen Seite hin, ein, und legt so wenigstens den Grund für weitere Studien, zu welchen Zeit und Umstände wie die Lage der theologischen Wissenschaft gewaltig auffordern. Die Classe der historischen Bücher gibt in ihrer Behandlungsweise von der Wahrheit dieser allgemeinen Charakterisirung ein gutes Zeugniß. Wir weisen hier nur auf Das hin, was der Verfasser über das Grundbuch des ganzen a. T., den Pentateuch, in Verhandlung gebracht hat, und glauben behaupten zu dürfen, daß er bei der Masse, zu welcher die Literatur über dieses a. t. Hauptwerk angewachsen ist, doch das Wesentlichste und Vorzüglichste mit Ausschluß aller unfruchtbaren Behauptungen und Ansichten, die bisher aufgetaucht sind, aufgestellt hat, um den Theologen auf diesem Gebiete zu orientiren und auf weitere Verfolgung dieser Studien hinzuweisen. Nur können wir nicht umhin, den Wunsch auszusprechen, es möchte dem Verfasser

gefallen haben, die Vindikation der Echtheit des Pentateuchs mit einer scharfen Beweisführung und mit Gründen, wie sie etwa Rancke und Andere für die Einheit dieses Werkes vorbrachten, einzuleiten, weil durch sie in Vorhinein schon den zersplitternden Waffen der Gegner, die auch hier das „divide et impera" geltend machen, die Spitze abgebrochen wird, besonders, wenn vor der Autorschaft des Moses noch die Gleichzeitigkeit der Entstehung des Werkes mit guten Waffen verfochten worden wäre. — Die gegnerischen Versuche für Aufklärung der Entstehung und Bildung des Pentateuchs werden gedrängt, jedoch mit guten Waffen, unter Hinweisung auf die größern Waffenkammern tüchtiger Verfechter, zurückgewiesen, wobei wir wieder nicht verhehlen wollen, daß eine speziellere Beachtung der Genesis, an der sich kritische Talente zuerst mit der Urkundenhypothese versucht haben, und deren Einheit Ewald seiner Zeit siegreich verfocht, ganz am Orte gewesen wäre. Auch die übrigen historischen Bücher sind in ähnlicher Methode historisch-kritisch beleuchtet, und wir bedauern nur, daß derjenige Theil der heiligen Historiographie, welcher in den Büchern Ruth, Judith, Tobias u. s. w. spezielle Zwecke der Theokratie oder religiöser und sittlicher Belehrung und Erbauung verfolgt, und insofern offenbar eine didaktische Richtung verräth, obwohl er auch in dem Gemälde der Geschichte wichtige Züge darstellt, nicht besonders als solcher hervorgezogen worden ist. — Die heilige Literatur des Prophetenthums hat unser Grundriß zwar ebenfalls auf eine gedrängte, aber dennoch zur ersten Einführung genügende Weise geschichtlich dargestellt. Die allgemeinen Bemerkungen über Prophetenthum verbreiten sich über Begriff und Wesen desselben, über seine Wirksamkeit, über Inhalt und Form seiner Offenbarungen; es sind dies Vorbemerkungen, welche streng genommen der Geschichte der Offenbarung angehören, und hier nur von dorther entlehnt werden, um in Das einzuleiten, was hier eigentlich im Allgemeinen über die schriftstellerische Thätigkeit der Propheten, das Wesen derselben, über Inhalt und Form, Sammlung und Abtheilung ihrer Schriften gesagt werden sollte. Der Verfasser hat mit Berücksichtigung der neuesten und bessern Forschungen hierüber, bei der wir jedoch ungern Hävernik nicht erwähnt finden, das Wesentliche beigebracht. Die einzelnen pro-

phetischen Werke werden nach vier Perioden, in denen ihre Verfasser als Propheten wirksam waren, verhandelt, und zwar: 1. die Propheten bis zum Untergange des Reiches Israel, 2. Jene zwischen dem Untergange des Reiches Israel und Juda, 3. die exilischen Propheten, 4. die nachexilischen Propheten. Mit dieser Periodisirung und der getroffenen Einreihung ist die Ansicht über das Zeitalter der Einzelnen, für das der Verfasser einsteht, ausgesprochen. Die Behandlung ist sehr gedrängt, begnügt sich mit der allgemeinsten Angabe gewonnener Resultate, berücksichtigt jedoch bei Einzelnen, wie bei Jesaia, Daniel, die gegnerische Einsprache der negativen Kritik, und hält so die Aufmerksamkeit wenigstens auf den Standpunkt der Gegenwart fest. — Die Klagelieder finden sich in der Reihe der prophetischen Werke der zweiten Periode besprochen. — Auch zur Classe der poetischen Schriften schickt der Grundriß allgemeine Bemerkungen voran; sie betreffen Charakter, Form und Geschichte der hebräischen Poesie. Wenn diese Bemerkungen mit Recht aus einer gut abgefaßten biblischen Alterthumskunde, um Wiederholungen zu vermeiden, vorausgesetzt werden dürfen, so würde die Stelle derselben gewiß sehr zweckmäßig durch andere zu ersetzen sein, welche sich sowohl über den allgemeinen Inhalt des poetischen Theiles des Kanons, über die Hauptcharaktere und Merkmale desselben, als auch über das Verhältniß und die Stellung zu dem Ganzen des Kanons zu verbreiten hätten. Eine genaue Fixirung des Wesens Dessen, was zu diesem Theile gehört, würde das Schwanken in der Bestimmung des Umfanges desselben aufheben. Auch im Grundrisse werden die Sprüche Salomo's und der Prediger zum poetischen Theile gerechnet, wahrscheinlich ihrer Form wegen, während die Klagelieder vermißt werden. Die Behandlung der einzelnen Bücher ist analog jener der übrigen Classen. Ungern vermißt man beim Psalter eine Ausmittelung der Stellung desselben zum Pentateuch, bezüglich seines Inhaltes, an deren Stelle eine bloße Eintheilung der Psalmen nach dem Hauptcharakter ihres Inhaltes gegeben, dagegen aber der Erweis des Vorhandenseins messianischer Psalmen und ihrer Merkmale übersehen wird. Bei der großen Wichtigkeit des Buches Hiob erscheinen die einleitenden Bemerkungen in dasselbe doch etwas zu karg und gedrängt gegeben zu sein. — Die wichtige Klasse der didaktischen Bücher hätte

ganz besonders, als allgemeine Einleitung in dieselben, eine Gesammtbestimmung und Charakterisirung ihres Inhaltes, sofort eine Feststellung des Wesens der darin eine so bedeutende Rolle spielenden Weisheit und endlich eine nähere Bestimmung des Verhältnisses dieser didaktischen oder Weisheitsbücher, welche das christliche Alterthum schon in Eine Klasse zusammenstellte, zum Ganzen des Kanons gefordert. Sowohl Staudenmaier (Metaphysik der heiligen Schrift) als Delitsch (Baumgart. Theologie) haben hiezu gute Beiträge geliefert.

In die allgemeine Einleitung zum a. T. faßt der Grundriß das allen Theilen der göttlichen Offenbarungsliteratur Gemeinsame zusammen, und behandelt dieselbe als ein Ganzes dogmatisch und geschichtlich-kritisch. Da wir uns bereits oben über den Umfang einer allgemeinen Einleitung ausgesprochen haben, so erübrigen hier bloß einige wenige Bemerkungen.

Die Lehre vom Kanon und eine geschichtlich-kritische Darstellung der Erhaltung der heiligen Urkunden des a. T. im Grundterte und in den alten Uebersetzungen bilden den Inhalt der allgemeinen Einleitung des Grundrisses.

Da die heiligen Urkunden des a. T. als göttliche Offenbarungsurkunden ihrer Entstehung nach sich wesentlich von der Literatur anderer Völker dadurch unterscheiden, daß sie nicht bloß im Geiste und Leben des Volkes wurzeln, sondern, wie die Geschichte der göttlichen Offenbarung darthut, selbst eine Offenbarungs-Thatsache sind, und in jener Thätigkeit Gottes, die wir mit dem Worte „Inspiration" zu bezeichnen pflegen, ihren primitiven Faktor haben, mit der Bestimmung eben als Urkunden und Quelle der göttlichen Offenbarung zu Heilszwecken zu dienen, so handelt es sich da wohl vor allem Andern um den Umfang dieser göttlichen Literatur. Die Lösung dieser Aufgabe und Bestimmung liegt der Lehre vom Kanon ob, welche, der Natur ihres Objectes wegen, nothwendig eine dogmatisch-historische sein muß. So gedrängt diese Lehre in unserm Grundrisse gegeben ist, so offenbart sich darin doch eine mit Berücksichtigung der Bestimmung des Buches befriedigende Umsicht, und wir vermissen nur ungern darin jene Aufklärungen, welche über das auffallende Schwanken in der Feststellung der in der ersten christlichen Kirche gemachten Sammlungen, (Conc. Laod. c. 59;

Hieronymus Prol. gal. u. A.) und besonders über die unter den Griechen entstandenen Wirrungen, bezüglich welcher in Kirchengeschichten so vieles Dunkel herrscht, das nöthige Licht verbreiten und in der damaligen Verschiedenheit der Auffassung der gemachten Sammlung, in dem auffallenden Briefe des Melito, wie auch in dem heraplarischen Werke des Origenes die Ursachen jener Wirrnisse, aus denen jedoch die afrikanischen Concilien und das spätere Trullanum vollends heraushalfen, nachweisen sollten.

Sehr gedrängt findet sich, und zwar nur in allgemeinen Umrissen und kurzen Andeutungen, die geschichtliche Darstellung vom Grundterte, seiner Beschaffenheit nach Sprache, Schrift und äußerer Form, seiner Geschichte, sowohl bezüglich der kritischen Mittel ihn zu erhalten, als bezüglich seiner Durchbildung bis zur Gestalt der Gegenwart, in der er in Handschriften und Ausgaben vorliegt. Der weiterstrebende Theolog wird aus den citirten Quellen und Werken seinen Ein- und Umblick zu erweitern haben. Dasselbe gilt auch von der Geschichte der Uebersetzungen. Der Verfasser des Grundrisses folgt in seiner Ansicht über die älteste lateinische Uebersetzung dem Resultate, zu welchem der gelehrte Cardinal Wiseman in seinen Two Letters on some Parts of the controversy, concerning 1. John. V. 7 u. s. w. gelangt ist. Ob die latini interpretes des heiligen Augustin wirklich bloße Ueberarbeiter jener angenommenen einzigen lateinischen Version und nicht selbstständige Uebersetzer waren, ob auch die von Augustin empfohlene Itala bloß solch eine Ueberarbeitung jener, als einzig gedachten und von unserm Verfasser selbst als afrikanischen Ursprungs angenommenen, war, bleibt wohl sehr in Zweifel gestellt. Sowohl der Gegensatz, in welchem Augustin die bessere Itala empfiehlt, als auch eine Vergleichung der Ueberbleibsel ganz offenbar afrikanisch-lateinischer Uebersetzungen, die Sabatier alle als Itala zusammengerafft hat, mit jener Itala, endlich der ungewöhnliche Sprachgebrauch nach welchem interpretari gleichbedeutend sein soll mit überarbeiten, dürften gewichtig in die Wagschale fallen.

Indem wir so die Bemerkungen, mit welchen wir eine Anzeige dieses Werkes begleiten zu sollen glaubten, schließen, übernehmen wir es gerne, dasselbe mit Hinsicht auf die Abzweckung, der es dienen soll, sowohl wegen seines gediegenen Inhaltes und seiner guten Brauchbarkeit

wegen, als auch um der wissenschaftlichen Richtung halber, mit der es die Darstellung seines Stoffes verfolgt, zu empfehlen. Druck und Papier lassen nichts zu wünschen übrig.

Dr. Scheiner.

15.

Meletemata Peschithoniana. Dissertatio inauguralis Auctore Josepho Perles, Hungaro. Vratislaviae. Typis Grassii, Barthii et Socc. 1859.

Freunden der biblischen Literatur ist es bekannt, daß in der Geschichte der Uebersetzungen der heiligen Schriften a. u. n. T. jene in die syrische Sprache, welche unter dem Namen „Pheschito" bekannt ist, ihre Beachtung verdiene. Man hat diese Beachtung damit kundgegeben, daß man ihr Dasein geschichtlich aufzuklären, und sich über die Fragen ihres „Wann" und „Woher" zu verständigen suchte, um die exegetische oder kritische Wichtigkeit und Brauchbarkeit derselben zu bestimmen. Namen von Männern, welche auf diesem Gebiete sonst einen Klang haben, sind, wie Spohn, Kredner, Hirzel, Dathe, Wichelhaus, Bernstein um deßwillen auch bekannter geworden, daß sie speziell der Pheschito entweder im Ganzen oder in einzelnen Theilen derselben ihre besondere Aufmerksamkeit zuwendeten; Andere, wie Lengerke, Michaelis, nahmen besondere Rücksicht und Beziehung auf sie, oder sprachen sich, wie der gelehrte Kardinal Wiseman in seinen Horis Syriacis, in sehr begründeten Urtheilen über sie aus, und in größern Einleitungswerken, wie bei Eichhorn, Bertholdt und Hävernik, fehlt es gar nicht an beachtenswerthen Erörterungen, die Pheschito betreffend. Es ist jedoch aus allen diesen Leistungen ersichtlich, daß man in der Geschichte der Pheschito noch nicht zu einem übereinstimmenden Resultate über Zeit und Ort ihres Ursprungs, wie über den Verfasser derselben gelangt war, daß noch viele zu stellende Fragen einer Antwort bedurften; insbesondere war es die innere Seite dieser Uebersetzung, welche noch lange nicht genug beleuchtet und festgestellt worden war. Bei diesem Bestande der Dinge muß die Erwartung Jener, welche ein Interesse an der Sache haben, eine sehr gespannte sein: was neuere

Untersuchungen in der Sache und Geschichte der Pheschito zu Tage fördern werden, und das eben unter dem Titel: „Meletemata Peschithoniana" angekündigte Schriftchen von 56 Octav-Seiten kann, ohne die Aufmerksamkeit zu fesseln, in der Pheschito Literatur jüngstens nicht eingetreten sein.

Insoweit es zur vorläufigen Verständigung über die Erscheinung, den Inhalt, die Eigenthümlichkeit und Richtung dieser kleinen Schrift, die wir gleich hier als eine, in mehrfacher Beziehung, sowohl wegen der durch die angestellten Untersuchungen gewonnenen Resultate, als auch durch den Fleiß und die mit Sachkenntniß verbundene Belesenheit des Verfassers hervorragende, interessante, und beachtenswerthe bezeichnen, beitragen kann, dürfte zu bemerken sein, daß sie die Frucht eines jüngern israelitischen Theologen ist, welcher dieselbe nach fleißigen, an der Breslauer Universität gepflogenen, orientalischen Sprach- und andern philosophischen und Geschichtsstudien, bei Erwerbung der philosophischen Doktorswürde zur öffentlichen Beurtheilung und zur Vertheidigung vorgelegt hatte. So weit das einleitende Vorwort durchblicken läßt, scheint gerade der Umstand, welchen wir bereits oben geltend machten, daß nemlich die bisher über die Pheschito gepflogenen Untersuchungen noch zu keinem übereinstimmenden Resultate bezüglich ihres Ursprungs und Charakters geführt haben, weil dieselben auch noch nicht tief und gründlich genug über ein so wichtiges Alterthumsobjekt geführt worden sind, sondern mehr um Einzelnes, um einzelne Berücksichtigungen und Beziehungen der Pheschito, als um das Ganze derselben sich drehten und bewegten, den jungen Verfasser, der eben seine erworbenen Kenntnisse in orientalischer Philologie und Geschichte, sowie sein kritisches Urtheil bekunden wollte, bewogen zu haben, dieses an der alten Pheschito durch ein direktes Gesammtstudium derselben, bezüglich ihres Alters, Ursprungs, ihrer Verfasser und ihres Charakters, zur Ausführung zu bringen und die Resultate mit ihren Begründungen der gelehrten Welt vorzulegen. Mag auch der junge Verfasser etwas zu hoch angestimmt haben, wenn er auf seine Vorgänger in dieser Arbeit hinweisend bemerkt: „Attamen illi viri, quos dixi, omnes tantum quasi labris rem attigerunt, in quam accuratius inquirendum . . . erat. Etenim ratione perversa utuntur, qua saeculo praeterlapso omnibus locis, quibus verborum quo-

rumdam vel omissione vel additamento ejus, qui converterat, se prodebat judicium exegeticum, variae cujusdam lectionis vestigia quaerebantur," immer jedoch bleibt sein Vorsatz gut und die Aufgabe, die er sich setzte, richtig gewählt: „Operae pretium visum est, totius Veteris Testamenti Peschitho diligenter perlegere et eam cum ceteris conversionibus comparare, ipse ut de hujus conversionis antiquitate, origine, auctoribus et indole judicium facerem. Hac ratione, quae scripsi, orta sunt." Es hat jedoch der Verfasser nicht alle Ergebnisse aus seinen Forschungen über die Gesammt-Pheschito in diesem seinem Schriftchen niedergelegt, sondern er selbst bemerkt: „Exceptis iis, quae de Peschitho indole in universum disputavi, in uno Pentateucho versantur. Quae de reliquis V. T. libris cognovi, alio loco publici juris facere consilium est;" woraus zugleich ersichtlich wird, daß die Pheschito des n. T. nicht gleich der des a. T. sein Vorwurf gewesen ist.

Die Abhandlung des Verfassers zerfällt in zwei Abtheilungen, von denen die erste sich der Pheschito im Allgemeinen bezüglich ihres Ursprungs nach Alter, Zeit, Ort und Verfasser zuwendet, und darüber fleißige Untersuchungen pflegt, während die zweite den Pentateuch allein im Auge hält und seinen Charakter als Uebersetzung näher zu bestimmen sucht.

Die von Seite 3—25 geführte und die Pheschito im Allgemeinen und Ganzen zum Vorwurfe habende Untersuchung beginnt die Erforschung ihres Ursprungs mit der Aufstellung von bestimmten Zeugen, die um ihr Dasein wissen und auch von demselben Kunde geben. Es sind dieß mehrere Kirchenväter, welche vom zweiten Jahrhundert an lebten und eines gewissen Syrers (ὁ Σύρος) gedenken, auf welchen sie sich als auf einen Uebersetzer oder eine Uebersetzung in's Syrische ganz bestimmt berufen. So vor Allen der aus der Geschichte des a. t. Canons wohlbekannte Melito von Sardes, so Augustin, Hieronymus, Chrysostomus, Ambrosius, Basilius, Theodoret, Eusebius von Cäsarea, Eusebius von Emesa und häufigst die Schüler der antiochenischen Schule. Zwar nennen alle diese bloß nur einen Syrer, und es wäre wohl fraglich, ob sie auch gerade an unsere syrische Pheschito dachten, ja Dathe und Eichhorn wollten wirklich

unter dem Syrer der Hexapla eine aus der lateinischen Version des Hieronymus angefertigte griechische verstanden wissen, so wie Montefalconius an eine aus dem Syrischen ins Griechische gemachte dachte, was in der That ein Analogon für sich hätte an der aus der griechischen κοινη gemachten ältesten lateinischen Version, die ebenfalls κοινη genannt wurde. Auch mögen wohl frühzeitig bruchstücksweise syrische Interpretamente gemacht worden sein; allein da denn doch jene Väter und Schriftsteller sich auf eine bestimmte Auktorität, als „Syrer", berufen, so dürfte doch Wichelhaus mit Recht eine Identität mit der Pheschito vermuthen, und unser Verfasser spricht sich (S. 49, in einer Anmerkung) dahin aus, daß unter dem Namen des Syrers eine syrische Version angezeigt erscheine, und daß wenigstens jene Interpretationen damit bezeichnet werden, welche aus der Pheschito hervorgegangen sind, da überdieß jener citirte Syrer in vielen Stellen mit der Pheschito übereinstimme, und, wo dieß nicht der Fall sei, die Verschuldung nur an der Corruption der Pheschito liege. Für die behauptete Uebereinstimmung werden zahlreiche Beispiele beigebracht.

An diese Zeugnisse reiht der Verfasser zunächst jenes Ephraem's des Syrers, welcher seinen Commentaren ins a. T. einen syrischen Text zu Grunde legt, welcher um so weniger seine eigene Arbeit sein kann, als ihm selbst gewisse Ausdrücke desselben dunkel waren, z. B. Daniel 8, 2, Opp. II., 217, wie schon Lengerke (de Ephr. arte herm., p. 25) richtig bemerkte, die er sodann durch andere und seiner Zeit gebräuchlichere ersetzt, wie der Verfasser adnot. III., S. 53 nachzuweisen sucht, und die sich sonst als eine ältere und selbstständige Version kund gibt, worauf auch Wiseman hinweist. Obwohl Ephraem sie nirgends mit dem Namen Pheschito bezeichnet, also immer noch die Identität Beider fraglich bleibt, so hält doch auch de Wette das Zeugniß Ephraem's für das älteste und gewisseste für das Alter der Pheschito als lange vor Ephraem, und die Bezeichnung jener durch diesen, mittelst des Ausdruckes: „unsere Ausgabe", als welche gerade die Pheschito bei den Syrern stets gegolten hat, scheint dieß zu bestätigen.

Ob auch der Talmud als Zeuge für die hier fragliche Sache verwendet werden könne, läßt der Verfasser dahingestellt sein, wendet sich dagegen zu jenem Berichte, welchen Bar-Hebraeus, genannt Abul-Pharagius, in seiner historia Dynastiarum über die syrischen

Versionen gibt, und in welchem dieser, die orientalischen und occidentalischen Syrer unterscheidend, jenen eine Version zuschreibt, die sie (die Syrer) die einfache (simplex) nennen, der er jedoch alle Eleganz abspricht, und die er in Uebereinstimmung mit den Exemplaren der Juden weiß, diesen aber zwei Uebersetzungen eigen sein läßt, von denen die eine, die Einfache, aus dem Hebräischen in's Syrische übersetzt wurde, wie Einige behaupten zur Zeit des Apostels Addaeus (Thaddäus) nach Christus, nach Andern gar zu Salomo's Zeit, während die andere aus dem Griechischen ins Syrische übertragen ist, nach Christi Ankunft. — Welches das Verhältniß dieser beiden, die einfachen genannten, Uebersetzungen unter den orientalischen und occidentalischen Syrern bezüglich ihrer Genesis oder vielleicht gar ihrer Identität gewesen sein mag, oder ob sie ganz verschieden waren, obwohl Beide offenbar mit dem jüdisch-hebräischen Texte zusammenstimmen, und die Version der orientalischen Syrer auffallend nur „das Exemplar" derselben genannt wird, ist hier nicht genauer erörtert *). Das aber scheint nahe zu liegen, daß Abul Pharag mit der ungünstigen Charakterisirung des Exemplares der orientalischen Syrer den Ausdruck: Pheschito, mit dem die Syrer sie bezeichneten, erklären wollte, d. h. denselben, wie auch unser Verfasser zustimmt, als gleichbedeutend mit „einfach", „unelegant" nimmt, da er sie auch sonst noch geringschätzt, ein „fundamentum quassatum" und „rudem" nennt, und ihr die LXX als „accuratam" entgegengestellt, welcher Deutung jene de Wette's (Lehrbuch der historisch-kritischen Einleitung p. 96) mit der Bezeichnung: „die einfache" sich zwar nähert, jedoch in der beistehenden: „die treue" auch gegenüberstellt. — So alt und allgemein auch diese Erklärung des Namens Pheschito sein mag, so dürfte dennoch jene, welche bei dieser Auslegung mehr auf die ursprüngliche Bedeutung der

*) Ueber die Bezeichnung: „Exemplar" dürfte hier eine Stelle des heiligen Hieronymus (Praef. in Jos.) Aufschluß geben, welcher, von der Verschiedenheit des Textes der alten lateinischen Uebersetzung redend, mit dem Ausdrucke: „tot sunt exemplaria, quot codices" ganz offenbar in dem Worte: Exemplar einen varianten Text derselben lateinischen Uebersetzung, der alten Itala nemlich, bezeichnet. Der ostsyrische Text scheint, unter demselben Namen: Pheschito, dieselbe Version, wie die westsyrische, und nur als Exemplar von ihr variant gewesen zu sein.

dem Namen zu Grunde liegenden Wurzel: p s a t = extendit, diffudit se, late grassatus est reflectirt, anwendbarer sein, als jene Abul-Pharag's oder die de Wette's: extendit se, rectus est = die getreue. Nach jener Auslegung gewinnt der Name Pheschito eine Bedeutung, welche offenbar näher liegt und die Analogie anderer Uebersetzungen für sich hat, die, wenn sie einmal zu größerer Allgemeinheit im Gebrauche gelangten, Vulgata, wie bei den Lateinern, oder κοινη, wie die alte LXX, genannt wurden. Pheschito wäre also die diffusa, extensa, divulgata, wie sie es auch in der Wirklichkeit bei den Ost- und West-Syrern war, nach Abul-Pharag's eigenem Zeugnisse, während simplex und fidelis noch andere vorhandene Uebertragungen vorauszusetzen scheinen.

Nachdem zu den bisher besprochenen Zeugnissen für das Alter der Pheschito noch die Bemerkung hinzugefügt ist, daß nach der Zeit des Bar-Hebraeus sich Erwähnungen der Pheschito häufiger finden, und daß auch der jüdische Gelehrte Moses Ben Nachman, gleichzeitig mit Abul-Pharag, Stellen aus den Apokryphen (deutero-kanonischen B. B.) nach der syrischen Uebersetzung citire, übergeht der Verfasser zu dem Schlusse, daß, mit Beiseitesetzung aller fabelhaften hohen Altersbestimmungen bei den Syrern selbst, wovon Wiseman in hor. syr. 1, 158. 223, die Pheschito nicht älter als das zweite christliche Jahrhundert sei, womit auch die sonstigen Untersuchungen der christlichen Gelehrten übereinstimmen, und welches Zeitalter überhaupt als das Zeitalter der Uebersetzungen sich herausstellt.

Da jedoch die aufgebrachten Zeugnisse dieses Zeitalter nicht speciell fixiren, sondern dasselbe nur als Terminus bezeichnen, bis zu welchem hin die syrische Version als eine vorhandene gefunden wird, der Verfasser aber feststellt, daß diese vorhandene Version nicht älter sei, als dieß zweite Jahrhundert, so liegt ihm eben noch ob, für diese Feststellung den Erweis zu liefern. Er findet diesen Erweis in einer Erzählung, welche uns Jakob von Edessa beim Bar-Hebraeus (Comment. in Ps. X.) mittheilt, und welche ihn zugleich auch auf weitere Adjunkta des Ursprungs jener syrischen Version, nemlich auf den Verfasser, die Veranlassung, den Ort u. s. w. hinausführt.

Die Erzählung Jakob's von Edessa geht dahin: „Der König Abgar von Edessa und Addäus (Thaddäus), der Apostel, haben Ueber-

setzer nach Palästina gesendet, damit sie dort die heiligen Schriften (versteht sich ins Syrische) übersetzen sollten." Obwohl unser Verfasser das Fabelhafte, das der Erzählung vom Ursprunge der LXX Nachgebildete nicht ganz verkennt, so ersieht er doch, durch Combinationen mit andern Argumentationen geleitet, auch viel Wahres in derselben; er erkennt vor Allem Das, daß Palästinenser zur Entstehung des Syrers, den er nun einmal als die Pheschito festhält, beigetragen haben. Ausgehend von dem Namen Abgar (bei Appian Ἄκβαρος) als einem Communnamen der Edessenischen Könige, der auch in Adiabene gebräuchlich war, sucht er aus Moses von Chorene zu ermitteln, wer jener genannte Abgar bei Jakob von Edessa gewesen sei? Da nemlich Vieles von Dem, was Moses von jenem Abgar erzählt, gut zusammenstimmt mit Dem, was Josephus Flavius von Izates, dem Könige von Adiabene, welcher zur jüdischen Religion bekehrt wurde, berichtet, so bezweifelten schon Whiston und neuerdings Wichelhaus gar nicht die Identität der Personen. In diese Identität stimmt nun auch unser Verfasser ein. Er läßt den Moses von Chorene sich im Namen nur irren, und da auch am Hofe des Abgar bei Moses sich Juden vorfinden, darunter ein vornehmer jüdischer Höfling Enanus (Anaja), welcher den Abgar, dessen Gattin die bei Josephus bekannte Helena zu Jerusalem ist, zum Judenthume convertirt, da auch Izates bei Josephus (Antiqq. XX, 2. 5) Aehnliches thut, wie Abgar mit seiner Sendung jener syrischen Uebersetzer nach Palästina, da nach Josephus ein Jude aus Galiläa den Izates, den Pentateuch lesend, antrifft, so ist es ihm sehr wahrscheinlich, daß jene abgesendeten Syrer in Palästina vorhandener syrischer Uebersetzungen sich bedient haben, was jedoch nicht erwiesen, sondern nur vorausgesetzt ist. Wenigstens steht ihm so viel fest, daß der Name Izates mit der Entstehung der Pheschito irgendwie zusammenhänge, daß, in Uebereinstimmung mit Wichelhaus, die Pheschito in die Zeit des Reiches des Izates, also in's zweite Jahrhundert zu versetzen sei. Wie viel bei diesen Behauptungen vorausgesetzt werde, wie viel bloße Annahme des Verfassers sei, darf wohl dem gesunden Urtheile leicht überlassen bleiben, und die gemeinschaftliche Sendung der Syrer durch den Abgar = den zum Judenthume bekehrten Izates, und den christlichen Apostel Thaddäus wird schon ihre Zweifel aufregen. Der Verfasser gewinnt aber auf diesem Wege nicht bloß die bezeichnete Zeit

der Pheschito, sondern er glaubt auch noch daraus das Resultat ansetzen zu dürfen, dieselbe sei das Werk mehrerer Uebersetzer, und, jüdischer Lehre gefolgt, habe sie ältere jüdische Uebersetzungen (in der syrischen Sprache), welche in Palästina vorhanden waren, zu Grunde." — Hat der Verfasser auf diese Weise für die Pheschito jüdisch-palästinensischen Ursprung gewonnen, ein Resultat, das den bisherigen Forschungen (mit Ausnahme jener R. Simon's), bei Kirsch, Michaelis, Bertholdt, Gesenius, Hirzel, welche überwiegende Gründe für einen christlichen Verfasser feststellen, geradezu entgegentritt, so mußte er wohl, bei der Schwäche der obigen Deduction, die Verpflichtung fühlen, die bloße Muthmassung auf anderm Wege und durch andere und bessere Gründe zur Gewißheit zu erheben. Er sucht nun eben in dem Folgenden diese Begründung herzustellen. „Ex ipsa versione documenta petam evidentia". Ueberblicken wir diese Begründung, so können wir nicht umhin, vor allem den fleißigen Studien der Pheschito von Seite des Verfassers volle Gerechtigkeit widerfahren zu lassen. Als umsichtigerem Kenner des Judenthums und seiner Documente des Alterthums war ihm allerdings eine Vergleichung dieser mit der Pheschito ermöglicht; allein es wird aller Schärfe der Beurtheilung bedürfen, um zu erkennen, ob nicht doch in Vielem zu viel gesehen worden ist, und ob nicht die jüdischen Anklänge in der Pheschito auch anderswoher erklärt werden könnten, ohne gerade den Weg nach Palästina zu nehmen, und direkte jüdische Ursprünge voraussetzen zu müssen.

Da es sich hier für den Zweck des Verfassers um Ausmittelung von Belegen aus dem Texte der Pheschito handelte, so mußte von ihm dieser Text selbst zunächst untersucht werden, und es ergab sich ihm, nach vorgängigen Untersuchungen Bernstein's (Syrische Studien, in der Zeitschrift der deutsch-morgenländischen Gesellschaft, III.), das Resultat, daß jener Text in sehr vielen Stellen verderbt sei, und zwar dadurch, daß man theils aus der syrischen Uebersetzung des n. T. den syrischen Text des a. T. verbesserte, theils aber auch den verdorbenen Text des Ephräm Syrus und dann die andern, aus der LXX entstandenen, syrischen Versionen zur Emendation verwendete. Soll doch nach Bar-Hebraeus (Assem. II.) Jakob von Edessa neun Jahre mit der Emendation der Pheschito zugebracht haben.

Direkte Emendationen aus der LXX nahmen Eichhorn, Hirzel, Credner an. Der Verfasser belegt seine Behauptung mit Beispielen, auf die wir verweisen.

Nach dieser Zwischenuntersuchung kehrt der Verfasser zu seinem eigentlichen Thema zurück, daß die Pheschito das Werk vieler Interpreten sei, welche dasselbe aus den Traditionen des Volkes zusammensetzten, gleichwie auch des Onkelos Werk bloß solch einen Charakter trage, nach welchem eigentlich nur das Volk der Urheber desselben, nicht aber Einzelne die Verfasser seien. Darf auch diese Behauptung nur mit großer Beschränkung und Behutsamkeit und unter scharfer Berücksichtigung der eigentlichen Entstehung der Targumim's, die denn doch hier etwas gar zu volksthümlich und zufällig angenommen wird, zugegeben werden, so ist doch so viel wahr und gewiß, daß der verschiedene Interpretations-Charakter einzelner Bücher der Pheschito, wie des Pentateuch und der Psalmen, zwar auf verschiedene Interpreten hinweist, von denen jene des Pentateuch's an Alter Allen vorgehen, ohne daß jedoch in ihr das Wesen und die Form der Targumim's hervortritt, indem sie vielmehr, wie Gesenius, Hirzel, Credner mit Recht feststellen, sich genau und meistens glücklich an den hebräischen Text anschließt, und weit mehr, als die Chaldäer, den Anforderungen an eine treue und gewissenhafte Uebersetzung entspricht.

Von der Mehrzahl und Verschiedenheit der Urheber der Pheschito geht der Verfasser zu der Frage nach deren religiösem Bekenntnisse über. Der vorwaltenden bisherigen Behauptung eines christlichen Verfassers stellt er schroff gegenüber die seinige vom jüdischen Ursprunge derselben, und will dieses aus ihrer innern Beschaffenheit nachweisen, indem er entweder darin Spuren halachischer Interpretationsweise entdeckt, oder das Vorhandensein der, jüdischen Uebersetzungen eigenen, Euphemismen darthut. So reich auch diese Entdeckungen mit Nachweisungen belegt werden, können wir uns durch sie doch noch nicht zu der zweifellosen Annahme seiner Behauptung bestimmt fühlen, indem das Vorhandensein dieser Eigenschaften sich leicht auch anderswoher, z. B. aus der Bekanntschaft mit jüdischer Denk- oder aus orientalischer Auffassungsweise, erklären läßt, wenn sonst keine schärfern Indicien jüdischer Originalität entgegentreten, die wir jedoch geradezu vermissen. Mit dem Verfasser

aber daraus, daß Bar-Hebraeus die LXX, als Syrer, höher schätzte als die Pheschito, schließen wollen, er habe dieß nur gethan, weil er die Letztere von Juden verfaßt wußte, und weil sie keine christlichen Elemente enthielt, heißt Jenen mit unbegründetem Verdachte belasten. Noch weniger läßt sich daraus, daß der Verfasser des syrischen n. T. als Juden-Christ an vielen aus dem a. T. genommenen Stellen geradezu der Pheschito des a. T. folgt, irgend etwas für obige Sache folgern. Endlich wird auch noch die Zuflucht zu den Inschriften des Pentateuch's der Pheschito genommen, und weil diese häufig, jedoch nicht immer, mit denen zusammenstimmen, deren sich auch die Rabbinen bedienen, so wird daraus auf einen jüdischen Verfasser geschlossen. Dieser Schluß ist aber so wenig zweifellos, als jener, welcher aus der Aehnlichkeit der Textesabtheilungen der Pheschito mit den rabbinischen Bibeln einen jüdischen Verfasser der Erstern feststellt; denn es ist auch leicht möglich, daß sowohl jener als dieser Erscheinung blos so viel zu Grunde liegt, daß das hebräische Exemplar, aus welchem die Pheschito gemacht wurde, ein Synagogal-Exemplar war. So wie unser Verfasser aus jenen Erscheinungen auf einen jüdischen Urheber schloß, deducirte daraus Rappaport sogar, die Pheschito sei ursprünglich zum Synagogalgebrauche bestimmt gewesen! Den, der bisherigen Argumentation des Verfassers schon durch Kirsch's Bemerkung über die Reinheit der syrischen Textessprache der Pheschito entgegen stehenden, Einwurf gegen eine jüdische Abfassung derselben sucht er durch die Hinweisung auf die häufigen Hebraismen und dann dadurch zu entkräften, daß die syrische Sprache eben damals in Palästina eine allgemein verbreitete und sehr geschätzte gewesen sei. Wenn wir auch die letztere Behauptung zu bestreiten geradezu nicht Willens sind, und es wohl bekannt ist, welche Ausbreitung und Geltung der Aramaismus in Palästina gewonnen hatte, so dürfte doch aller Zweifel kaum zu beseitigen sein, besonders da uns sichere Denkmale der Cultur der syrischen Sprache aus Palästina mangeln, ob, analog dem Ostaramäischen, das Syrische daselbst so rein und correct sich erhalten hatte, wie es in der Pheschito auftritt! Sollten die vom Verfasser geltend gemachten Hebraismen nicht anderer Art sein, als die beispielsweise vorgeführten, so würden sie uns an einen syrisch schreibenden Juden kaum glauben machen.

Im II. Theile der Abhandlung geht der Verfasser von der all-

gemeinen Betrachtung und Erforschung der Pheschito über zu der speziellen Ermittelung und Bestimmung des Pentateuch's derselben, dem er seine besondern Studien gewidmet hatte. Was er bisher überhaupt über die Pheschito ausgesprochen hat, will er jetzt noch an dem Pentateuch nachweisen, den er für den ältesten Theil derselben hält. Da wir bezüglich der beigebrachten Nachweisungen und ihrer Prüfung unsere Leser auf das Werkchen selbst verweisen, können wir uns, unter bloßer Hervorhebung seiner Bestimmungen über die Beschaffenheit des Pentateuch's, kürzer fassen. Um die Version des Pentateuch's als jüdischen Ursprungs darzuthun, hebt er vor Allem die an unzähligen Stellen vorkommenden Hebraismen und Chaldaismen hervor und verweist dann zunächst an den auffallenden Consens derselben mit Onkelos, aus welchem er auf eine gleiche Entstehungsweise Beider, nemlich durch Sammlung von Interpretationen und Traditionen, welche damals in Aller Munde waren, den Schluß macht. Wir haben bereits oben auf das Zweifelhafte dieser Entstehungsweise hingedeutet, und gerade eine Vergleichung mit Onkelos, dem babylonischen Targum, wird darthun, daß, nach Gesenius' und Anderer Urtheil, die Pheschito den Anforderungen einer getreuen und gewissenhaften Uebersetzung weit mehr als die Chaldäer entspricht, weit näher einer eigentlichen Version steht, als den Paraphrasten. Hier muß der Charakter der ganzen Version als solcher, nicht die Zusammenstellung einzelner Stellen oder Phrasen entscheiden, deren Consens auch anderswoher, als aus gleicher Quelle aufgeklärt werden könnte. Daß bei Entstehung der Pheschito auch die LXX nicht ohne Einfluß war, haben Credner und Gesenius erkannt, und auch unser Verfasser kann de vi LXX in Pent. nicht schweigen; allein das ist ihm minoris momenti und rührt von Interpolationen her, damit es der Ansicht vom jüdischen Ursprunge keinen Eintrag thue. Nach unserm Verfasser schreibt sich der Gebrauch des Plurals in der Pheschito des Pentateuch's, wo dieser den Sieg hat, vom Synagogalgebrauche her, der oben aus den Textesabtheilungen erkannt wurde. Für halachische und hagadische Interpretationsweise der Pheschito werden viele Belege beigebracht; erstere soll sich durch Umschreibungen, dann durch Zusätze und Scholien kundgeben und jüdischen Ursprung verrathen. Daraus, daß in der Pheschito die Namen der 3. M. 11;

5. M. 14 verbotenen Thiere nicht übersetzt werden, schloß Hirzel gewiß mit mehr Recht auf einen christlichen Uebersetzer, welcher der jüdischen Traditionen nicht kundig war, als unser Verfasser diesen Umstand mit Nichtkenntniß jener Traditionen bei jüdischen Uebersetzern entschuldigen will. Endlich soll auch Das noch den jüdischen Ursprung des Pentateuch's der Pheschito verrathen, daß bei Stellen, welche von talmudischen Lehrern nicht klar verstanden wurden, in der Pheschito schwer zu verstehende Worte ganz weggelassen sind. Daraus folgt jedoch noch nicht die Gleichheit der Verfasser als Juden, wohl aber erklärt sich daraus der Grund der Auslassung, nemlich das schwer Verständliche. — Was weiters noch über den syrischen Pentateuch beigebracht wird, als: seine erklärenden Zusätze, die sehr oft bloße Wiederholungen oder aus Marginalnoten entstanden sind, seine freiere Behandlungsweise des Grundtextes, die Nichtübersetzung der eigenen Namen, die Glossen, das gehört wohl zur Charakterisirung desselben als Uebersetzung, wird aber kaum Etwas zur Erkennung der Verfasser desselben als Juden beitragen.

Wir schließen die Anzeige dieses Werkchens mit der Bemerkung, daß in ihm allerdings eine recht interessante Erscheinung auf dem Gebiete der Geschichte der Uebersetzungen des a. T. vorliegt. Das Resultat der sehr fleißigen, mit Umsicht und Sachkenntniß gepflogenen, Untersuchungen weicht zwar von den bisherigen Ergebnissen christlicher Forschungen ab, allein nicht ohne das Bestreben, dasselbe zu begründen, wenn auch diese Begründung, wie wir durch beigefügte Bemerkungen mehr andeuten als streng beweisen wollten, weil dieses eine genauere Prüfung der zahlreichen Nachweisungen erfordert hätte, nicht über alle Zweifel erhaben ist, und bei allem, auffallend für jüdischen Ursprung Zeugenden, dennoch immer eine Möglichkeit, ja selbst größere Wahrscheinlichkeit für christliche Verfasser übrig läßt, für deren Mehrzahl indessen auch Eichhorn und Bertholdt stimmen, und worauf auch Ephräm zu Josua 15, 28 hinweist.

Dr. Schreiner.

16.

Die Theologie der Psalmen. Von Dr. J. König, außerordentlicher Professor der Theologie an der Universität Freiburg. Freiburg im Breisgau, Herder'sche Verlagshandlung. 1857. 8. VII und 528 S.

Wenn über das Werk, welches wir hier als eine interessante Erscheinung in der katholisch-biblischen Literatur zur Anzeige bringen möchten, in einer übersichtlichen Darstellung zur biblischen Wissenschaft gehöriger Schriften, gesagt wird, „dasselbe habe bei gewissen Leuten in Deutschland eine üble Aufnahme gefunden, und es könne daraus der Verf. entnehmen, daß in der katholischen Kirche überhaupt keine Wissenschaft möglich sei," so liegt in dieser Aeußerung für den Freund katholischer Wissenschaft das Betrübende, daß überhaupt einer solchen als Solcher die Möglichkeit abgesprochen, und diese Negation auf das Feldgeschrei aus dem Lager der Katholischen selbst gestützt wird, die, wo sie Spuren von Wissenschaft katholischerseits antreffen, diese als katholisch incorrect verdächtigen sollen. Ist einerseits hiemit obigem Werke ein wissenschaftlicher Werth schon zugesprochen, da es eben darum in Deutschland üble Aufnahme gefunden, so folgt anderseits daraus noch gar nicht, daß in der katholischen Kirche keine Wissenschaft möglich sei, weil und wenn in Deutschland eine oder die andere katholische Stimme sich gegen jenes Werk erhoben hat, da diese noch nicht die Stimme der katholischen Kirche, sondern die eines einzelnen Theologen ist, dem vielleicht sein subjektiver Standpunkt das richtige Urtheil verrückt hat, oder dem es überhaupt an einem richtigen Urtheile gebricht.

Es handelt sich nemlich bei obigem Werke zunächst darum, ob die Wahl dieses Stoffes auf katholischem Standpunkte zuläßig sei oder nicht, ob eine katholische Encyklopädie der theologischen Wissenschaften eine biblische Theologie überhaupt, und eine Solche einzelner Theile der heiligen Schrift oder gar einzelner Bücher derselben als katholisch-theologische Wissenschaft anerkenne oder nicht. Die gewissen Leute, bei denen dieses Werk üble Aufnahme gefunden haben soll, mögen auch wahrscheinlich Aergerniß an dieser Wahl

genommen haben, und ihr Aerger möchte, im Hinblick auf das protestantische Prinzip, aus dem sich wohl eine protestantische Theologie und keine andere als eine bloß biblische ergibt, während die katholische im Prinzip verschieden ist, und aus der Schrift und dem lebendigen Worte der Ueberlieferung sich construirt, noch hingenommen werden, wenn nicht der Verfasser ausdrücklich ausgesprochen hätte, daß er einer solchen biblischen Theologie auf katholischem Gebiete eine ganz andere Aufgabe anweise, als sie auf protestantischem zu lösen hat, und wenn er nicht, einen Anstoß durch Mißverständniß ahnend, jene Aufgabe auf katholischem Gebiete mit Umsicht genauer bestimmt und ihre Grenzen und Geltung erklärt hätte. Erschöpft sich ja der protestantische Theologe in der Construirung seiner Theologie schon mit der Ausbeutung der heiligen Schrift, während der katholische die seine, unter der Garantie seiner, eines Irrthumes unfähigen, heiligen Kirche, aus der Schrift und aus dem in dieser Kirche fließenden lebendigen Worte schöpft. Und, während Jener mit allen möglichen, jedoch keine absolute Sicherheit gebenden Werkzeugen in die Schachte jener Einen Fundgrube steigt, beutet sie Dieser, wohl auch mit jenen Werkzeugen, aber nicht ohne das helle und orientirende Grubenlicht des lebendigen Wortes der Ueberlieferung (Conc. Trid. „unanimis consensus Patrum" 5, 5.) für dogmatische und moralische Zwecke aus. So wird eigentlich nur auf katholischem Boden eine wahre und sichere biblische Theologie möglich, und für die Construirung der katholischen Theologie selber dadurch brauchbar, daß sie das Zwischenglied bildet zwischen den kritisch-exegetischen Disziplinen und den systematischen Fächern, indem sie den, durch die, schon im Prinzip von der blos rationellen unterschiedene, katholische Auslegung einzelner Stellen oder ganzer Bücher gewonnenen, biblischen Inhalt in feste und klare Begriffe bringt, diese ordnet, ihren Nexus mit dem Offenbarungsnexus darthut und so die historische Entfaltung der göttlichen Offenbarung darstellt.

Geleitet von der Einsicht in diese Möglichkeit und Nützlichkeit einer biblischen Theologie auf katholischem Boden, hat der Verf. im vorliegenden Werke den Entschluß ausgeführt, — was consequenter Weise eben so möglich und nützlich sein muß — auch die Theologie eines einzelnen Theiles der heiligen Schrift des A. T. zur Darstellung zu bringen. Seine Wahl traf, sowohl mit Rücksicht auf die Offenbarungsstufe, als auch auf die Wichtigkeit und

Reichhaltigkeit des Inhaltes, wie auf die Eigenthümlichkeit der Form, einen sehr wichtigen Theil der heiligen alttestamentlichen Urkunden. Als ein solcher wird sich jedem Kenner der Sache das Buch der Psalmen darstellen. Anlangend die Offenbarungsstufe — wir verwechseln diese nicht mit der traditionellen Abtheilung der heiligen Schriften in Gesetz, Propheten, und Hagiographen, da die Stufen der a. t. Offenbarung sich historisch in jene des Mosaismus als der Begründung, des Prophetismus als der Entfaltung, der nacherilischen Zeit als des Abschlusses und Ueberganges abtheilen — ist diese gerade die Stufe der Blüthe des a. t. Offenbarungslebens, und gerade der Psalter ist es, wie der Verfasser S. 24 sehr treffend bemerkt, welcher alle Momente enthält, die das Charakteristische dieser Offenbarungsperiode bilden, zu welcher er seinem Inhalte und seiner Entstehungsweise nach gehört, alle Momente, welche in der Theologie des A. T. zur Beachtung kommen. Wer immer das Verhältniß des Pentateuchs zum Psalter richtig aufgefaßt hat, der wird, wenn er an der einseitigen Anschauungsweise Jener nicht hängen geblieben ist, welche diesen zur bloßen lyrischen Resonanz von jenem in religiöser Beziehung machen, sondern darin einen reellen Offenbarungsprogreß auf dem Grunde des Pentateuchs erkennt, gerade in dem Psalter, in materieller und formeller Hinsicht, die reichhaltigste sowohl, als lieblichste Quelle finden, aus welcher der Stand der a. t. Theologie in dieser Blüthenperiode, neben dem Prophetismus, erkannt werden kann.

Wir bedauern sehr, daß es uns bei den Grenzen, die einer bloßen Anzeige gegönnt sind, nicht möglich ist, dieser sehr interessanten und auf katholischem Boden wissenschaftlich gestalteten Schrift mit jener Aufmerksamkeit zu folgen, welche sie verdient, da sie wirklich beitragen könnte, um das Vorurtheil abzuthun, als ob die Wissenschaft nicht auch auf katholischem Boden ihre Berechtigung und Würdigung finden könne. Wir dürfen in den folgenden Umrissen bloß die Art und Weise, wie der Verfasser seine wichtige Aufgabe zu lösen gesucht hat, in Kürze zeichnen, um die Aufmerksamkeit auf das Inhaltliche und Charakteristische des Buches selber hinzulenken.

Der Lösung der eigentlichen Aufgabe, nemlich der Ausmittelung und Darstellung der in den Psalmen liegenden Theologie, sowohl

nach ihrer theoretischen als praktischen Seite hin, wird, und dieß mit hinreichendem Grunde, eine Einleitung vorangeschickt. Was diese zu ihrem Inhalte habe, läßt sich in Vorhinein leicht vermuthen. Bei einer Aufgabe, wie sie der Verfasser sich gestellt hatte, war er denn doch gewiß, ohne von dem Gedanken geleitet zu werden, es könnte der Titel seiner Schrift als ein willkürlicher oder katholisch unberechtigter angesehen werden, für den er sogleich in die Schranken treten müsse, genöthigt, zur Verständigung über das Wesen dieser Aufgabe Einiges voranzuschicken, und dieß zwar um so mehr, als er sicherlich weniger daran denken durfte, man werde dieser auf katholischem Boden überhaupt zweifelnd entgegen treten, als vielmehr daran, daß er eben die katholische Richtung seiner Aufgabe, wie er es wirklich that, genauer bestimme. Eben so einleuchtend erscheint es, wenn in dieser Einleitung Dasjenige, was bei der Lösung der Aufgabe selbst als bekannt und abgemacht vorausgesetzt wird, zu guter Verständigung oder als Grundlage besprochen wird. Daß übrigens hieher auch eine Verständigung über den Begriff der biblischen Theologie wenigstens nicht als nothwendig erscheint, dürfte leicht einzusehen sein; der Verfasser hielt es wohl darum für unnöthig, weil er bei seinen Lesern mit gutem Grunde die Unterscheidung zwischen biblischer Theologie und biblischer Dogmatik voraussetzen durfte Allein was nothwendig in eine vorläufige Untersuchung und Frage gezogen werden konnte, war der Psalter selbst; wohl nicht zunächst an diesem Orte, soweit es den historisch-kritischen Theil der in der Einleitungswissenschaft gepflogenen Untersuchungen anbetrifft, als vielmehr insoweit er, vom dogmatischen Standpunkte aus, als göttliche Offenbarungsurkunde, mit dem Charakter höherer und göttlicher Inspiration, zu gelten hat, da ja der Psalter nicht weniger als alle übrigen heiligen Urkunden des A. T., wie sie der kirchliche Kanon umschließt, in der Geschichte der göttlichen Offenbarung als Thatsache dieser Letztern und als unter göttlicher Inspiration geschriebene Offenbarungsurkunde hervortritt, so daß das aus ihr als Theologie gewonnene Ergebniß nur als Theologie einer Offenbarungsurkunde und mithin als Theologie der Offenbarung gelten kann. Der Verfasser hatte hier überdieß, wie aus der ganzen Behandlung dieser Frage ersichtlich ist, ein besonderes Interesse, um deßwillen allein schon seine Untersuchung keineswegs als eine müssige angesehen werden darf. Insofern nemlich auf dem Stand-

punkte der rationalistischen Anschauungsweise der Bibel die Ansicht ausgesprochen und gang und gebe geworden war, daß der Psalter in seinem Verhältnisse zum Pentateuch nichts anderes als das subjektiv gewordene Gesetz sei, daß er nichts anderes sei, als eine Sammlung lyrischer Nationalgesänge und lyrischer Kunstprodukte, Ergüße blos menschlicher Empfindungen aus dem Grunde des Gesetzesbewußtseins, bloße Subjektivirungen des objektiven Gesetzes in poetischer Form ohne inhaltliche Entwicklung und objektive Fortbildung der alttestamentlichen Offenbarung, daß der Fortschritt der religiösen Erkenntniß darin ganz nur auf dem subjektiven Gebiete liege, war es eine dringende Aufforderung an den Verfasser, wollte er seinen Zweck erreichen, vor Allem dem Psalter den Werth und Charakter einer wirklichen Offenbarungsschrift mit objektiver Geltung zu vindiziren, d. h. nachzuweisen, daß derselbe nicht blos eine subjektive Resonanz der im Pentateuch bereits niedergelegten Offenbarung sei, sondern daß er auch die Offenbarung in ihrer Fortentwicklung, also eine fortgesetzte Offenbarung, einen Fortschritt der religiösen Erkenntniß durch neue Offenbarung enthalte. Der Verf. nennt diesen Charakter des Psalters als Offenbarungsschrift die Inspiration desselben, und nimmt in dieser Fassung das Wort Inspiration in seiner weitern Bedeutung, in welcher es gleichbedeutend mit Offenbarung gehalten wird; er schließt jedoch dabei gewiß nicht den engern Begriff aus, welcher einer Schrift Inspiration beilegt, die unter dem übernatürlichen Beistande des heiligen Geistes abgefaßt ist, sie mag nun Offenbarung oder das mit der göttlichen Offenbarung zusammenhängende Geschichtliche, das ja auch Offenbarungsthatsache ist, enthalten, oder auch auf dem Wege der Reflexion Vorhandenes, das eben so unter Gottes Vermittelung stehen kann, mittheilen, ohne die göttliche Thätigkeit auf ein bloßes Prohibitiv zu beschränken, welches der Verf. vollgültig als unberechtigte Ansicht bezeichnet, da die Inspirationsthätigkeit Gottes des heiligen Geistes beim Entstehen einer Schrift vor Allem gewiß eine positive und nicht eine bloß negative sein wird, welche die Subjektivität der Verfasser, angesehen den Modus der Mittheilung und Vermittelung, so leitet, daß dieser dem Zwecke der göttlichen Offenbarung und alles Dessen, was Gott durch die Schrift mittheilen will, vollkommen entspricht. Der Beweis, den der Verfasser für die Behauptung, daß die Psalmen Offenbarungsschrift seien,

aus den Verfassern derselben und deren Inhalte genommen, beibringt, darf als vollberechtigt angesehen werden, und wird aus dem Urtheile der Kirche, welche den Psalter, gestützt auf Christi Zeugniß, in die Sammlung der göttlichen Offenbarungsschriften setzt, zur Evidenz erhoben.

Nach dieser Einleitung folgt der Uebergang zur eigentlichen Aufgabe des Buches. Sie besteht in der Ausmittelung und Darlegung der Theologie der Psalmen als Offenbarungsschrift. Diese Ausmittelung und Darlegung kann überhaupt unter verschiedenen Händen eine ganz verschiedene sein. Es hängt dieses mit der sonstigen Bildung des Verfassers in der systematischen Theologie enge zusammen, und man wird jene anerkennen oder bekämpfen, je nachdem man entweder gegen ein bestimmtes System eingenommen oder für dasselbe geneigt ist. Offenbar gehört die Sortirung des Stoffes weniger zur Sache. Unser Verfasser hat sich dießfalls an Staudenmaier angeschlossen, und darüber S. 143 u. a. a. O. sich ausgesprochen. Daß er so mit einem fertigen Systeme an seine Aufgabe gegangen ist, welcher Vernünftige wird mit ihm darüber rechten wollen, wenn ihm anders nicht sonst ein Kampf gegen jenen achtungswürdigen Theologen im Sinne liegt, weil dessen spekulative Richtung etwa in seinen Augen keine Gnade gefunden. — Es zerfällt nach unserm Verf. die Psalmentheologie in zwei Hauptabschnitte: Lehre von Gott und Lehre von der Creatur. In jener wird die Lehre der Psalmen über Gottes Erkennbarkeit, über das Wesen und die Eigenschaften Gottes dargestellt; in dieser kommt die Lehre der Psalmen über die Creatur im Allgemeinen, dann über die Natur, die höhern Geister, den Menschen, über die Bekehrung und Rechtfertigung des Sünders, über das Leben des Gerechten und endlich über den Messias zur Darstellung. Was die Durchführung dieser Lehrpunkte anbelangt, bedauern wir, sie nicht ganz speziell verfolgen und auf ihre Trefflichkeit hinweisen zu können. Im Allgemeinen können wir nur auf die Gründlichkeit, große Umsicht, genaue Sorgfalt und das Streben, der Sache selbst gerecht zu werden, aufmerksam machen, bei welchen Eigenschaften ein Werk solchen Inhaltes nur eine große Ausbeute darbieten und sein Werth sattsam gesichert sein kann. Bei der Darlegung der Ethik des Psalters, als der praktischen Seite der Theologie desselben, ist der Verf. zwar nicht einem bestimmten Schema gefolgt, was vielleicht manche Forderung nicht befriedigt haben mag; allein der Lehrpunkt selbst ist deßhalb

nicht übersehen oder übergangen. Ihre Behandlungsweise ist S. 142 ff. aus sachlichen Gründen gerechtfertigt, und umfaßt bei 120 Seiten. Mit Recht behauptet der Verfasser, daß der Bibel, wie dem gesammten Alterthum, alle abstrakte Anschauung im modernen Sinne, alles in's Einzelne gehende Distinguiren und Trennen fremd ist (S. 322); wir wollen jedoch daraus noch gar nicht folgern, daß in einzelnen Psalmen nicht Gedanken liegen können, wie in Ps. 33. 139. 104. 111, welche einer Offenbarungsphilosophie zur Stütze dienen dürften.

Wir können uns von diesem Werke nicht trennen, ohne noch auf seinen wissenschaftlichen Charakter und auf das Bestreben des Verfassers hinzuweisen, denselben mit dem Geiste der katholischen Kirche freundlichst zu vereinbaren. Wenn jener in der Tiefe und Gründlichkeit der Untersuchungen, wie in der strengen Consequenz der Argumentationen zu Tage liegt, wenn, worauf es hier vorzüglich ankam, der exegetische Theil besonders einer streng wissenschaftlichen Hermeneutik sehr Genüge leistet, so stellt sich dieses allseitig in den treuen Erinnerungen an das katholische Prinzip heraus. Bei einem Werke, wie das vorliegende, mußte die Umsicht und Vorsicht des Verfassers sich besonders in der Verwaltung des literarischen Apparates zeigen, der hier reich zu Gebote stand. Derselbe berücksichtigt und verwendet sowohl ältere als auch neuere hieher einschlagende Literatur; er citirt Bellarmin und Agellius, berücksichtigt jedoch auch Protestanten, wie Tholuk, Delitzsch u. A., und zwar nicht blos zur Benützung da, wo klare Wahrheit offen zu Tage liegt, sondern auch an vielen Stellen, z. B. Seite 29. 31. 37. 45. 61. 73. 82. 92. 103. 127. 130. 140. 151. 160. 220. 250. 282. 305. 364. 384. 390. 392. 474. 489. 506 u. a. m. a. O., zur offenen und direkten Berichtigung oder Widerlegung. Ueber die Verwendung der Hengstenberg'schen Psalmenversion rechtfertigt er sich S. 41 (Allg. Anm.); er unterläßt aber auch nicht, da, wo es erforderlich ist, mit eigener Uebersetzung aufzutreten.

Möge diese Arbeit des Herrn Verfassers, welche zu weitern Hoffnungen berechtigt, jene Anerkennung finden, die sie verdient.

Dr. Scheiner.

17.

Die neueste Literatur zum badischen Concordat.

Bei der Wendung, welche die Concordats-Angelegenheit in Baden zu nehmen beginnt, machen wir auf nachfolgende Gelegenheitsschriften tüchtiger katholischer Priester und Laien des genannten Landes aufmerksam:

1. Die Vereinbarung mit dem päpstlichen Stuhle zur Regelung der Angelegenheiten der katholischen Kirche im Großherzogthume Baden und die bestehende Gesetzgebung. Freiburg im Breisgau, 1860. In 8. 17 Seiten.

2. Die Vereinbarung zwischen der Krone Baden und dem heiligen Stuhle, vom rechtlichen Standpunkte beurtheilt. Freiburg im Breisgau, 1860. In 8. 36 Seiten.

3. Zur Aufklärung für Katholiken und Protestanten über die zwischen Papst Pius IX. und Großherzog Friedrich von Baden abgeschlossene Vereinbarung vom 28. Juni 1859. Freiburg im Breisgau, 1860.

* 1. Geschichte der Convention, 2. Inhalt der Convention, 3. Competenz der Kammern, 4. Ergebnisse und Nutzanwendung.

4. Beleuchtung der Verhandlungen der protestantischen Conferenz in Durlach den 28. November 1859. Von Dr. Karl Zell, großherzoglich badischer geheimer Hofrath. Freiburg im Breisgau, 1860. In 8. 37 Seiten.

5. Der Schmerzensschrei im Durlacher Rathhaus, begutachtet von Alban Stolz. Freiburg im Breisgau, 1860. In 8. 16 Seiten.

6. Antwort auf das Sendschreiben der Herren Häusser, Schenkel, Zittel über das badische Concordat und die Durlacher Conferenz. Von Dr. Karl Zell, geheimer Hofrath. Freiburg im Breisgau, 1860. In 8. 50 Seiten.

7. Simson und die Philister. Freiburg im Breisgau, 1860. In 8. 40 Seiten.

Den neuen Ministern Lamey und Stabel gegenüber erschienen ferner:

8. Vertheidigungsschrift für Se. Excellenz den Herrn Erzbischof zu Freiburg, im Jahre 1854, verfaßt von A. Lamey, d. Z. Abgeordneter der 2. Kammer. Freiburg im Breisgau, 1860. In 8. 28 Seiten.

9. Vorläufige Bemerkungen zu der Schrift des Herrn Oberhofrichters, geheimer Rath Dr. Stabel. Freiburg im Breisgau, 1860. In 8. 15 Seiten.

10. Die katholische Kirche im Großherzogthume Baden. Von Dr. Carl Bader, großherzoglicher Baurath. Freiburg im Breisgau, 1860. In 8. VIII und 416 Seiten.

Ist das sub 5 genannte Schriftchen in der bekannten, die Wirkung auf seinen Leser nie verfehlenden, höchst drastischen Weise des reich begabten Volksschriftstellers vom Schwarzwalde gehalten, und charakterisirt sich das Schriftchen sub 7 gegen Paulus: „Woher und Wohin? oder das Concordat. Ein Wecker und Wegweiser in dieser Tagesfrage," schon durch seinen Titel, so imponiren die übrigen sämmtlich durch ihre juristische Schärfe, wie durch ihren würdevollen Ton. Die Leiden der Kirche und ihres Oberhauptes wecken, läutern und kräftigen immer nur das katholische Bewußtsein. Per crucem ad lucem!

Dr. Häusle.

Gegen

eine

ungebührliche Kritik.

Von

Dr. Ginzel.

Sine ira et studio.

Herr Dr. J. Fr. Schulte, Professor des Kirchenrechts und der deutschen Reichs- und Rechtsgeschichte an der Universität zu Prag, hat in dem „Magazin für Rechts- und Staatswissenschaften" XIII. 385 ff. die erste Lieferung meines Handbuches des österreichischen Kirchenrechts einer Kritik unterzogen, welche ich einer Erwiderung zu würdigen nicht umhin kann. Ich würde dies schon früher gethan haben, wenn ich nicht so spät, erst gegen Ende Juli, zur Kenntniß der besagten Kritik gekommen wäre, die ich bei aller Achtung vor der Person und Wissenschaft des Herrn Prof. Dr. Schulte nicht anders als eine ungebührliche bezeichnen und zurückweisen muß.

Höchst auffällig muß Jedermann, der vom Berufe der wissenschaftlichen Kritik nur eine Ahnung hat, die Eile finden, mit welcher Hr. Dr. Sch. an eine Beurtheilung meines Buches ging, sobald nur die erste Lieferung davon erschienen war. Sonst lassen sich namhafte Gelehrte überhaupt zur Handhabung der Kritik nur herbei, wenn es eine bedeutende und wenigstens zum Theil abgeschlossene litterarische Erscheinung gilt. Die Kritik erscheint mir als eine kleinliche, und ihrem Berufe wie ihrer Würde wenig entsprechende, die sich herabläßt, zum Vorwurfe ihrer Erörterungen einzelne Lieferungen von Büchern zu machen.

Im Geiste solcher Kritik zieht Hr. Dr. Sch. gleich gegen den Titel meines Buchs, das sich ein „Handbuch des neuesten in Oesterreich geltenden Kirchenrechtes" nennt, zu Felde, indem er a. a. O. schreibt: „Während aus Artikel XXXIV. und XXXV. des österreichischen Concordates vom 18. August 1855 einfach folgt, daß fortan nur das gemeine katholische Kirchenrecht mit einzelnen Modificationen in Oesterreich gelten wird, — bietet das genannte Buch auf Einmal ein Handbuch des neuesten in Oesterreich geltenden Kirchenrechtes" u. s. w. — Darauf erwiedere ich: was ich mit der Bezeichnung des „neuesten Kirchenrechtes" gesagt haben wollte, habe ich ganz deutlich S. 20. meines Buches mit den Worten ausgesprochen:

„Der Zeit nach, in welcher sich das Recht der Kirche entwickelt, das heißt, mit Bewahrung seiner wesentlichen Einheit immer vollständiger und in mannigfaltigen den Zeitbedürfnissen entsprechenden Formen zu Tage gelegt hat, unterscheidet man gewöhnlich das alte, neue und neueste Kirchen-

*

recht." Wodurch aber dieses neueste Recht der Kirche constituirt wird, lehrt §. 31. S. 55. ff.

Diese Eintheilung des Kirchenrechts beliebt Hr. Dr. Sch. eine „Mittheilung aus dem Repertoire von Privatansichten" zu nennen. Die Eintheilung des Kirchenrechts in altes, neues und neuestes wäre eine Privatansicht, d. h. eine nur mir eigenthümliche, grundlose Ansicht? Nein, sie ist vielmehr die Ansicht von Männern, die als gewiegte Kirchenrechtslehrer gelten, unter denen ich Devoti, Helfert, Bouix [1]) nenne. Es ist also, wie der gebildete Leser sieht, die Ansicht von einem neuesten Kirchenrechte nicht meine Privatansicht. Aber — auch wenn sie es wäre, würde sie deßhalb keineswegs auch schon verwerflich seyn. Denn in rein wissenschaftlichen Fragen ist Privatansichten voller Raum gegeben, wenn sie sich nur als begründete bewähren. Die Eintheilung des Kirchenrechts in altes, neues und neuestes ist aber in der historischen Natur des Kirchenrechts gegründet, Kraft deren es sich nur im Laufe der Zeit entwickelt; — wie dies §. 7. meines Handbuches dargelegt und S. 20. im Schlußsatze desselben, dessen Wortlaut oben angeführt ist, für jeden Gebildeten deutlich ausgesprochen ist. — Ich hoffe, durch diese Bemerkungen der Einsicht jedes Unbefangenen nahe gelegt zu haben, daß der Titel meines Buches ganz entsprechend sey; denn mein kirchenrechtliches Handbuch will eben das neueste Recht der Kirche nach seinem ganzen Umfange und nach seinen durch die Bestimmungen des österreichischen Concordates geltend gewordenen Modificationen darstellen.

Hiermit erscheint zugleich ein weiterer Tadel, den Herr Dr. Sch. über mein Buch ausspricht, indem er „die Zeichnung der Aufgabe desselben eine unglückliche" nennt, als ein ganz ungerechter für Jedermann, der Deutsch versteht. Ich sage S. 33 m. Handbuchs:

„Das vorliegende Handbuch des neuesten in Oesterreich geltenden Kirchenrechtes wird seinem Zwecke gemäß das allgemeine Recht der Kirche,

---

[1]) Devoti in s. Institution. canonic. Prolegomen. cap. VII. De jure novissimo lehrt: »Jus novissimum, videlicet jus constitutum post evulgatos libros, quibus corpus Juris canonici constare diximus.« Tom. I. Gandae 1846. p. 86.

Dr. Joseph Helfert's Handbuch des Kirchenrechts. Zum drittenmal verbessert und vermehrt, herausgegeben von Dr. Jos. Al. Helfert Sohn. Prag 1846. S. 27: „Nach der Entstehungszeit unterscheidet man ein altes, neues und neuestes Kirchenrecht."

Bouix in s. Tractatus de principiis juris canonici. P. III. Sect. 6. cap. 19. De jure quod vocant novissimum lehrt: »Considerando chronologice varia quae ab ineunte Ecclesia invaluere jura solent auctores illa in tres classes distribuere. Jus antiquum vocant illud quod ante Gratianum viguit; jus novum quod in Corpore juris canonici clauditur; jus novissimum quod constat documentis post clausum juris canonici Corpus editis usque ad praesentem diem.« Monasterii 1853. p. 399.

nach seinen in Oesterreich geltenden Modificationen, und in seinem ganzen Umfange darstellen."

Wenn nun der Kritiker darüber glossirt: „Das allgemeine Kirchenrecht — in seinem ganzen Umfange — und wieder nur nach seinen in Oesterreich geltenden Modificationen!" — so bringt sich Jedem diese Glosse als eine den Sinn meiner Worte entstellende auf; denn diese sagen keineswegs: einmal wolle m. Handbuch das neueste Recht der Kirche nach seinem ganzen Umfange und dann wieder nur nach seinen in Oesterreich geltenden Modificationen darstellen, — sondern es heißt einfach und deutlich: „nach seinen in Oesterreich geltenden Modificationen und in seinem ganzen Umfange."

An seinen Tadel über Darlegung der Aufgabe meines Buchs knüpft Hr. Dr. Sch. einen andern in den Worten: „Unglücklich wie die Zeichnung der Aufgabe ist auch auf S. V die Haupt-Exclamation über Art. I. des Concordats: daß eine solche rückhaltslose Anerkennung ihres Rechts die Kirche Gottes seit Carl dem Großen nicht gefunden; weil sie auf der einfachen Nichtkenntniß beruht, daß Art. I. des bayrischen Concordats vom J. 1817 fast wörtlich gleichlautend ist, das neapolitanische vom J. 1818 und die spanischen aber noch mehr enthalten, weil sie sogar die katholische Kirche für die einzige des Reiches erklären. Das durfte in Oesterreich nicht geschehen, weil auch Nichtkatholiken in Oesterreich Rechte haben. Das Concordat ist ein Act, dessen Bedeutung man durch Unrichtigkeiten nicht hebt, dessen Gewicht am besten durch kalte juristische, auf die Ueberzeugung und das Beweisen, nicht auf das Bereden abzielende Deductionen erbracht würde, das mit Verstand und Jurisprudenz, nicht mit Phrasen sollte erläutert werden, weil es keiner Ueberredungsmittel bedarf, sondern in sich selbst und seinem Objecte seine Jeden zur Anerkennung zwingende Rechtfertigung trägt. Sapienti sat!"

Also mein Urtheil: eine solche rückhaltslose Anerkennung ihres Rechts, wie es summarisch im Art. I. des österreichischen Concordates ausgesprochen, habe die Kirche seit Carl dem Großen nicht gefunden — wäre nur eine Exclamation, eine Unrichtigkeit, eine Phrase und beruhe auf einfacher Nichtkenntniß des bayrischen, neapolitanischen und der spanischen Concordate? Hr. Dr. Sch. hätte sich erinnern sollen, daß mein „Archiv für Kirchengeschichte und Kirchenrecht" Regensburg 1851 II. 173 ff. zeigt, daß ich das bayrische Concordat recht wohl kenne, und die geneigten Leser können sich aus meinem kirchenrechtlichen Handbuche S. 172 die Ueberzeugung verschaffen, daß mir auch das neapolitanische wie die spanischen Concordate bekannt sind. Ich kenne auch überdies das Concordat mit der Republik von Costa-Rica und jener von Quatemala vom 7. October 1852, deren Art. I. allerdings noch mehr

aussagt [1]) als Art. I. des österreichischen Concordates; und doch ist trotz dessen mein Urtheil über das österreichische Concordat keine Exclamation, keine Unrichtigkeit, keine Phrase, sondern ein ganz stichhaltiges historisches Urtheil. Denn bei Würdigung dieses Urtheils genügt es nicht, bloß in Anschlag zu bringen, daß die Kirche eine gleiche Anerkennung ihres Rechts auch anderwärts gefunden; vielmehr liegt der Schwerpunct der Sache in der Frage: wo und von Wem das Recht der Kirche anerkannt wird? Auch dem beschränktesten Verstande leuchtet ein: die Bedeutung eines öffentlichen Rechtsactes werde vorzugsweise bedingt durch die Bedeutung der Macht, von welcher er ausgeht. Duo dum faciunt idem, non est idem. Was ist Bayern, Neapel, Spanien, Costa-Rica und Quatemala im Vergleich mit Oesterreich, der katholischen Hauptmacht? Deßhalb hat Seine Heiligkeit wiederholt Seine große Befriedigung über den Abschluß des Concordates vom 18. August 1855 ausgesprochen, und deßhalb hat dies Ereigniß in der ganzen Welt so große Sensation erregt, weil eben das gewaltige Oesterreich es ist, in welchem das Recht der Kirche eine solche Anerkennung gefunden, — die katholische Hauptmacht, welche die Erste seit Carl dem Großen so unumwunden das volle Recht der Kirche anerkannt hat. — Aber in der Parallele Carls des Großen und Oesterreichs ist nicht nur das Moment einer katholischen Hauptmacht zu würdigen, sondern überdies der gleiche Beruf Beider zum Schirm und zur Vertheidigung der Kirche, welcher, wie er dem Frankenkönige Carl durch Verleihung der römischen Kaiserwürde von Seiten des Papstes wurde, so auch der Apostolischen Majestät der österreichischen Herrscher eigen ist [1]). — Und nun, nachdem ich mein Urtheil über das österreichische Concordat in helles Licht gestellt, darf ich wohl

---

[1]) Religio catholica apostolica romana est religio status in Costaricensi republica, atque inibi sarta tecta semper conservabitur cum omnibus juribus et praerogativis, quibus ex Dei lege et SS. Canonum sanctionibus pollere debet.

Religio Catholica Apostolica Romana esse pergit religio Reipublicae Guatimalensis atque inibi sarta tecta perpetuo conservabitur cum omnibus iis juribus et praerogativis, quibus frui debet ex Dei ordinatione et Canonicis Sanctionibus. Pii IX. Pontificis Maximi Acta. Pars prima. Romae 1854. 8. pag. 452. 509 s.

[1]) Graf Lützow, außerordentlicher Botschafter Sr. Majestät des Kaisers von Oesterreich, redete die nach dem Tode P. Leo XII. im Conclave versammelten Cardinäle also an: „Der erhabenste Kaiser und Apostolische König hält gewiß den Titel des besonders geliebten Sohnes und beständigen Vertheidigers unsrer heiligen katholischen Kirche höher als alle andern, welche durch die Gnade des Allerhöchsten von den glorreichen Vorfahren auf die Krone Seiner Majestät gebracht wurden, und ergreift daher diese Gelegenheit, durch eine außerordentliche Botschaft ein öffentliches Zeugniß seines religiösen Eifers für die katholische Kirche und den apostolischen Stuhl abzulegen.“ Diario di Roma 14. Marzo. Allg. Zeitung v. 25. März 1829.

fragen: ist dies mein Urtheil eine bloße Exclamation, eine Unrichtigkeit, eine Phrase?

Darauf ergeht sich Hr. Dr. Sch. über die von mir aufgestellten Begriffe von Recht, Kirche und Kirchenrecht mit Bemerkungen, die jeder wissenschaftlich Gebildete, der sich die Mühe nehmen will, mein Handbuch einzusehen, als grundlose Ausstellungen und Machtsprüche des Rec. erkennen mag. Wenn Derselbe schreibt: ich habe den Begriff von Recht aus Schöpf (Handbuch des kath. Kirchenrecht I. 12.) „entlehnt", so ist dies schon unrichtig, wie Jeder finden wird, der den von Schöpf a. a. O. aufgestellten Begriff mit dem von mir gegebenen vergleicht. Wenn aber Rec. von diesem Begriffe sagt: „er lasse das Recht nicht nur mit Gesetz zusammenfallen, sondern auch begreiflich sich von Moral und Religion nicht unterscheiden, weßhalb dann dieser Unterschied hintennach in die Breite ausgesponnen werden müsse"; so muß ich erwiedern: das „in die Breite Ausspinnen" ist überhaupt meine Sache nicht, und ich habe §. 3. S. 4 f. m. Handbuchs durch Entwicklung des Rechtsbegriffes dargethan, daß Recht mit Gesetz, wird es auch durch dieses geschaffen und getragen, nicht zusammenfällt, und daß das Rechtsgesetz sich wesentlich vom Sittengesetze unterscheide.

S. 8. m. Handbuchs habe ich die Kirche definirt als — „jene Körperschaft, in welcher das unsichtbare Haupt derselben, Christus Jesus, durch den heiligen Geist mittelst des von ihm gesetzten Apostolates, der zu seinem sichtbaren Haupte und lebendigen Mittelpuncte den Petrus hat, das Heil der Menschheit bis ans Ende wirket." — Der Rec. übersieht ganz, daß ich diesen Begriff nicht gemacht, sondern nach Wesen und Ausdruck aus Eph. 1, 23 und 5, 23, I Cor. 12, 27 geschöpft habe, und ruft, da er als Jurist gar keinen andern als den juristischen Begriff einer Körperschaft fassen zu können scheint, aus: „die Kirche eine Körperschaft!" — Gibt es ein treffenderes Wort zur Bezeichnung einer Gemeinschaft, deren Glieder wie zu Einem Leibe verbunden sind, als das Wort „Körperschaft"? Ferner schreibt Rec: „Der Verfasser beruft sich auf Möhler, bemerkt aber nicht, daß dessen Definition von Kirche von der seinigen sehr verschieden ist." — Der Rec. hat gar nicht bemerkt, daß ich grade zu dem Behufe in der Note S. 9 auf Möhler's Symbolik hingewiesen habe, um auf die Verschiedenheit zwischen meiner und Möhler's Definition von Kirche aufmerksam zu machen.

Ferner erlaubt sich Rec. über Begriff und Wesen des Kirchenrechts, wie ich dieselben in m. Handbuche [1]) dargestellt und entwickelt habe, folgende

[1]) §. 7. S. 18. „Wenn wir die beiden Begriffe von Recht und Kirche verbinden, so ergibt sich uns der Gesammtbegriff dessen, was Kirchenrecht ist. Die sittliche und gesellige Ordnung, welche der Erlöser in jener Körperschaft, die da sein Leib ist, als das Haupt derselben grundgelegt hat und durch den heiligen Geist mittelst des von ihm gesetzten Apostolates immerfort zu dem Zwecke erhält und entwickelt, daß

Bemerkungen: „Der Zweck der Rechtsordnung besteht im Heiligen und Beseligen? Fällt denn dieselbe mit der religiösen und moralischen zusammen?" — Ja, unfehlbar besteht der letzte Zweck auch der kirchlichen Rechtsordnung in der Heiligung und Beseligung der Menschheit; denn da um der Heiligung und Beseligung der Menschen willen die Kirche gestiftet wurde, so ist Alles und Jedes, was zum Wesen der Kirche gehört, für den Zweck derselben berechnet und als nothwendiges Mittel zur Erreichung desselben gesetzet und demselben gemäß gestaltet. Also auch die Rechtsordnung der Kirche ist zur Heiligung und Beseligung der Menschheit da; durch diesen Zweck der Kirche bedingt und ihm gemäß eingerichtet [2]). Ich habe mich hierüber, wie ich meine, so verständlich, in m. Handbuche [3]) ausgesprochen, daß jeder gebildete Leser erkennen wird: nach diesem Begriffe von Kirchenrecht falle die Rechtsordnung mit der religiösen und moralischen Ordnung der Kirche keineswegs

---

die Gesammtheit wie jedes einzelne Glied derselben geheiliget und beseliget werde, nennen wir Kirchenrecht im objectiven Sinne."

[2]) Deßhalb definirt Bouix Kirchenrecht kurzweg also: Jus canonicum stricte sumptum recte definiri potest: Complexio legum auctoritate Papae firmatarum, quibus fideles ad finem Ecclesiae proprium dirigantur l. c. p. 53. s. Reiffenstuel: Jus canonicum est jus positivum, ex sacris Canonibus collectum, et ad recte vivendum, aeternamque salutem consequendam, et justitiam in populo christiano conservandam constitutum. Ita in re communis. Jus can. universum. Proëm. §. III. n. 36. Tom. I. Monachii 1702. p. 7.

[3]) §. 7. S. 18. f. „Wenn wir das Recht der Kirche in diesem Sinne des Wortes ins Auge fassen, so erkennen wir, daß dasselbe, weil in und mit der Kirche zugleich gegeben und gesetzet, nothwendig auch alle wesentlichen Eigenschaften der Kirche an sich tragen müsse. Darum ist das Recht der Kirche, wie sie selbst, nothwendig sichtbar und allen ihren Gliedern erkennbar; es ist ferner wesentlich Eines, das heißt, die in der Kirche von dem Erlöser gegründete sociale Ordnung ist absolut nothwendig zur Heiligung der Menschheit, sie ist die Trägerin des gesammten innern Lebens der Kirche. In der Einen Kirche kann daher auch nur Ein Recht gelten, so zwar, daß die von Gott stammende äußere kirchliche Lebensordnung überall und immer sich als wesentlich Eine und Dieselbe, oder als die allgemein geltende bewähren muß. Das Recht der Kirche ist wesentlich katholisch, das heißt, die wesentlichen auf göttlicher Anordnung beruhenden Momente des kirchlichen Rechtes bewahren immer und überall Kraft ihrer organischen Natur ihre Einheit und Unveränderlichkeit, obschon diese Grundzüge der kirchlichen Rechtsordnung nach Verschiedenheit von Zeit und Ort sich in mannigfaltigen Formen gestaltet haben. Wie ferner das Recht der Kirche in seinen wesentlichen Bestimmungen durchhin den Charakter der Apostolicität an sich trägt, so ist dasselbe auch ein heiliges Recht, denn die in der Kirche waltende Ordnung ist um der Heiligung der Menschheit willen da, und aus diesem letzten Zwecke der Kirche nur geflossen, und sie beruhet wesentlich auf der Freiheit der Kirche.

zusammen, sondern verhalte sich vielmehr zu dieser nur wie das Mittel zum Zwecke.

Hr. Dr. Sch. bringt aber auch noch Anderes gegen den von mir gegebenen Begriff von Kirchenrecht vor, indem er schreibt: „Wie, das ganze Recht beruht auf göttlicher Einsetzung? Für die ganze Rechtserzeugung und Entwickelung nimmt die Kirche Unfehlbarkeit (denn das folgt aus der Leitung des h. Geistes) nothwendig in Anspruch? Wie ist es denn möglich, daß zu Zeiten höchst wichtige gar nicht bestanden? aufgehoben sind als dem Wohle der Kirche schädlich? Wievieles im reinen Rechte beruht denn auf dogmatischer Grundlage? Sicherlich das Meiste nicht. Oder sind etwa der Modus der Papstwahl, der Bischofswahl, die Domcapitel u. s. w., das ganze Beneficialwesen, die Gestaltung des Güterwesens, Zehntwesens u. s. w., die ganze Evolution der Gerichtsbarkeit, die meisten trennenden, fast alle aufschiebenden Ehehindernisse u. s. w. u. s. w. nicht historisch entstanden. Oder soll man vielleicht des praktischen Zweckes wegen das ganze Recht als seit 1855 Jahren fertig annehmen?“ Diese Bemerkungen werden jedem unbefangenen Manne von Einsicht, der sich die Mühe nimmt, meine Exposition des Begriffes von Kirchenrecht [4]) zu lesen, als völlig grundlos erscheinen.

---

[1]) §. 7. S. 197. „Recht der Kirche im subjectiven Sinne nennen wir die Befugniß oder den Anspruch derselben, nicht nur zu seyn, sondern in der von ihrem Haupte gesetzten, in ihr verkörperten und im Laufe der Zeiten in ihr sich entwickelnden Lebensordnung das Heil aller ihrer Glieder zu wirken. — In diesem eminenten Rechtsanspruche der Kirche ist die Summe aller ihrer Rechte enthalten, die aber ihrer Natur nach wesentlich verschieden sind; denn diese Befugnisse der Kirche sind entweder göttlichen oder menschlichen Ursprungs. 1. Alle jene Befugnisse nämlich, deren die Kirche nothwendig zur Realisirung ihres Zweckes, der Heiligung ihrer Glieder, bedarf, bilden die Summe ihrer göttlichen Rechte; denn mit diesen Befugnissen ist sie um ihres Zweckes willen von dem Herrn selbst für immer ausgerüstet worden, so daß sie derselben niemals sich entäußern kann und darf, will sie nicht sich selbst aufgeben. Wenn diese göttlichen Befugnisse der Kirche (jus divinum, essentiale, absolutum, inabdicabile) mit ihrer Stiftung zugleich gegeben erscheinen, so liegt es doch in der Natur der Kirche und ihres gesammten Lebens, das an die Gesetze des Wachsthums, der Entwicklung und Stätigkeit gebunden ist, daß auch diese Rechte erst im Laufe der Zeiten sich manifestiren und geltend machen, je nachdem die Kirche durch den Drang der Lebensverhältnisse in die Nothwendigkeit versetzt wird, von ihrem angestammten göttlichen Rechte früher oder später Gebrauch zu machen. Es liegt insbesondere in der Natur alles Rechtes, daß dasselbe erst im Laufe der Zeit wird und sich vollständig nur nach und nach ausgestaltet. 2. Nebst diesen göttlichen Befugnissen zur Erreichung ihres Zweckes erwächst der Kirche auch der Anspruch auf alles dasjenige, was sie diesem Zwecke als ersprießlich und förderlich erkennt. Während Gott selbst das der Kirche absolut Nothwendige schaffet, ist sie in Betreff des ihr

Hr. Dr. Sch. macht mir ferner zum Vorwurfe, daß ich von dem Rechte einer „Particularkirche“ rede, und er äußert dagegen: „Also die eine Kirche zerfällt in Particularkirchen? Eifert doch sonst der Verf. mit Recht gegen Gallikanismus u. s. w. Dies ist aber ganz derselbe Error. Wie kann man, wo es darauf ankommt, präcis und juristisch zu reden, das ist man in einem Buche über Recht zu fordern berechtigt, von mehreren Kirchen in der katholischen einen reden?“ — Darauf ist zu entgegnen: ich zerfälle keineswegs die Eine Kirche in Particularkirchen, da aber die Eine Kirche aus vielen Gliedern besteht (Corpus unum est, et membra habet multa, omnia autem membra corporis cum sint multa, unum tamen corpus sunt. I. Cor. XII. 12.), so kann man wohl auch, ohne Gefahr zu laufen, mißverstanden zu werden, einzelne Glieder oder Theile derselben „Particularkirchen“ nennen, und es wird einem Particularismus in der schlimmen Bedeutung dieses Wortes damit noch gar kein Raum gegeben. Sollte übrigens dies von deutschen Theologen und Kirchenrechtslehrern nicht selten gebrauchte Wort von der kirchlichen Autorität als incorrect verworfen werden, wird Niemand desselben bereitwilliger sich enthalten als ich.

Zugleich begegne ich hier dem Tadel des Rec.: „der Ausdruck jus commune werde von mir immer im Sinne des allgemeinen, nicht des gemeinen Rechts im Sinne des Civilrechts gebraucht“ — mit der Bemerkung, daß es sich eben nur darum frägt, was man im Kirchenrecht unter jus commune versteht, worauf alle Kirchenrechtslehrer nur eine Antwort haben [1].

---

blos Nützlichen an sich selbst und an die dasselbe bestimmenden Verhältnisse der Zeit und des Ortes gewiesen; und es erscheinen sonach die Rechte, welche sie unter bald günstigen bald minder günstigen Beziehungen zur Welt erwirbt und gebraucht, als menschliche Rechte (jus humanum, accidentale, mutabile, abdicabile), die ihrer Natur nach wandelbar und veränderlich sind, und deren die Kirche immerhin unbeschadet ihres Zweckes entbehren kann.“

[1]) Reiffenstuel: Jus commune dicitur, quod pro universa Ecclesia latum est . . atque illud, quod legitima authoritate in Corpus juris cononici translatum fuit, speciali ratione jus commune appellatur l. c. num. 48. p. 9. Doviat. Jus commune dicitur, quod in corpus juris canonici est relatum. Praenot. canonic. l. 1. c. 4. §. 19. Mitav. et Lips. 1776. I. 38. Bouix: Jus commune dicitur quod pro universa Ecclesia latum est, adeoque per se omnes fideles obligat: accidentaliter tamen, nempe accedente legitimo titulo dispensationis, privilegii aut consuetudinis contrariae legitime praescriptae, possunt aliqui ab obligatione juris communis eximi; quod si eveniat, non ideo tamen amittit jus illud rationem et denominationem juris communis. l. c. p. 573. Uebereinstimmend mit diesen Kirchenrechtslehrern sage ich daher S. 20 im Hdbch.: „Das in einer Particularkirche geltende Recht kann aber das gemeine, regelmäßige (commune) oder eines von diesem abweichendes, sonderthümliches (anomalum, singulare) seyn.“

§. 9. m. Handbuchs handelt von der Verbindlichkeit der Kirchengesetze. Hr. Dr. Sch. bemerkt darüber: „Zuerst wird das Erforderniß der Verkündigung besprochen, wobei wesentlich nur gesagt, daß sie zu verkündigen sind, von den schweren Streitfragen aber Umgang genommen wird.“ In einem auf 50—60 Bogen berechneten Handbuche muß man von bloßen Streitfragen Umgang nehmen und ich muß mich bescheiden, weder zur Entscheidung von Streitfragen berechtigt, noch auch befähigt zu seyn, zur Lösung derselben Etwas beitragen zu können. Das außer Streit Gesetzte über Verkündigung der Kirchengesetze habe ich S. 22 f. unter N. 2. 3. gesagt.

Ferner soll ich „criminalistische Unzurechnungsfähigkeit mit Nichtverbindlichkeit der Kinder verwechselt und einige, nicht das Gesagte enthaltende Stellen citirt“ haben. Man lese und prüfe! S. 24 m. Handbuchs heißt es: „Aus Mangel des natürlichen Vermögens, des moralischen Bewußtseyns und der Freiheit, sind ganz unzurechnungsfähig a) Kinder, deren moralisches Vermögen noch gar nicht entwickelt ist; sobald aber die anni discretionis eingetreten sind, beginnt für sie die moralische Verpflichtung zu Allem, was den Kräften ihres Alters entspricht: c. 1. de delictis puerorum (5. 23.): Pueris grandiusculis peccatum nolunt attribuere quidam, nisi ab annis 14. cum pubescere coeperint. Quod merito crederemus, si nulla essent peccata, nisi quae membris genitalibus admittuntur. Quis vero audeat affirmare furta, mendacia et perjuria non esse peccata? At his plena est puerilis aetas: quamvis in iis non ita ut in majoribus punienda videantur; die Rechtsverpflichtung (quoad poenam) tritt aber erst nach erlangter Mündigkeit (bei männlichen Personen nach vollendetem vierzehnten, bei weiblichen nach dem zwölften Jahre) ein: c. 2. eod. tit.: Quoniam in pueris relinqui solet inultum, quod in aliis provectioris aetatis humanae leges dicunt severius corrigendum: mandamus, quatenus si constiterit filium praedicti H. intra 14. aetatis suae annum eundem excessum commisisse, memoratum Abbatem moneas et compellas, ut ab eodem H. praedictos centum solidos propter illam consuetudinem non exigat, nec ab ipso pro temporali poena requirat.“ Der Rec. hätte beweisen sollen, daß die citirten Stellen das Gesagte nicht enthalten.

Wenn ich ferner ebend. S. 24. unter die Unzurechnungsfähigen Jene zähle, „die sich unverschuldeter Weise im Zustande der zeitweiligen Bewußtlosigkeit befinden, z. B. Kranke, Trunkene“; so spottet Rec. über Anführung der Trunkenen mit den Worten: „dafür würden gewiß alle lustigen Brüder von Nah und Fern dem Verf. danken, wenn er auch nur Gesetze dafür angegeben hätte.“ — Dieser Spott fällt auf den Rec. zurück, welcher mir auf die ungebührlichste, sich selbst richtende Weise die offenbarste Ungereimtheit unterschiebt. Wenn Hr.

Dr. Sch. „lustige Brüder von Nah und Fern „für unverschuldeter Weise Trunkene ausgibt: so nicht ich; wie Jeder, der Deutsch versteht und Verstand hat, begreift. Oder sind alle im Zustande der Trunkenheit sich Befindende bloß lustige Brüder, und ist es unerhört, daß nicht selten Personen, ohne ihr Wissen und Wollen, von Böswilligen aus schlimmer Absicht in den Zustand der Trunkenheit versetzt werden? Es bedarf keines besondern Gesetzes, um solche für unzurechnungsfähig zu erklären; und die Gesetzstelle c. 24. de sponsalibus (4. 1.), die ich für die Unzurechnungsfähigkeit der Rasenden, Wahnsinnigen a. a. O. angeführt, gilt auch ex identitate rationis legis für alle im Zustande unverschuldeter zeitweiliger Bewußtlosigkeit sich Befindenden. — Ich erlaube mir noch auf Liguori (theologia moral. l. I. tract. 2. n. 153.) hinzuweisen, welcher lehrt: »Aliud est ad legem non teneri, sicut non tenentur ad leges ecclesiasticas infideles, pueri, amentes: aliud a lege excusari, sicut excusantur ebrii, ignorantes, dormientes; und auf Dr. Helfert, welcher in s. Handbuche des Kirchenrechts S. 18. schreibt: „Entschuldigt werden wegen gehemmten Verstandesgebrauch: Trunkene und zeitweilig Geistesbefangene." Ich glaubte aber mit Grund für völlig unzurechnungsfähig Jene erklären zu sollen, die im Zustande unverschuldeter Trunkenheit der freien Willenskraft ermangeln. Da Hr. Dr. Sch. wenigstens seine eigene Autorität wird gelten lassen, so erlaube ich mir zur Erhärtung meines von ihm verspotteten Satzes die eigene Doctrin Desselben der gelehrten Welt vorzuführen. Hr. Dr. Schulte lehrt in seinem „Handbuch des katholischen Eherechts" Giessen 1855. S. 74.: „Aus der Natur des Consenses (in die Ehe) ergibt sich von selbst, daß der Consens, welchen Personen in einem Zustande abgeben, der sie zum Selbstbewußtsein, zur freien Willensrichtung unfähig macht, nicht rechtsbeständig sondern nichtig ist. So stellt sich die Unfähigkeit der Wahnsinnigen, Trunkenen, Schlafenden als eine natürliche dar, welche keiner ausdrücklichen Anerkennung im Rechte bedürfte."

Die bisher gewürdigten Proben der Kritik, welche Hr. Dr. Sch. an m. kirchenrechtlichem Handbuche geübt hat, werden zur Signatur derselben Denen genügen, die sich etwa um dasselbe interessiren. Ich beleuchte nur noch das eine und andere Urtheil des Recensenten. Derselbe bezeichnet den S. 33. m. Handbuchs gegebenen Begriff von einem Canonisten [1]) als einen „neuen." Ich habe diesen Begriff von Dr. Helfert entlehnt, welcher in seinem o. a. kirchenrechtlichen Handbuche S. 24. schreibt: „Wer diese Gesetze inne hat und

---

[1]) „Verbindet sich in einem Manne mit der theoretischen Wissenschaft der Kirchengesetze auch die practische Fertigkeit und Gewandtheit, sie im Leben richtig anzuwenden, so nennt man einen Solchen einen Canonisten."

auf vorkommende Fälle anzuwenden versteht, daher in Kirchenrechtssachen zu vergutachten, zu vertreten und zu entscheiden geeignet ist, heißt Canonist." Dr. Helfert hat hier den Begriff von einem Canonisten per eminentiam, und zwar vollkommen richtig, gegeben; denn wer insgemein im Gegensatze zum Theologen und Juristen „Canonist" heiße, braucht man Jenen, für die ein Handbuch des Kirchenrechts bestimmt ist, nicht zu sagen, wohl aber: wer im eminenten Sinne ein Solcher sey und genannt werde. Alle jene, welche bei der römischen Curie als classische Canonisten [1]) gelten, waren nicht nur ausgezeichnete Schriftsteller im Fache des canonischen Rechts, sondern zugleich gewandte Geschäftsmänner auf dem kirchlichen Rechtsboden. Daher begründet z. B. P. Benedict XIV. die Autorität des Canonisten Fagnanus nicht bloß durch seine ausgezeichnete Wissenschaft sondern auch durch seine practische Geschäftskenntniß, wenn er von ihm sagt: Celebris Fagnanus, cui et singularis doctrina et peculiaris diligentia, et publicorum munerum exercitium autoritatem conciliant (De syn. dioec. l. XIII. c. 14. n. 7. Ed. Mechlin. 1842. IV. 31.).

Bei Darstellung der Grundsätze über Gewohnheit, Arten derselben, Erfordernisse zu ihrer Gültigkeit (Rationabilität, gesetzliche Verjährung), und über die wider die Decrete von Trient streitenden Gewohnheiten (§. 20—25. m. Handbuchs) habe ich mich vorzugsweise an den classischen »Tractatus de principiis juris canonici auctore D. Bouix, in academia ecclesiastica Romana jussu Summi Pontificis classicus«. Monasterii 1853 gehalten. Diese Abhandlung über die Principien des Kirchenrechts ist durch die gelehrten Autoritäten Roms für so ausgezeichnet erklärt worden, daß sie auf Befehl Seiner Heiligkeit an der römischen Universität als Lehrbuch gebraucht wird [2]); nach Hr. Dr. Sch. Urtheil aber ist Bouix's Buch ein Tractat, „welcher nichts als eine Zusammenstellung der Ansichten von einem Dutzend Commentatoren gibt, nicht aber eine juristisch-wissenschaftliche Behandlung von Fragen, die mit Unfehlbarkeit nichts zu thun haben und in Betreff deren die Ansichten Jener für die heutige Wissenschaft kein Ansehen genießen können". Wie doch die „heutige Wissenschaft" sich so gewaltig spreizt und bläht!

Sollte es Herrn Professor Dr. Schulte gefallen, seine Virtuosität als Kritiker an meinem kirchenrechtlichen Handbuche noch ferner zu üben, so werde

[1]) Ich habe dieselben nach Bangen in m. Hdbch. S. 30. Note 3 aufgeführt.

[2]) Dies bedeuten die Worte des Titels: in academia ecclesiastica Romana jussu Summi Pontificis classicus; und es war ein Irrthum, wenn ich S. 47. Note 2. m. Hdbchs. von Bouix sagte: „Er lehrt im Auftrage Sr. Heiligkeit P. Pius IX. das Kirchenrecht an der röm. Universität." Da es sich aber um das Buch, nicht um die Person Bouix's handelt, so hatte ich mich auch in der Sache nicht vergriffen.

ich gebührend berücksichtigen, was ich als begründeten Nachweis eines Mangels oder Irrthums erkennen werde; nicht aber werde ich mich — aus sehr nahe liegenden Gründen — nochmals herbeilassen, die kritischen Bemerkungen Desselben auf ihren Unwerth vor der litterarischen Welt zurückzuführen.

Leitmeritz, den 12. August 1856.

Dr. Ginzel.



Wien 1856.
Gedruckt bei Josef Stöckholzer v. Hirschfeld.

